

**AL-MAŞLAHAH AL-MURSALAH
DALAM PANDANGAN AL-GAZALĪ
DAN IMPLEMENTASINYA**



SINOPSIS TESIS

**Diajukan sebagai Persyaratan untuk
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam**

**Oleh:
MUSHOFIHIN
NIM: 105112040**

**PROGRAM MAGISTER
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2012**

AL-MAŞLAHAH AL-MURSALAH DALAM PANDANGAN AL-GAZALĪ DAN IMPLEMENTASINYA

A. Pendahuluan

Al-Maşlahah al-mursalah merupakan bentuk tunggal yang jamaknya berupa *maşalih mursalah*, yaitu maslahat-maslahat yang bersesuaian dengan tujuan-tujuan syariat Islam dan tidak ditopang oleh sumber dalil yang khusus baik bersifat melegitimasi ataupun membatalkan maslahat tersebut. Secara umum tokoh uşul fiqh sepakat bahwa *al-maşlahah al-mursalah* boleh dijadikan sumber hukum manakala al-Qur'an maupun al-Hadiş tidak menjelaskan status hukum sebuah objek perbuatan, namun berbeda-beda dalam menentukan dasar pijakan *al-maşlahah al-mursalah* dan kehujjahan dan aspek penerapannya. Hal ini menuntut para pengguna perangkat *al-maşlahah al-mursalah* harus memperhatikan landasan pemikiran dan kehujjahannya secara utuh guna mengedepankan tujuan-tujuan syariat.

Berangkat dari situ, pemikiran para fuqahā dalam Islam yang kemudian terkodifikasi menjadi mazhab-mazhab fiqh adalah salah satu bentuk tafsir terhadap semangat *al-maqāşid al-syar'iyyah* yaitu bagaimana menjaga moral (agama), akal, jiwa, harta dan keturunan. Sebagai sebuah tafsir, tentu sifatnya tidak mutlak dan akan terkena hukum sejarah yaitu perubahan pada masyarakat sebagai pengguna hukum fiqh.

Sebelum kemunculan al-Gazalī¹, fase kemunduran Islam sudah ditandai pada masa Dinasti Saljuk dengan adanya perebutan kekuasaan dan gangguan

keamanan dalam negeri yang dilancarkan oleh golongan Baṭiniyah (*ahl taṣawwuf*) terhadap golongan zahiriyyah (*ahl fiqh*), hingga pada fase munculnya al-Gazalī, masih saja terjadi disintegrasi umat Islam di bidang politik, dan juga di bidang sosial-keagamaan. Umat Islam ketika itu terpecah-pisah dalam beberapa golongan mazhab fiqh dan aliran kalam yang masing-masing tokoh ulamanya dengan sadar menanamkan fanatisrne golongan kepada umat.

Sejarah perkembangan dari mata rantai intelektual yang menghiiasi aliran *Asy`arisme* tersebut, tokoh al-Gazalī merupakan figur yang menarik karena metode berpikirnya yang kritis. Penelusuran metode berpikir lebih penting karena sifat metode yang lebih mendasar dibanding hasil pemikiran itu sendiri. Sehingga, kita bisa memperoleh bahan pertimbangan untuk digunakan dalam pembaruan (*tajdīd*) dan dalam pengembangan hukum Islam yang lebih relevan bagi umat Islam pada masa sekarang dan yang akan datang khususnya metode pemikiran al-Gazalī dalam konsep *al-maṣlahah al-mursalah*-nya.

Terlepas dari kontroversi di atas, diakui atau tidak, kajian-kajian mendalam tentang khazanah intelektual Islam tidak akan pernah meninggalkan kontribusi al-Gazalī dalam pemikiran Islam. Salah satu kontribusi al-Gazalī adalah keberhasilannya dalam mempertemukan dan mendamaikan konflik yang berkepanjangan antara *ahl al-żawāhir* (para pemangku fiqh) dan *ahl al-bawāṭin* (para pemangku taṣawwuf), lewat *magnum opus*-nya (karya populer) *Ihya' Ulum al-Din*.ⁱⁱ

Begitu juga dalam ilmu fiqh terutama mengenai konsep *al-maṣlahah al-mursalah* yang akan dikaji dalam tulisan tesis ini, terdapat empat karya besar yang mempresentasikan pemikiran usul fiqh al-Gazalī. *al-Mustaṣfā min ‘Ilm Uṣūl*, di kalangan ilmuwan dipandang sebagai karya besarnya dalam usul fiqh.

Sebagai salah satu karya besar al-Gazalī, kitab *al-Mustaṣfā* ini ditulis pada masa akhir hayatnya, yakni setelah al-Gazalī kembali dari Baghdad ke tempat asalnya, Tus. Corak kitab *al-Mustaṣfā* banyak dipengaruhi oleh filsafat, bahkan dalam satu tulisannya al-Gazalī menyatakan; “barang siapa yang tidak menggunakan mantiq, maka ilmunya tidak *ṣiqah* (berbobot)”.

Sistematika penulisan kitab *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* al-Gazalī dikelompokkan menjadi empat kategori, yaitu: *ṣamrah (al-ahkam)*, *al muṣmir (adillat al-ahkam)*, *turuq al-istiṣmar (wajhu al-istidlal)*, dan *al-mustaṣmir (al-mujtahid)*. Empat pokok kajian yang ada dalam *al-Mustaṣfa* disebut *al-aqtab al-arba’ah*.

Al-Gazalī mencoba memberikan suatu metode *istinbaḥ hukum* dalam memahami dan menjadikan pola pikir yang kritis atas kajian-kajian fiqh baik yang tertuang dalam aspek al-Qur’ān maupun al-Hadīṣ melalui karya *al-Mustaṣfā*. Metode tersebut diramu dalam bentuk *qiyas*, *istihsan*, *istiṣhab* dan *al-maṣlahah al-mursalah*. Mungkin inilah kaidah usul fiqh yang mampu menyatukan aspek moral sebagai bagian dari nyawa fiqh. Agar pemaknaan terhadap syari’ah tersebut tidak keluar dari makna esensial pokok dan tetap dalam koridor *maqāṣid al-syar’iyyah*.

B. Al-Gazalī dan Kondisi Sosial Politik

Nama lengkap al-Gazalī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Thaus al-Thusi al-Syafi'i al-Gazalī. Biasa disingkat dengan al-Gazalī atau Abu Hamid. Disebut al-Gazalī karena ia lahir di Gazalah, sebuah desa di pinggiran Thus (Meshed sekarang), dekat Khurasan, Iran. Ketika itu, Dinasti Saljuk, yang nantinya akan menjadi patron al-Gazalī, baru saja memantapkan kedudukannya di Baghdad (Sharma, 1972: 67).

Pendidikan al-Gazalī telah dimulai dari belajar al-Qur'an pada ayahnya sendiri. Sepeninggal ayahnya, selain belajar fiqh, bersama adiknya, al-Gazalī belajar juga riwayat hidup para wali dan kehidupan spiritual mereka kepada al-Radzakani. Selain itu ia juga belajar menghafal syair-syair tentang *mahabbah* (cinta) kepada Tuhan, Al-Qur'an, dan al-Sunnah (Anshari AZ., 1994: 25-28).

