

**PEMIKIRAN USHUL FIKIH AL-GHAZÂLÎ TENTANG AL-MASLAHAH  
AL-MURSALAH (Studi Eksplorasi terhadap Kitab *al-Mustashfâ min 'Ilmi  
al-Ushûl* Karya Al-Ghazâlî)**

**Zainal Azwar**

Lecturer of Syari'ah Faculty at IAIN Imam Bonjol Padang  
Jl. Prof. Mahmud Yunus Lubuk Lintah Kota Padang, Sumatera Barat 25153  
Email: zainal78datuak@yahoo.co.id

***Abstract***

Imam al-Ghazali is one of the Shafi'i's ushul fiqh figures. As a scholar of fiqh Shafi'i fiqh, in substance, he has thought of usul fiqh which is in line with the thinking of fiqh imam, al-Shafi'i. However, in some aspects, he just has a different view, even opposite sect priest; as among about the hujjah of al-Maslahah al-mursalah as a proposition of law. So in this article, will be discussed in depth of thought usul fiqh al-Ghazali about al-Maslahah al-mursalah. The main question that will be answered in this paper is how to shape the thinking of usul fiqh al-Ghazali about al-Maslahah al-mursalah? To find the answer, the authors conducted in-depth study of the book of al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushul Al-Ghazali's works and other books as sources of supporting data. After reviewing critically and analytically, it can be concluded that according to Al-Ghazali, al Maslahah al mursalah can be used as proof to the requirements of the following requirements; 1. Al Maslahah it in line with the types of actions Personality / establishment of Islamic law. 2. Al Maslahah it should be al maslahah al Daruriyah or hajjiah who occupies a position dharuriyah.

**Keyword:** al-Maslahah al-Mursalah, Imam Al-Ghazali, Ushul Fiqh.

***Abstrak***

Imam al-Ghazali adalah salah satu tokoh Syafi'i ushul fiqh. Sebagai seorang sarjana fiqh Syafi'i fiqh, secara substansi, dia telah memikirkan ushul fiqh yang sejalan dengan pemikiran imam fiqh al-Syafi'i. Namun, dalam beberapa aspek, ia hanya memiliki pandangan yang berbeda, bahkan berlawanan imam mazhab; sebagai salah tentang hujjah al-Maslahah al-mursalah sebagai dalil hukum. Jadi dalam artikel ini, akan dibahas secara mendalam pemikiran ushul fiqh al-Ghazali tentang al-Maslahah al-mursalah. Pertanyaan utama yang akan dijawab dalam makalah ini adalah bagaimana bentuk pemikiran ushul fiqh al-Ghazali tentang al-Maslahah al-mursalah? Untuk menemukan jawabannya, penulis melakukan penelitian secara mendalam tentang kitab al-Mustashfâ min 'karya Ilmi al-Ushul Al-Ghazali dan buku lainnya sebagai sumber data pendukung. Setelah meninjau secara kritis dan analitis, dapat disimpulkan bahwa menurut Al-Ghazali: 1. al Maslahah al mursalah dapat digunakan sebagai bukti untuk persyaratan persyaratan sebagai berikut. Al Maslahah itu sejalan dengan jenis tindakan syara' pembentukan hukum Islam. 2. Al Maslahah itu harus al maslahah al Daruriyyat al Hajjah yang menempati posisi dharuriyat.

**Kata Kunci:** al-Maslahah al-Mursalah, Imam Al-Ghazali, Ushul Fiqh

## PENDAHULUAN

Salah seorang tokoh, bermazhab Al Syâfi'î, yang memiliki kontribusi besar terhadap perkembangan ushul fikih aliran ini adalah Abû Hamîd Muhammad Al Ghazâlî. Sebagai seorang tokoh mazhab Al Syâfi'î, yang secara terang-terangan menyatakan dirinya mengikuti pemikiran Al Syâfi'î dalam bidang ushul fikih, selayaknya pemikiran ushul fikih beliau tentu tidak akan jauh berbeda dengan imam yang diikutinya yaitu Al Syâfi'î. Namun kenyataannya, sebagaimana ditemukan dalam karyanya sendiri dan karya-karya ulama lain yang menukil pendapat beliau, banyak pemikiran beliau dalam bidang ushul fikih justru berbeda dengan pemikiran imam Al Syâfi'î.

Di antara bentuk perbedaan pemikiran Al Ghazâlî dalam bidang ushul fikih dengan Imam Al Syâfi'î adalah tentang *al-Maslahah al-Mursalah*. Al-Ghazâlî dapat dinilai sebagai tokoh usul fikih mazhab Syafi'i yang paling banyak berbicara dan menaruh perhatian terhadap *al-Maslahah al-Mursalah*. Dengan demikian, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa apa yang dibicarakan Al-Ghazâlî tentang *al-Maslahah al-Mursalah* tersebut (khususnya yang terdapat pada kitab *al Mustashfa*) belum pernah diungkap oleh para pendahulunya. Bagaimana bentuk pemikiran Al-Ghazâlî tentang *al-Maslahah al-Mursalah*, maka tulisan ini akan mencoba mengeksplorasi dari kitab *al Mustashfa* karya Al-Ghazâlî sendiri.