Setelah tamat, al-Gazalī melanjutkan pelajarannya ke kota Jurjan (sekitar 465 H/1073 M), sebuah kota di Persia yang terletak antara kota Tabristan dan Nisabur. Ketika itu, kota Jurjan juga menjadi pusat ilmiah. Menurut Watt standar pendidikan di Thus dan Jurjan pada masa al-Gazalī adalah tinggi, paling tidak di bidang kajian hadiś dan fiqh. Karenanya pendidikan yang ia telah peroleh memadai bagi al-Gazalī sebagai dasar untuk pendidikan tingkat tinggi di Nisabur (Montgomery, 1963: 22.). Di sini al-Gazalī juga mendalami pengetahuan bahasa Arab dan Persia. Di samping belajar pengetahuan agama, ia juga memperluas wawasannya tentang fiqh dengan berguru kepada Abu al-Qasim al-Isma'ili, seorang ilmuwan besar yang

hidup sampai pada tahun 477 H/1085 M,ⁱⁱⁱ dan bukan kepada Imam Abu Nasar al-Isma'ili, sebagaimana ditulis oleh kebanyakan penulis biografi al-Gazalī, seperti al-Asnawi dan al-Subki (al-Asnawi, 1971: 242). Sebab Abu Nasar al-Isma'ili wafat tahun 405 H/1014 M. Itu berarti, empat puluh tahun sebelum al-Gazalī lahir, ia sudah meninggal. “Ini sesuatu yang mustahil”, kata Maqdisi. Dengan alasan ini pula, Maqdisi menolak pendapat bahwa al-Gazalī menghasilkan sebuah *ta'liqah* (catatan yang didasarkan atas buku atau ceramah seorang *syekh*) tentang fiqh dari Abu Nasar (Maqdisi, 1981: 127).

Tidak lebih dari tiga tahun di kota kelahirannya, al-Gazalī kemudian merantau ke Nisabur. Di kota ini ia memasuki Madrasah Nizhamiyyah yang dipimpin oleh seorang ulama besar, Imam al-Haramain Abi al-Ma'ali al-Juwainy. Ia belajar sungguh-sungguh sehingga menguasai ilmu-ilmu tentang mazhab, *khilaf*, ilmu argumentasi (*'ilm al-jadl*), dan logika (*manthiq*). Ia juga mempelajari hikmah, ilmu uşul fiqh, kalam, *nazhar*, dan filsafat serta menguasai dan memahami pendapat para pakar dalam bidang tersebut (Subki, 1906: 196). Selain al-Juwainy, al-Gazalī juga belajar kepada seorang sufi besar, Abu Ali al-Farmadzi. Al-Farmadzi adalah seorang mantan murid al-Qusyairi, seorang sufi besar wafat tahun 465 H/1072 M. tetapi al-Juwainy merupakan gurunya yang paling utama (Husain, 1967: 532).

Karena dinilai berbakat dan berpotensi, oleh gurunya, al-Juwainy, ia diangkat menjadi asistennya. Ia kemudian dipercaya untuk menggantikan al-Juwainy mengajar setiap kali gurunya berhalangan datang atau dipercaya

mewakilinya sebagai pimpinan Nizhamiyah. Di Nisabur inilah bakatnya dalam menulis berkembang.

Setelah al-Juwainy wafat (1085 M), al-Gazalī meninggalkan Nisabur menuju Muaskar untuk memenuhi undangan Perdana Menteri Nizham al-Mulk, pendiri Madrasah Nizhamiyah. Muaskar pada waktu itu adalah tempat pemukiman Perdana Menteri, pembesar-pembesar kerajaan, para ulama dan intelektual terkemuka. Di sini al-Gazalī menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang rutin diadakan di Istana Nizham al-Mulk tersebut. Melalui forum inilah kemasyhuran al-Gazalī semakin meluas. Kepandaian, kedalaman dan keluasan wawasannya menyebabkan Perdana Menteri Nizham al-Mulk mengangkatnya menjadi guru besar pada perguruan tinggi Nizhamiyah di Baghdad tahun 1090 M. penghargaan ini merupakan kedudukan yang sangat terhormat dan merupakan prestasi puncak, dan inilah yang menjadikannya semakin populer.

Di Khurasan ia mengajar di Universitas Nizhamiyyah di Nisabur. Tidak lebih dari tiga tahun mengajar, ia kembali ke Thus, tepatnya tahun 503-504 H/1110 M (Montgomery, 1987: 147-148)). Di Nisabur ia menulis, *al-Munqidz min al-Dhalal* dan *al-Mustaşfa min 'Ilm al-Uşul*. Kitab yang pertama merupakan sebuah karya otobiografinya, sedangkan terakhir merupakan karya dibidang uşul fiqh. *Al-Munqidz* ditulis lima tahun sebelum ia meninggal, sedangkan *al-Mustaşfa* ditulis dua tahun sebelum ia wafat, tepatnya pada tanggal 6 Muharram 503 H, bertepatan tanggal 29 Agustus 1109 M. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu Khallikan (Bakar, 1997: 203). Di

samping rumahnya, ia mendirikan madrasah untuk para fukaha dan kamar-kamar untuk para sufi (*khanqah*). Di sini, ia menghabiskan sisa hidupnya sebagai pengajar agama dan guru sufi. Pada saat yang sama ia mencurahkan diri pada pendalaman ilmu tentang tradisi (McCarthy, 1980: xix). Ia membagi waktunya untuk menghatamkan al-Qur'an, berdiskusi dengan ulama lain, mengkaji ilmu, dan terus melaksanakan salat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya hingga kembali ke Rahmatullah. Ia wafat di Thus pada hari Senin tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H, pada usia 55 tahun.

Karya-karya Intelektual al-Gazalī

Tentang berapa jumlah karya al-Gazalī secara definitif para pakar berbeda pendapat. Ada yang mengatakan 58 buah seperti pendapat al-Subki dalam *al-Ṭabaqat al-Syafi'iyah*. Tetapi Ahmad ibn Mushthafa, yang terkenal dengan sebutan "*Tashi Kubra Zadah*" (w. 986 H) dalam karya monumentalnya *Miftah al-Sa'adah wa Misbah al-Siyadah* menyebut lebih dari itu, yaitu sebanyak 80 buah. Lain lagi temuan al-Faqih Muhammad Ibn al-Hasan Ibn Abdullah al-Husain al-Wahitu. Menurutnya karya al-Gazalī mencapai 98 judul (al-Qardhawi, 1997: 189). Tetapi Margaret Smith dalam *al-Gazalī The Mystic*, menyebut 100 buah (Thaha, 1994: 19). Sementara Sulaiman Dunya menyebut 300 buah. Namun yang paling mencengangkan adalah temuan Abdullah Badawi. Dalam bukunya *Mu'allafat al-Gazalī*, ia menyebut jumlah karya al-Gazalī sebanyak 487 induk (al-Qardhawi, 1997: 189).

Tidak jauh berbeda dengan klasifikasi di atas, penulis mengklasifikasikannya ke dalam enam bagian. *Pertama*; bidang Akhlaq dan

Taşawwuf, seperti *Adab al-Shufiyyah*, *al-Adab fi al-Din*, *al-Arba'in fi Uşul al-Din*, *al-Imla' 'an Isykalat al-Ihya*, *Ayyuha al-Walad*, *Bidayah wa al-Hidayah wa Tahdzib al-Nufus bi al-Adab al-Syari'ah*, *Jawahir al-Qur'an wa Dararuh*, *al-Hikmah di Makhluqat Allah*, *Khulashah al-Tashnif*, *al-Durrah al-Fakhirah fi Kasyf 'Ulum al-akhirah*, *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Minhaj al-'Abidin*, *Kimya al-Sa'adah*, *al-Munqidz min al-Dhalal*, *Akhlak al-Abrar wa al-Najah min al-Asyrar*, *Misybah al-Anwar*, *Asrar 'Ilm al-din*, *al-Qurbah ila Allah 'Azza wa Jalla*, *al-Anis fi al-wahdah*, *Talbis Iblis*, *al-'Ulum al-Ladunniyah*. Kedua; bidang Kalam [*al-'Aqaid*] di antaranya, *al-Ajwibah al-Gazalīyyah fi al-Masail al-Ukhrawiyyah*, *al-Qisthas al-Mustaqim*, *al-Arba'in fi Uşul al-Din*, *Mufshil al-Khilaffi Uşul al-Din*, *Iljam al-'Awwam 'an 'Ilm al-Kalam*. Ketiga; bidang fiqh, di antaranya *al-Basith*, *al-Wasith*, *al-Wajiz*, *al-Zari'ah ila Makarim al-Syari'ah*, *al-Tibr al-Masbuk fi Naşihah al-Muluk*, *al-Khulaşah al-Mukhtasharah*. Keempat; bidang uşul fiqh seperti, *al-Mankhul min Ta'liqat al-Uşul*, *Syifa' al-Ghalil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*, *Tahdzib al-Uşul*, *al-Mustaşfa min 'Ilm al-Uşul*, *Syifa' al-'Alil fi Qiyas wa al-Ta'lil*. Kelima; bidang filsafat dan logika (*manthiq*) di antaranya, *Maqaşid al-Falasifah*, *Tahafut al-Falasifah*, *Mizan al-A'mal*, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, *Faişal al-Tafriqah bain al-Islam wa al-Zandaqah*, *Misykat al-Anwar*, *Risalah al-Thair*, *al-Munqidz min al-Dhalal*, *Hujjah al-Haq*, *al-Muntaha fi 'Ilm al-Jadal*, *Mi'yar al-'Ilm*, *al-Mabadi wa al-Ghayah*, *al-Qaul al-Jamil fi al-Radd 'ala man Ghayyarah al-Injil*. Keenam; bidang ilmu al-Qur'an seperti, *Jawahir al-*

Qur'an, Yaqut al-Ta'wil fi Tafsir al-Tanzil, al-Maqṣad al-Asna fi Ma'ani Asma' Allah al-Husna, Qanun al-Ta'wil.

Enam klasifikasi di atas sudah diterbitkan, bahkan sudah sebagian ada yang diterjemahkan ke dalam bahasa asing, termasuk bahasa Indonesia. Di samping itu masih banyak lagi karya al-Gazalī dalam bentuk manuskrip (makthuthah). Misalnya, di bidang akhlak-taṣawwuf: *Jami' al-Haqaiq bi Tajribah al-'Alaiq, Zuhd al-Fath, Madkhal al-Suluk ila Manazil al-Mulk, Ma'arif al-Salikin, Nur al-Syam'ah fi Bayan Dhuhur al-Jami'ah, al-Istidraj, Asrar Mu'amalah al-Din, dan Gahayah al-Ghaur fi Dirayah al-Daur*; di bidang filsafat dan mantik: *Haqaid al-Ukim li Ahl al-Fahm, al-Ma'arif al-'Aqliyah wa al-Hikmah al-Ilahiyah, al-bab al-Muntaha fi 'Ilm al-jadl*; di bidang ilmu al-Qur'an: *Fadhail al-Qur'an, dan al-Ta'willat*; di bidang fiqh dan uṣul fiqh: *al-Basith fi al-Furu' 'ala al-Nihayah al-Muthlab li Imam al-Haramayn, Ghayah Masail al-Daur, al-Wasith al-Muhith bi Iqthar al-Basith, dan Asas al-Qiyas.*

Kondisi Sosial-keagamaan dan Politik Masa al-Gazalī

Menurut al-Gazalī, manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain. Di sinilah perlunya mereka hidup bermasyarakat dan bernegara. Namun demikian, lanjut al-Gazalī, pembentukan negara bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan praktis duniawi, melainkan juga untuk persiapan bagi kehidupan akhirat kelak.

Pada masa al-Gazalī, masyarakat telah terpilah-pilah dalam berbagai golongan mazhab fiqh dan aliran teologi. Al-Syahrastanī (1317: 6-9)

menggambarkan betapa banyaknya aliran pemikiran yang ada saat itu.^{iv} Setiap aliran, menurut al-Gazālī, mengklaim dirinya sebagai golongan yang benar dan menuduh aliran lain salah, apalagi ada sebuah al-Hadīts yang diyakini dari Rasul SAW bahwa umat Islam akan terpecah dalam 73 golongan; semuanya sesat kecuali satu golongan^v (Soleh, 1997: 13).

Namun, yang perlu dicatat, bahwa para tokoh aliran tersebut, yang kadang dilakukan oleh penguasa, secara sadar memang telah menanamkan rasa fanatisme golongan kepada masyarakat (Jawwad, 1962:495).

Penguasa yang ada cenderung untuk menanamkan fahamnya kepada rakyat, bahkan kadang dengan paksaan, sehingga menambah suasana fanatisme dan permusuhan di antara aliran. Apa yang dilakukan oleh al-Kundurī (w. 1066 M) adalah salah satu contoh dalam hal ini. 'Amid al-Mulk al-Kundurī adalah pengikut Hanafī dalam fiqh dan Maturidiyah dalam teologi.

Ketika menjadi wazir di Tughril, al-Kundurī memerintahkan pengutukan keras terhadap Asy'ariyyah, Syafi'iyyah dan Syi'ah dalam khutbah di masjid serta melarang orang dari ketiga aliran ini mengajar maupun menyampaikan khutbah. Tekanan keras dari penguasa Saljuk ini memaksa al-Juwainī mengasingkan diri ke Makkah dan Madinah, ia mengajar di sana pada tahun 1059-1063 M. sehingga digelar Imam al-Haramain (Imam dua tempat suci) (Watt, 1987: 134).

Para sufi hidup dalam *khanaqah* yang megah dan dianggap sebagai kelompok istimewa karena tidak adanya keterpengaruhan terhadap dunia yang penuh tipuan. Status ini mendorong sebagian sufi menggunakannya sebagai

sarana untuk mendapat kemudahan hidup dan kemuliaan sehingga melupakan fungsinya sebagai pengontrol sosial masyarakat.

Adapun kondisi sosial-politik al-Gazalī di mana pada saat berada di Tanah Suci, al-Gazalī mendapat informasi bahwa di Baghdad terjadi pergolakan politik. Tentara Saljuk berusaha menguasai perpolitikan di ibu kota kerajaan Bani Abbas. Kekacauan pun semakin tak terkendali, hal ini semakin menambah kecewa al-Gazalī. Ia sempat berjanji di makam Ibrahim untuk meninggalkan kehidupan istana dan tidak akan menerima apa pun bentuk imbalan dari istana (Qayyum, 1976: 7).

Liku-liku perjalanan intelektual al-Gazalī tidak dapat dilepaskan dari lingkungan sosial-politik umat Islam yang melingkupinya. Pada masanya ia menyaksikan dunia Islam yang sudah carut-marut. Ia sendiri menyatakan bahwa pada masanya kebobrokan moral sudah begitu parah dan korupsi di kalangan para ulama dan ahli hukum juga sangat meluas. Selain itu, intrik-intrik politik yang tidak jarang bertentangan dengan nilai-nilai Islam diperlihatkan secara vulgar oleh pemimpin-pemimpin ketika itu.

Pembunuhan antara sesama saudara dalam memperebutkan kekuasaan menjadi hal yang biasa. Pada masanya, kekuasaan Bani Abbas sudah semakin lemah. Khalifah hanya berkuasa di sekitar istana. Mereka tidak lain hanyalah boneka dari wazir yang berasal dari suku non-Arab, seperti Turki dan Persia. Di luar istana Baghdad berdiri negara-negara kecil, baik di bagian timur maupun barat, yang tidak mau tunduk kepada khalifah. Kalau ia tetap berada di tengah-tengah masyarakat yang demikian, ia khawatir akan terseret arus dan

melakukan perbuatan-perbuatan tercela. Al-Gazalī sendiri dengan keras mengecam situasi yang dilihatnya tersebut.

Di sisi lain, dalam suasana politik yang kacau, al-Gazalī pun kehilangan pendukungnya yang setia, Nizhām al-Mulk, yang tewas terbunuh oleh kelompok Syi'ah Isma'iliyah Bathiniyah,^{vi} pada tahun 485 H/ 1092 M. Ketika itu kelompok Syi'ah yang juga disebut kelompok Hasyasym (assassin), di bawah pimpinan Hasan ibn al-Sabbah, menjadi kelompok yang ditakuti karena mereka sering digunakan oleh orang lain untuk membunuh lawan-lawan politiknya. Mereka menjadi pembunuh bayaran profesional dan sebelum melaksanakan tugasnya terlebih dahulu diberikan minuman keras.