## BIOGRAFI AL GHAZÂLÎ

### Pendidikan dan Perjalanan Ilmiah al-Ghazali

Perjalanan Imam Al Ghazâlî dalam menimba ilmu, dimulai di daerah kelahirannya. Guru yang pertama bagi beliau tidak lain adalah ayah beliau sendiri yang bernama Muhammad. Kepada ayahnya, beliau belajar al Quran dan dasar-dasar ilmu keagamaan yang lain. Meskipun seorang pemintal wol dan miskin namun ayahnya adalah seorang yang shalih dan gemar menuntut ilmu.

Setelah ayahnya wafat, pendidikannya dilanjutkan dengan seorang sufi yang alim bernama Ahmad Ibnu Muhammad al Râzikânî, teman dekat ayahnya sendiri. Sufi ini diserahi amanah oleh ayah Al Ghazâlî sebelum wafat untuk memelihara dan mendidik Al Ghazâlî dan adiknya dengan sedikit harta peninggalan ayahnya. Sufi inipun menjalankan amanah itu setelah ayah Al Ghazâlî dipanggil oleh sang Khalik. Dengan demikian, Al Ghazâlî dan adiknya tinggal sekaligus menuntut ilmu kepada sang sufi dengan mempelajari ilmu fikih, riwayat hidup para wali, dan kehidupan spiritualnya. Selain itu Al Ghazâlî juga belajar syair-syair tentang cinta kepada Tuhan serta menghafal al Qur'an dan Sunnah. Setelah lebih kurang tujuh tahun tinggal bersama sang sufi dan menuntut ilmu darinya, harta peninggalan sang ayah sebagai bekal hidup bersama adiknya telah habis. Sementara Ahmad Ibnu Muhammad al Râzikânî juga tidak mampu menanggung biaya hidup mereka berdua disebabkan ia sendiri hidup dalam keadaan fakir dan miskin. Oleh karena itu, dengan berat hati, sang sufi tadi meminta maaf dan mengarahkan Al Ghazâlî bersama

adiknya untuk melanjutkan pendidikan di sekolah yang dibiayai, termasuk kebutuhan makan sehari-hari, dan diasramakan. Berikut kutipan ucapan Ahmad Ibnu Muhammad al Râzikânî kepada Al Ghazâlî dan anaknya;

فقال لهما : إعلما أي قد أنفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة كأنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما<sup>1</sup>

Artinya: “Ahmad Ibnu Muhammad al Râzikânî berkata kepada Al Ghazâlî dan anaknya: Ketahuilah oleh kalian berdua, saya telah membelanjakan untuk kalian dari harta kalian. Saya seorang fakir dan miskin yang tidak memiliki harta. Saya menganjurkan kalian berdua untuk masuk ke madrasah seolah-olah sebagai penuntut ilmu. Sehingga memperoleh makanan yang dapat membantu kalian berdua”.

Lalu keduanya melaksanakan anjuran tersebut. Kemudian berangkat ke Jurjân di Madzardâran untuk menimba ilmu dari Imam Abû Nashr Al Ismâ’îlî al Jurjânî<sup>2</sup> (w. 477 H/1014 M) dan ketika itu Al Ghazâlî belum berumur lima belas tahun.<sup>3</sup> Pada waktu itu Al Ghazâlî sudah mulai menulis karya ilmiah dalam bentuk *al Ta’lîqah*.<sup>4</sup> Dan inilah yang menjadi sebab kebahagiaan dan ketinggian derajat mereka. Demikianlah diceritakan oleh Al Ghazâlî, hingga beliau berkata;

طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله<sup>5</sup>

Artinya: “Kami menuntut ilmu bukan karena Allah SWT, akan tetapi ilmu itu enggan (datang) kecuali hanya dituntut karena Allah SWT.”

Setelah belajar selama lebih kurang tiga tahun bersama Imam Abû Nashr Al Ismâ’îlî al Jurjânî (w. 477 H/1014 M), tepatnya ketika ia berusia tujuh belas tahun, ia kembali ke negeri asalnya, Thûs. Dalam perjalanan pulang menuju kota Thûs, terjadi sebuah peristiwa yang tak pernah terlupakan oleh Al Ghazâlî, yaitu ia disergap oleh kawanan perampok dan mengambil tas Al Ghazâlî yang hanya berisi buku-buku catatan pelajaran yang ia peroleh dari gurunya di sekolah. Ia sangat merasa kehilangan barang berharga itu, kemudian mengejar para perampok tersebut dan meminta agar buku-buku catatannya itu dikembalikan. Namun kawanan perampok itu menertawakannya dengan mengatakan bahwa ilmu Al Ghazâlî telah lenyap seiring dengan hilangnya buku-buku catatannya, bagaimana mungkin akan menjadi seorang ilmuan kalau ilmunya hanya melekat dalam