Menurut al-Gazalī, manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain. Di sinilah perlunya mereka hidup bermasyarakat dan bernegara. Namun demikian, lanjut al-Gazalī, pembentukan negara bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan praktis duniawi, melainkan juga untuk persiapan bagi kehidupan akhirat kelak.

Berdasarkan pandangan di atas, al-Gazalī berpendapat bahwa kewajiban pembentukan negara dan pemilihan kepala negara bukanlah berdasarkan pertimbangan rasio, melainkan berdasarkan kewajiban agama (syar'i). Ini dikarenakan bahwa kesejahteraan dan kebahagiaan di akhirat tidak tercapai tanpa pengamalan dan penghayatan agama secara benar. Karenanya, al-Gazalī menyatakan bahwa agama dan negara (pemimpin negara) bagaikan dua saudara kembar yang lahir dari rahim seorang ibu. Keduanya saling melengkapi, bahkan al-Gazalī menegaskan bahwa politik (negara) menempati

posisi yang sangat penting dan strategis, yang hanya berada setingkat di bawah kenabian (al-Gazalī, 1994: 136).

Hal tersebut diatas terlihat bahwa pemikiran al-Gazalī sangat diwarnai oleh sikap pemihakan terhadap kekuasaan. Doktrin politik Sunnī begitu kental dalam pemikirannya. Al-Gazalī tidak berani mengambil posisi yang berseberangan dengan kekuasaan, karena ia sendiri mendapat patronasi dari penguasa.

C. Ijtihad dan Konsep al-Maṣlahah al-Mursalah Sebagai Maqāṣid al-Syar'iyyah

1. Hakikat Ijtihad

Kata ijtihad berasal dari kata dasar jahada yang berarti “*mengerahkan segala kemampuan*” atau “*menanggung beban*”. Karena ijtihad menurut arti bahasa, ialah usaha yang optimal dan menanggung beban berat (Ma'luf, 1986: 105-106). Tidak disebut ijtihad apabila tidak ada unsur kesulitan di dalam suatu pekerjaan (Al-Zuhaili, 1988: 590). Pengertian ijtihad menurut bahasa ini erat kaitannya dengan pengertian ijtihad menurut istilah. Berbagai macam pernyataan tentang pengertian ijtihad secara terminologis dapat ditemukan. Perbedaan itu didasarkan pada pendekatan yang digunakan. Bagi ulama yang berpikir holistik dan integral, ijtihad diartikan sebagai upaya yang dilakukan oleh mujtahid dalam berbagai bidang ilmu, termasuk bidang teologi, filsafat dan taṣawwuf (Nasution, 1985: 108). Bagi mereka ijtihad tidak hanya terbatas dalam bidang fiqh. Pada pihak lain, para ahli uṣul fiqh berpendapat bahwa ijtihad

hanya terbatas dalam bidang fiqh saja. Namun demikian, mereka yang disebut terakhir ini berbeda pendapat dalam merumuskan apa yang dimaksud dengan ijtihad itu. Perbedaan pendapat itu, meskipun tidak begitu tajam, namun pada gilirannya akan berpengaruh terhadap kedudukan dan bidang kajian atau sasaran ijtihad.

Al-Gazalī merumuskan ijtihad sebagai berikut:

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالاحكام الشرعية
“Pencurahan kemampuan seorang mujtahid dalam rangka memperoleh hukum-hukum syar’i.” (Al-Gazalī, t.th: 478).

Sehubungan dengan ijtihad terhadap teks al-Qur’an dan hadiś yang penunjukannya bersifat zhanni, di kalangan ahli uşul fiqh dikenal adanya metode ta’wil.^{vii} Melalui ta’wil itulah mereka yang disebut terakhir ini mengembangkan pemikiran dan pendapatnya. Meskipun konsep ta’wil di kalangan ahli uşul fiqh tidak seliberal teolog dan filosof, tetapi ternyata metode ini cukup berarti dalam menyelesaikan masalah-masalah fiqh.^{viii} Bahkan Abu Zahrah menyatakan bahwa ta’wil termasuk aspek-aspek ijtihad yang piawai dalam menyelesaikan masalah hukum (Zahrah, t.th.: 135).

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa ijtihad dalam ilmu fiqh meliputi masalah-masalah yang terdapat dalam kedua sumber tersebut, tetapi yang termasuk dalam zhanni al-dalalah. Baik masalah yang masuk kategori pertama maupun kedua perlu ditangani dengan cara merujuk kepada sumber utama ajaran Islam, al-Qur’an dan hadiś, kemudian menginterpretasikannya sesuai dengan masalah yang diselesaikan. Interpretasi itu dilakukan dengan memperhatikan jangkauan arti lafal atau

kalimat yang terdapat di dalam teks al-Qur'an dan hadiś. Mengenai kaitan ini Fathi al-Darimi menyatakan bahwa ijtihad memerlukan analisis yang tajam terhadap naş serta yang terkandung di dalamnya, dengan memperhatikan aspek kaidah kebahasaan dan tujuan umum disyariatkan hukum dalam Islam (Al-Darimi, 1985: 17).

2. Kedudukan Ijtihad

Menyoal kaitannya dengan ijtihad di bidang fiqh, al-Gazali menyatakan bahwa akal manusia hanya dapat menetapkan hukum mengenai kasus yang secara eksplisit tidak terdapat dalam wahyu. Pendapat ini mewakili pendapat sunni pada umumnya. Bagi kelompok ini, wahyu mempunyai kedudukan yang sangat menentukan dalam menetapkan hukum.

Sering dipertanyakan apakah ijtihad itu merupakan sumber hukum ataukah metode penetapan hukum. Untuk menganalisis lebih jauh tentang masalah ini, agaknya perlu dikaji lebih dahulu pendapat ahli uşul fiqh tentang kedudukan hasil ijtihad. Pengkajian ini diharapkan akan mendekatkan pemahaman kita tentang kedudukan ijtihad dalam bidang fiqh. Dalam membahas hasil ijtihad, para ahli uşul fiqh membedakan dua bidang kajian sebagai berikut:

- a. Masalah-masalah yang sudah diatur dengan dalil qaṭ'i baik wurud maupun dalalat-nya dan masalah-masalah yang harus diyakini demikian adanya (*al-ma'lum min al-dini al-dlaruri*), seperti wajib melaksanakan shalat lima waktu, haramnya zina dan membunuh.

b. Masalah-masalah yang diatur oleh dalil yang zhanni baik wurud maupun dalalatnya. Mengenai masalah ini ulama uşul fiqh berbeda pendapat. Mereka dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, kelompok mushawwibat dan kelompok mukhatti'at.

1) Kelompok Muşawwibat

Kelompok ini berpendapat bahwa setiap mujtahid yang melakukan ijtihad dianggap benar. Artinya, apapun hasil ijtihadnya dianggap benar. Al-Gazalī dari kalangan Syafi'iyah dan al-Qarafi (Al-Qarafi, 1973: 438-439) dari kalangan Malikiyah dapat digolongkan sekelompok ini. Bahkan al-Gazalī secara tegas menyatakan bahwa mujtahid dalam masalah-masalah zhanniyat semuanya benar dan Tuhan belum menentukan hukum tertentu untuk kasus yang diijtihadkan itu.

2) Kelompok Mukhatti'at

Kelompok ini berpendapat bahwa hasil ijtihad seseorang tidak mutlak benar, mungkin benar dan mungkin salah. Mereka berpandangan bahwa Allah SWT telah menetapkan hukum dalam segala kasus, sebelum ijtihad dilakukan. Mujtahid berkewajiban untuk menetapkan hukum sesuai dengan apa yang telah ditetapkan Allah itu. Jadi bagi kelompok ini, mujtahid hanya berfungsi sebagai kasyif al-hukmi (pengungkap hukum), tetapi bukan pembuat hukum. Termasuk kelompok ini adalah mayoritas ahli uşul fiqh, terutama dari kalangan Syafi'iyah, Hanafiyah dan Syiah.

3. Konsep al-Maṣlahah al-Mursalah

Al-Gazalī Mazhab Syafi'i, menyusun beberapa kitab uṣul fiqh: *al-Mankhul min Ta'liqat al-Uṣul*, *Syifa'ut al-Galil wa Masalik al-Ta'li*, *al-Mustaṣfa fi 'Ilm al-Uṣul*. Pada bab empat kitab *al-Mankhul*, al-Gazalī menguraikan konsep *al-maṣlahah al-mursalah* secara ringkas yang masuk dalam bagian *al-istidlal al-mursal* dan *qiyas al-ma'na*. Pembahasan ini difokuskan hanya pada perbedaan antara Imam Malik yang mengembangkan *al-maṣlahah al-mursalah* dan Imam Syfi'i yang mengutamakan *al-qiyas* dan menyeleksi *al-maṣlahah al-mursalah* dengan persyaratan ketat. Selanjutnya, al-Gazalī menguraikannya lagi secara detail dalam kitab *al-Mustaṣfa*, sebuah kitab uṣul fiqh yang disusun sesuai aliran “*al-Mutakallimin*” yang menarik dan menggunakan ‘*ilm al-kalam* ke dalam ‘*ilm uṣul al-fiqh* dan berdasarkan metode yang telah diterapkan oleh gurunya, Imam al-Haramain al-Juwaini.

Pengertian *al-Maṣlahah al-Mursalah*

Dalam bahasa Arab, *al-maṣlahah al-mursalah*^x (jamaknya *maṣalih*) merupakan sinonim dari kata “manfaat” dan antonim dari kata “*mafsadah*” (kerusakan). Definisi *al-maṣlahah al-mursalah* dalam syari'at Islam ditetapkan melalui ‘*ilm uṣul al-fiqh*, di mana para tokoh telah memberikan definisi *al-maṣlahah al-mursalah* sesuai metodologi dan sistematisasi penulisan yang menjadi pilihannya.

Al-Gazalī, Mazhab Syafi'i, menjelaskan *al-maṣlahah al-mursalah*^x: memelihara tujuan-tujuan syari'at (*maqāsid al-syar'i*) yang diketahui

berdasarkan al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'. Ia juga membagi *al-maṣlahah al-mursalah* menurut pandangan syara' menjadi tiga macam: *al-mu'tabarah*, *al-mulghah* dan *al-mursalah*.

Perbedaan antara *al-maṣlahah al-mursalah* dalam pengertian bahasa dengan *al-maṣlahah al-mursalah* dalam pengertian hukum Islam. Perbedaannya terlihat dari segi tujuan syara' yang dijadikan rujukan. *Al-Maṣlahah al-mursalah* dalam pengertian bahasa merujuk kepada pemenuhan kebutuhan manusia dan karenanya ada kemungkinan untuk mengikuti syahwat atau hawa nafsu. Sementara itu, *al-maṣlahah al-mursalah* dalam pengertian syara' didasarkan atas tujuan syara', yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda, tanpa melepaskan tujuan pemenuhan kebutuhan manusia yaitu mendapatkan kesenangan dan menghindarkan segala hal ketidaksenangan. Jadi setiap aturan hukum yang dimaksudkan untuk memelihara kelima tujuan syara' tersebut -dengan menghindarkan dari hal-hal yang dapat membahayakan- disebut *al-maṣlahah al-mursalah*. Dari pengertian ini, dapat diketahui bahwa barometer sesuatu disebut *al-maṣlahah al-mursalah* hukum Islam, bukan akal manusia.

Selanjutnya al-Gazalī, Maḏhab Syafi'i, dalam karyanya *al-Mustaṣfa* menjelaskan:

وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول نكته لا يسمى قياس بل مصلحة مرسله إذا القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات تسمى لذلك مصلحة مرسله وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة (المستصفى ج 2 ص 430)

Dasar-dasar *al-Maṣlahah al-Mursalah*

Maqaṣid al-syari'ah Islam adalah untuk mengantarkan manusia ke arah kesempurnaan, kebahagiaan dan keal-maṣlahahan. Semua ini merupakan bukti bahwa turunnya syari'at Islam adalah sebagai rahmat bagi semesta alam, terutama kepada manusia sebagai makhluk Allah yang paling baik (*ahsanu taqwim*).

Adapun dasar-dasar yang diajukan oleh para ahli hukum Islam dalam mempergunakan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil fiqh atau sumber hukum Islam atau *hujjah al-syari'ah* adalah sebagai berikut:

Pertama, perintah Allah dalam QS. al-Nisa' [4]: 59:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

“Hai orang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikan ia kepada Allah (*al-Qur'an*) dan Rasul (*Sunnahnya*), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang beriman itu lebih utama (*bagimu*) dan lebih baik akibatnya”.

Kedua, hadiś Nahi Muhammad SAW. ketika hendak mengutus shahabat: Mu'adz bin Jabal sebagai seorang *qadli* di Yaman.

حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء قال أقضي بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله قال أجتهد رأيي ولا ألو ف ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله (عون المعبود شرح سنن أبي داود، جزء 9: 368)

“Abu Dawud telah menerima riwayat hadis dari Hafs bin Umar dari Syu’bah dari Abu ‘Awn dari al-Harits bin ‘Amr bin Saudaraku. Al-Mughirah bin Syu’bah dari Unas seorang penduduk Himsha yang termasuk sahabat Mu’adz bin Jabal, sesungguhnya Rasulullah SAW. ketika bermaksud mengutus Mu’adz ke Yaman, Nabi SAW bertanya: Bagaimana engkau (Mu’adz) mengambil suatu keputusan hukum terhadap suatu persoalan hukum yang diajukan kepadamu? Jawab Mu’adz: Saya akan mengambil suatu keputusan hukum kitab Allah (al-Quran). Nabi SAW bertanya: Kalau engkau tidak mendapatkannya dalam kitab Allah? Jawab Mu’adz: Saya akan mengambil keputusan berdasarkan atas Sunnah Rasulullah, selanjutnya Nabi bertanya, jika engkau tidak menemukannya dalam Sunnah? Jawab Mu’adz: Saya akan berijtihad dan saya tidak akan menyimpang daripadanya. Lalu Rasulullah menepuk dada Mu’adz seraya mengatakan: Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik utusan Rasulullah pada sesuatu yang diridhai oleh Allah dan Rasul-Nya”

(‘Awn al-Ma’bud Syarh Abi Dawud, 1990, juz IX: 368).

Ketiga, praktik shahabat, misalnya kodifikasi al-Qur’an ke dalam beberapa *muṣḥaf*. Contoh lainnya adalah perintah Umar bin Khattab kepada para penguasa (pegawai negeri) agar memisahkan antara harta kekayaan pribadi dengan harta yang diperoleh dari kekuasaannya.

Keempat, sebagian Imam al-Mujtahidin menetapkan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai satu di antara pokok-pokok dalil yang pasti (*Adillah Qaṭ’iyah*).

Diskursus Kehujahan *al-Maṣlahah al-Mursalah*

Secara umum ulama *Uṣuliyyun* sepakat bahwa *al-maṣlahah al-mursalah* boleh dijadikan sebagai sumber hukum Islam manakala al-Qur’an ataupun Sunnah tidak menjelaskan status hukum sebuah objek perbuatan. Kalaupun terjadi ikhtilaf di antara mereka nampak sekali bahwa perbedaan itu hanyalah dari segi penggunaan istilah, sementara terhadap substansi *al-maṣlahah al-mursalah*-nya mereka sebenarnya sepakat (*ittifaq*) akan

kehujjahannya. Jika ada yang menolak kehujjahan *al-maṣlahah al-mursalah* seperti al-Qadli Abu Bakar al-Baqilani dan al-Amidi sebagaimana kuatnya *dhann* (dugaan) itu penolakan atas kedudukan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai sumber pokok hukum islam yang sejajar dengan Ijma' ataupun Qiyas. Perbedaan kecil terdapat pada syarat-syarat kehujjahan *al-maṣlahah al-mursalah* agar bisa dijadikan sebagai dasar hukum (Al-Buthi, 1992: 354).

Adapun ketentuan umum penggunaan konsep *al-maṣlahah al-mursalah* telah ditetapkan oleh: Al-Gazalī (1997, juz I: 420-421), Mazhab Syafi'i, menetapkan bahwa konsep ini hanya dapat diterapkan pada tingkatan *al-dlarurat*, kemudian ia mempertimbangkan berlakunya *al-maṣlahah al-mursalah* dengan tiga syarat: **pertama**; *al-maṣlahah* itu harus masuk kategori peringkat *dharuriyat*, **kedua**; *al-maṣlahah* itu bersifat *qaṭ'iy* dalam artian *al-maṣlahah* itu bukan didasarkan atas dugaan (*dhann*) semata, **ketiga**; *al-maṣlahah* itu bersifat *kulliy* artinya *al-maṣlahah* itu bisa diterapkan kepada hal yang meliputi seluruh keal-maṣlahahan orang banyak atau umum.

Teori Maqāṣid al-Syar'iyyah dan al-Maṣlahah al-Mursalah

1. *Maqāṣid al-Syari'at* dan *al-Maṣlahah al-Mursalah* dalam Pandangan Ahli Uṣul Fiqh.

Kerangka berfikir al-Juwaini kelihatannya dikembangkan oleh muridnya, al-Gazalī. Dalam kitabnya *Syifa' al-Ghalil*, al-Gazalī menjelaskan maksud syariat dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munasabat al-maslahiyat* dalam *qiyas* (Al-Ghazali, 1971: 159).

Sementara dalam kitabnya yang lain ia membicarakannya dalam pembahasan *istishlah*. *Al-Maṣlahah al-mursalah*, baginya adalah memelihara maksud *al-Syari'* (pembuat hukum). Kemudian ia perinci *al-maṣlahah al-mursalah* menjadi lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima aspek *al-maṣlahah al-mursalah* ini, menurut al-Gazalī berada pada peringkat yang berbeda, bila ditinjau dari segi tujuannya, yaitu peringkat *darurat*, *hajat* dan *tahsinat*.

Ahli uṣul fiqh lainnya yang membahas secara khusus aspek utama *Maqāṣid al-syari'at* adalah Izzu al-Din ibn Abdi al-Salam dari kalangan mazhab Syafi'i.

Adapun ahli uṣul fiqh yang membahas teori maqāṣid al-syari'at secara khusus, sistematis dan jelas adalah asy-Syatibi dari kalangan mazhab Maliki. Secara tegas dia menyatakan, bahwa tujuan utama Allah mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk *kemaṣlahahan* manusia di dunia dan di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus bermuara pada tujuan hukum tersebut. Sebagaimana ulama sebelumnya ia juga membagi peringkat *al-maṣlahah* menjadi tiga peringkat, yaitu: *daruriyat*, *hajiyyat* dan *tashniyyat*. Yang dimaksud dengan *al-maṣlahah* baginya adalah memelihara lima aspek utama yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (Al-Syatibi, tt.: 4-5).

2. Hakikat *Maqāṣid al-Syari'at* dan *al-Maṣlahah al-Mursalah*

Berdasarkan pernyataan para ahli uṣul fiqh di atas dapat dipahami, bahwa tujuan Allah SWT mensyariatkan hukum-Nya adalah

untuk memelihara al-maṣlahah manusia sekaligus untuk menghindari mafsadat, baik di dunia maupun di akhirat. Berdasarkan penelitian para ahli uṣul fiqh, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan. Kelima unsur pokok tersebut adalah: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Pada hakikatnya, baik kelompok *daruriyyat*, *hajiyyat*, maupun *tahsiniyyat* dimaksudkan untuk memelihara atau mewujudkan kelima pokok seperti disebutkan di atas. Hanya saja peringkat kepentingannya berbeda satu sama lain. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer. Kebutuhan dalam kelompok kedua dapat dikatakan sebagai kebutuhan sekunder. Sedangkan kebutuhan dalam kelompok ketiga bersifat komplementer atau pelengkap.

D. Pemikiran al-Maṣlahah al-Mursalah al-Gazalī dan Implementasinya

1. Pemikiran al-Maṣlahah al-Mursalah al-Gazalī

Pemikiran *al-maṣlahah al-mursalah* al-Gazalī memang merupakan pengembangan dari konsep pemikiran gurunya, Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 1085 M/478 H). Al-Gazalī (997: 420) dalam karyanya *al-Mustaṣfa* menuturkan, pembagian tingkatan *al-maṣlahah al-mursalah* menjadi tiga: *daruriyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyah*. Masing-masing ketiga tingkatan itu harus memiliki tiga yaitu: *daruriyah*, *qath'iyah*, dan *kulliyah*.

Pemikiran al-Gazalī, apabila ditelaah secara seksama ternyata ia pada sebagian pandangannya mendukung *al-maṣlahah al-mursalah* meski tidak didukung oleh nash. Misalnya ketika mengambil contoh membunuh orang

Islam yang dijadikan tameng oleh non-Muslim demi menyelamatkan seluruh umat Muslim.

Menurut Hassan, terdapat tiga pandangan mengenai ketiga sifat yang dikemukakan al-Gazalī di atas. *Pertama*, ulama yang berpendapat bahwa al-Gazalī mensyaratkan adanya kulliy di dalam *al-maṣlahah al-mursalah*. Oleh karena itu, Al-maṣlahah al-mursalah yang tidak memenuhi syarat-syarat kulliy tidak bisa dijadikan hujjah. *Kedua*, ada yang berpendapat bahwa ketiga sifat tersebut bukan merupakan syarat untuk al-maṣlahah al-mursalah, namun keberadaan ketiganya menjadikan hujjah yang kuat. *Ketiga*, adanya ketiga sifat itu hanya untuk melakukan *takhsis* nash-nash syara' (Hassan, 191: 34).

Bertolak dan dasar itu, Hassan menyimpulkan, bahwa al-Gazalī tidak menolak jenis-jenis *al-maṣlahah al-mursalah* yang tidak kulliy. Sebaliknya ia mengakui bahwa *al-maṣlahah al-mursalah* yang tidak kulliy itu masih termasuk dalam lingkup ijtihad. Hanya saja al-Gazalī sendiri memutuskan untuk tidak mengambil Al-maṣlahah al-mursalah yang tidak kulliy. Hal ini menguatkan bahwa al-Gazalī tidak menjadikan kulliy-nya sebagai syarat yang pasti.

2. Al-Maṣlahah Mursalah dalam Wacana al-Gazalī dan Implementasinya

Al-Gazalī menerangkan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai berikut:

“Dalam pengertiannya yang esensial, *al-maṣlahah al-mursalah* merupakan suatu ekspresi untuk mencari sesuatu yang berguna (manfaat) atau menyingkirkan sesuatu yang keji (*madharrat*). Namun ini bukan sesuatu yang kami maksudkan, sebab menarik manfaat dan menolak *madharrat* merupakan

tujuan (*maqāṣid*) penciptaan (*khalq*). Kebaikan (*ṣalah*) dari ciptaan terdapat dalam mewujudkan tujuan-tujuan-Nya (*maqāṣid*). Apa yang kita maksud dengan *al-maṣlahah al-mursalah* adalah pemeliharaan dari *maqṣud* (objek hukum (*syar'*) yang terdiri dari lima hal, yaitu: pemeliharaan agama, hidup, akal, keturunan, dan kekayaan. Apa yang menjamin kelima prinsip (*uṣhul*) itu merupakan *al-maṣlahah al-mursalah* dan kelalaian apa pun dalam pemeliharaan kelima hal tersebut merupakan *mafsadah*, dan kebalikannya adalah *al-maṣlahah al-mursalah*.

Al-Maṣlahah al-mursalah tersebut dibagi ke dalam tiga kategori.

Pertama, *al-maṣlahah al-mursalah* yang mempunyai bukti tekstual dalam melakukan pertimbangannya. Kategori yang pertama ini adalah valid dan dapat dijadikan landasan lagi qiyas. **Kedua**, *al-maṣlahah al-mursalah* yang ditolak oleh bukti tekstual yang mendukungnya atau pun yang bertentangan dengannya. Bentuk yang kedua ini dilarang. Dan kategori **ketiga**, membutuhkan penalaran lebih lanjut.

Kategori kedua al-Gazalī mencontohkan ada sebagian ulama yang memberikan fatwa tentang berpuasa dua bulan yang berturut-turut atas seorang raja yang jimak di siang hari pada bulan ramadhan. Fatwa ulama tersebut tidak memerintahkan mereka untuk memerdekakan budak dengan alasan bahwa mereka mempunyai kecukupan harta. Jika mereka diperintah demikian maka mereka akan mendapat kemudahan.

Al-Maṣlahah al-mursalah dalam kategori ketiga ini diuji dari aspek kekuatannya. Dalam hal ini terdapat tiga tingkatan *al-maṣlahah al-mursalah*,

yaitu: *daruriyyat*, *hajiyyat*, *tahsiniyyat* atau *tazyiniyyat*. Al-Gazalī membuat contoh sebagai berikut: “Jika sebagian orang kafir melindungi dirinya dengan kelompok tawanan muslim, di sisi lain penyerangan pertahanan ini berarti membunuh kaum muslim yang tidak bersalah. Ini adalah sebuah kasus yang tidak didukung oleh bukti tekstual. Jika serangan pihak muslim tidak dilakukan, maka orang-orang kafir maju dan menaklukkan teritorial Islam.

Oleh karena itu, menurut penulis *al-maṣlahah al-mursalah* dari sisi kandungannya, dapat dikategorikan menjadi dua bentuk;

- 1) ada yang bersifat ‘ammah (umum): misalnya, para ulama’ membolehkan membunuh para penyebar bid’ah yang dapat merusak ‘aqidah umat, karena menyangkut kepentingan orang banyak dan begitu juga taubatnya tidak boleh diterima. Hal ini, menurut al- Gazalī orang tersebut tidak boleh dibunuh cukup dipenjara sebagai balasan atas perbuatannya.
- 2) ada yang bersifat khaṣṣah (khusus): misalnya, kemaṣlahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (*mafqud*). Hal ini menurut al-Gazalī seseorang boleh memutuskan hubungannya atau tidak, baik itu dilakukan seorang qadli maupun wali kecuali setelah adanya kejelasan (*bayyinah*) atas hidup atau matinya.

Disamping contoh-contoh yang telah penulis sebutkan diatas, bentuk masalah kontemporer tersebut di antaranya adalah;

a) Bidang Ekonomi (Muamalah)

1. Jual beli melalui hand phone atau alat elektronik

Maka yang menjadi pertanyaan adalah bagaimana hukum jual beli melalui alat elektronik tersebut dan bagaimana menurut landasan teori *al-maṣlahah al-mursalahnya*. Bahwa disini penulis menanggapi terhadap jual-beli (*bai'*) yang dilakukan melalui alat elektronik tersebut dibolehkan dan tetap sah, sepanjang kedua pihak sebelumnya telah melihat barang yang diperjualbelikan (*mabi'*) atau telah dijelaskan sifat dan jenisnya serta memenuhi syarat dan rukun jual beli.

2. Jual-beli hewan yang menjijikkan (ulat, cacing dan sejenisnya)

Hal ini, penulis menanggapi kebolehan atas jual-beli hewan yang dalam kategori hina/ menjijikkan itu, pasalnya ada unsur manfaatnya yakni manfaat tersebut di pergunakan sepanjang kebaikan (*maṣlahah tahsiniyyat*) karena pada dasarnya semua citaan adalah untuk diambil kebaikan dalam kehidupan.

b) Bidang Politik

1. Hukuman bagi pejabat/pemerintah yang korupsi

Demi kemashlahatan yang bersifat universal (*maṣlahah kulliyah*) karena ini menyangkut kekayaan negara, kemakmuran dan kesejahteraan rakyat bersama, maka hukuman yang patut dipertimbangkan adalah dari hukuman penjara, potong tangan sampai pada hukuman mati (tentunya melihat jumlah kapasitas nominal yang dikorupsi). Di samping diminta untuk mengembalikan uang tersebut kepada negara.

2. Hukuman bagi teroris

Hemat penulis, hal tersebut jelas haram hukumnya dan tidak dibenarkan baik dari segi hukum agama maupun hukum negara, karena pada pangkalnya akan merusak keamanan NKRI maupun bisa menimbulkan matinya orang-orang yang benar-benar tidak berdosa. Dan ini akan membawa bahaya (*madlarat*) yang lebih besar terhadap aspek dasar mashlahat yang lima (*maṣlahah al-khamsah*) yakni agama, keturunan, jiwa, kehidupan, kekayaan. Maka, sebagai hukuman bagi pelakunya adalah hukuman mati.

c) Sosial Budaya

1. Sadap telpon

Hal ini penulis menyikapi kebolehan atas penyadapan oleh pihak tertentu tetapi dalam rangka untuk *amar ma'ruf nahi munkar*. Hal ini sesuai dengan *maṣlahah hajiyyat* karena ada unsur kebutuhan *amar ma'ruf nahi munkar* tersebut.

2. Penggusuran tanah rakyat

Hemat penulis; hukum penggusuran lahan atau tanah oleh pemerintah demi kepentingan umum itu dibolehkan sepanjang manfaat itu benar-benar jelas adanya dan dengan penggantian rugi yang sesuai tanpa merugikan masyarakat. Hal ini sesuai prinsip maṣlahah yang bersifat kulliyat (*maṣlahah 'ammah*).

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asnawi, Jamal al-Din, *Thabaqat al-Syafi'iyah*, (ed), 'Abdullah al-Jiburi, Baghdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971.
- Al-Darimi, Fathi, *al-Manahij al-Ushuliyat fi al-Ijtihad bi al-Ra'yi fi al-Tasyri' al-Islami*, Damaskus: al-Syirkat al-Muttahidat, 1985.
- Al-Gazalī, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad, *al-Munqid min al-Dhalal*, dalam edisi 'Abd. Al-Halim Mahmud, *Qadhiyyat al-Tasawwuf*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- _____, *al-Mustaśfa fi 'Ulūm al-Fiqh*, Jilid I&II, Kairo: al-Amiriyah, 1322 H.
- _____, *Syifa' al-Ghalil fi Bayani al-Syibh wa al-Musykil wa Masalikil Ta'lil*, Baghdad: Mathba'at Irsyad, 1971.
- Al-Hanbali, Ibn al-'Imad, *Syadzar at al-Dzahab fi Akhbar man Dzahab*, Juz III, Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1931.
- Al-Qarafi, *Syarhu Tanqih al-Furshul fi Ikhtishar al-Manshul fi al-Uşul*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Al-Qardhawi, Yusuf, *Imam al-Gazalī bayna Madihi wa Naqadihi*, Mesir: Dar al-Wafa', 1988 M/1408 H.
- _____, Yusuf, *Pro-Kontra Pemikiran al-Gazalī*, Surabaya: Risalah Gusti, 1997.
- Al-Syahrastani, Muhammad Ibn 'Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Garnathi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, editor Abdullah Darraz, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1994 M/ 1415 H.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Cet. II, Beirut: Dar al-Fikr al-Mua'shir, 1988 M/ 1418 H.
- Anshari, A. Hafizh AZ. *at.al.*, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2, Jakarta: Ichtir Baru Van Hoeve, 1994.
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, Terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1997.
- Basil, Victor Said, *Manhaj al-Bahts 'an Ma'rifah 'Inda al-Gazalī*, Beirut Dar al-Kitab al-Lubnani, t.th.
- Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhr al-Gazalī*, Cet. III; Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971.
- Gharbal, Muhammad Syafiq, *al-Mausu'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah*, New York: The Living Press, 1960.
- Husain, Hasan Ibrahim, *Tarikh Islam*, Jilid IV, Kairo: Maktabah Nahdhah al-Mishriyyah, 1967.
- Kurniawan, Irwan, dalam Pengantar: *Keagungan Salat*, Bandung: Rosda Karya, 1998.
- Ma'luf, Luwis, *al-Munjid fi al-Lughat*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Maqdisi, George, *The Rise of Colleges: Institution of Learning in Islam and the West*, Edinburg: Edinburg University Press, 1981.

- McCarthy, R.J., *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Gazalī is al-Munqidz min al-Dhalal and Other Relevant Work of al-Gazalī*, Boston: t.p., 1980.
- Montgomery, W. Watt, *Islamic Theology and Philosophy*, (Terj.) Umar Basalim, Jakarta: P3M., 1987.
- _____, W. Watt., *Muslim Intellectual: A Study of al-Gazalī*, Edinburgh: Edinburg University Press, 1963.
- Muhammad, Afif, *Islam Mazhab Masa Depan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Nasution, Harun, *Dasar Pemikiran Pembaharuan dalam Islam*, Dalam M. Yunan Yusuf et.al (Ed) *Cita dan Citra Muhammadiyah*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.
- Rozak, Jeje Abdul, *Politik Kenegaraan: Pemikiran-Pemikiran al-Gazalī dan Ibnu Tamiyyah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1999.
- Sharma, Arvind, “*The Spiritual Biography of al-Gazalī*”, dalam “*Studies in Islam*”, Vol IX, 1972.
- Smith, Margaret, *al-Gazalī The Mystic*, London: Luzac, 1994.
- Subki, *Thabaqat al-Syafi’iyyah al-Kubra*, 1V, Kairo: Maktabah al-Misriyah, 1906.
- Thaha, Ahmadi, “Kata Pengantar dalam *Nasihat Bagi Para Penguasa*”, Bandung: Mizan, 1994.
- Utsman, Abd. Karim, *Syarah al-Gazalī*, Damaskus : Dar al-Fikr, t.th.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Uşul Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikri, 1958, (edisi Indonesia terjemahan Saifullah Ma’shum dkk., *Ushul Fiqh*, Cet. IX, Jakarta: Pustaka al-Firdaus, 2005.

Endnote

ⁱ Nama lengkapnya, *Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad al-Gazalī*, kemudian dalam dunia Islam dikenal dengan nama *Imam al-Gazalī*, atau lebih populernya dengan sebutan *al-Gazalī* karena orang tuanya pemintal wol, berkebangsaan Persia asli, lahir pada tahun 450 H./1058M. di Thus (sekarang dekat Meshed), sebuah kota kecil di Khurasan (sekarang Iran), al-Gazalī wafat di Nazran pada tahun 505H./1111M. Tentang biografi al-Gazalī dapat dilihat antara lain: Sulaiman Dunya, *al-Haqiqah fi Nazhr al-Gazalī*, Cet. III; Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971. Abd. Karim Utsman, Sarah al-Gazalī, Demaskus: Dar al-Fikr, t.t. Victor Said Basil, *Manhaj al-Bahts 'an Ma'rifah 'Inda al-Gazalī*, Beirut Dar al-Kitab al-Lubnani, t.t.

ⁱⁱ Masa al-Gazalī adalah masa yang ditandai dengan adanya konflik antara ahli fiqh dengan ahli tasawuf. Masing-masing mengklaim bahwa aliran dan mazhabnya yang paling benar, sedangkan selainnya salah. Kelompok pertama menyebut dirinya sebagai *ahl al-ḥawāhir*, yang memandang keabsahan ibadah ditentukan oleh performansi lahir, karenanya cara pendekatannya cenderung normatif-formalistik. Sedangkan kelompok kedua menamakan dirinya sebagai *ahl al-bawāḥin* yang menekankan pada nilai moralitas. Pada perkembangan selanjutnya, kelompok pertama yang diwakili para *fuqaha* lebih mengurus hal-hal yang lahiriah, tanpa peduli terhadap pesan-pesan moral yang terkandung dalam hukum-hukum yang diterapkannya. Sikap seperti ini pada gilirannya mendapat respon yang sama ekstrimnya dari kelompok kedua, kaum moralis (sufistik) yang memberi tekanan tinggi terhadap aspek moral, seraya mengabaikan aspek lahiriah. Pada tingkat seperti ini, menurut Afif Muhammad, baik ahli hakikat (*baṭiniyah*) maupun ahli syariat (*ḥāhiriyyah*) adalah sama gilanya. Lihat Afif Muhammad (1998: 77). Lihat juga dalam kitab *al-Munqid min al-Dhalal*, al-Gazalī tidak memperhatikan kritiknya terhadap fiqh Islam seperti yang dilakukan terhadap ilmu kalam, filsafat dan aliran kebatinan. Sebab, di bagian lain, al-Gazalī tetap mengakui pentingnya logika dan epistemologi (bagian dari filsafat) dalam pemahaman serta penjabaran ajaran-ajaran agama. Bahkan, dalam *al-Mustaṣfa fi 'Ulūm al-Fiqh*, sebuah kitab tentang kajian hukum, al-Gazalī menggunakan epistemologi filsafat, yakni burhani untuk melandingskan doktrin dan gagasannya.

ⁱⁱⁱ Penjelasan yang memadai untuk tokoh ini dapat dibaca dalam Ibn al-'Imad al-Hanbali, *Syadzar at al-Dzahab fi Akhbar man Dzahab*, Juz III, (Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1931), 354.

^{iv} Namun demikian, tidak semua pendapat bisa disebut aliran. Menurut al-Syahrastānī, ada 4 pedoman atau dasar sebuah pemikiran bisa dikategorikan sebagai aliran; (1) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan dan tauhid, (2) tentang keadilan dan takdir, (3) tentang janji dan ancaman, (4) tentang akal, risalah dan amanah.

^v Al-Ghazālī sendiri, berdasarkan cara masing-masing golongan dalam upaya mencari kebenaran, mengelompokkan mereka dalam 4 kategori besar: ahli teologi, filosof, kebatinan dan tasawuf.

^{vi} Dikatakan Bathiniyah, karena kelompok ini memandang Imam sebagai orang yang maksum. Apa pun yang dilakukan oleh Imam, meskipun salah, tidak boleh dianggap sebagai suatu kesalahan. Imam mengetahui makna lahir dan batin ajaran Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW. Boleh jadi, sesuatu yang dianggap salah oleh orang awam, bukan suatu kesalahan bagi Imam, karena Imam melakukan takwil dengan makna tersirat (makna batin) yang diketahuinya melalui pengajaran Nabi SAW. Lihat Muhammad Ibn 'Abd al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.tp), hlm. 192; lihat juga Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah*, hlm. 117.

^{vii} Ta'wil dalam usul fiqh dirumuskan sebagai “*Mengeluarkan lafadz dari makna zhahirnya kepada makna lain yang memungkinkan, di mana makna tersebut tidak termasuk makna zhahirnya*”.

^{viii} Contoh Ta'wil menurut Fathi al-Darimi ta'wil Umar ibn Khattab terhadap ayat ghanimat, lihat op.cit., h. 165-175.

^{ix} المصلحة واحدة المصالح مأخوذة من الصلاح ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد. (المنجد: مادة "صلاح" ص: 432).

أنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة وإجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم الكتاب والسنة والإجماع وكانت من الصالح الغربية التي لا تلائم نصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة وحعت إلى حفظ قصود شرعي علم كون مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارج من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياس بل مصلحة مرسله