<sup>1</sup> Al Subkî, *Thabaqât al Syâfi’iyyati al Kubrâ*, (Beirut: Dâr Ihyâ’ al Kutub al ‘Arabiyyah, t.th), Juz 6

<sup>2</sup> Nama lengkapnya adalah Ismail ibn Mas’adah Ibn Isma’il Ibn Ahmad Ibn Ibrahim Ibn Isma’il. Lihat Mustafa Abu Sway, *Al Ghazzaliyy; A Study in Islamic Epistemology*, (Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996), hal. 17 (bagian catatan kaki)

<sup>3</sup> Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study In Islamic Philosophies of Science*, Terjemahan Purwanto, (Bandung: Mizan, 1998), Cet. Ke-3, hal. 181

<sup>4</sup> Buku-buku catatan yang memuat pelajaran-pelajaran yang ia terima dari gurunya Abû Nashr Al Ismâ’îlî al Jurjânî.

<sup>5</sup> *Ibid.*,

catatan. Ejekkan para kawanan perampok ini membuat dirinya termotivasi untuk belajar sungguh-sungguh dan rajin menghafal pelajaran dalam ingatannya. Pada waktu buku-buku catatannya telah kembali ke tangannya, maka ia segera menghafal semua pelajaran yang ada di dalamnya sehingga dalam waktu yang tidak lama ia mampu menghafal pelajaran tersebut seluruhnya.

Pada usia sekitar dua puluh tahun, tepatnya pada tahun 470 H, Al Ghazâlî berangkat ke Nîsâbûr dan berguru kepada seorang ulama besar bermazhab al Syâfi'î yaitu imam Al Haramain Abû Al Ma'âlî Al Juwainî (419-478 H). Beliau berguru kepada Imam Al Haramain Al Juwainî (419-478 H) dengan penuh kesungguhan. Sehingga berhasil menguasai dengan sangat baik fikih mazhab Syafi'i dan fikih yang memuat perbedaan pendapat para ulama, ilmu perdebatan, *ushûluddîn*, usul fikih, mantik, hikmah dan filsafat. Beliau juga mampu memahami perkataan para ahli ilmu tersebut dan berdebat dengan orang yang berselisih pendapat dengannya.

Al Ghazâlî belajar banyak bidang ilmu dari tokoh ini, diantaranya ilmu *kalâm* yang memainkan banyak peranan dalam pemilsafatan *kalâm* Asy'ariyyah. Pemilsafatan ini mempengaruhi visi dan perlakuan Al Ghazâlî terhadap *kalâm* sebagai suatu disiplin ilmu. Al Ghazâlî juga dilaporkan bahwa ia diperkenalkan Imam al Haramain al Juwainî (419-478 H) pada studi filsafat, termasuk logika dan filsafat alam. Karena Imam Al Haramain Al Juwainî (419-478 H) adalah seorang teolog, bukan filosof, maka ia menanamkan pengetahuan tentang filsafat melalui disiplin *kalâm*. Pengetahuan inilah yang kelak melandasi formulasi-formulasi *kalâm*-nya.

Beliau menimba ilmu kepada Imam Al Haramain Al Juwainî (419-478 H) selama lebih kurang delapan tahun, sampai Imam Al Haramain Al Juwainî wafat pada tahun 478 H/1085 M. Berkat ketekunan dan kerajinan yang luar biasa dan kecerdasan yang tinggi, maka dalam waktu yang tidak lama dia menjadi ulama besar dalam mazhab Syafi'iyah dan dalam aliran *Kalâm* Asy'ariyah. Dia dikagumi oleh gurunya, Imam Al Haramain Al Juwainî, dan juga oleh para ulama' pada umumnya. Beliau diangkat menjadi asisten yang senantiasa mendampingi sang guru dalam mengajar pada Universitas Nizhâmiyah di Nîsâbûr. Bahkan gurunya, Imam Al Haramain Al Juwainî, mengakui kecerdasan dan kedalaman ilmu Al Ghazâlî dengan mengatakan;

الغزالي بحر مغرق<sup>6</sup>

Artinya: "Al Ghazâlî itu adalah samudera luas yang menenggelamkan".

Pada waktu itu, Nîsâbûr adalah pusat studi di Timur Tengah. Kota ini dikenal sebagai tempat lahir dan berdirinya banyak Madrasah. Di Nîsâbûr terdapat beberapa Madrasah yang muncul sebelum masa Al Ghazâlî. Madrasah-madrasah itu antara lain: Madrasah Miyan Dahiya, Madrasah Abî al Hasan 'Ali al Sibghî, dan Madrasah Abî Ishaq al Isfarâini.

---

<sup>6</sup> Ucapan Imam al Haramain al Juwainî ini banyak dikutip oleh para penulis sejarah, baik klasik maupun kontemporer. Diantaranya lihat Al Dzahabî,., hal. 336

Sedangkan pada masa Al Ghazâlî sendiri, terdapat dua Madrasah paling terkenal yaitu Madrasah Nizhâmiyah di Nîsâbûr dan Madrasah Nizhâmiyah di Baghdâd.

Ketika berguru kepada Imam al Haramain al Juwainî (419-478 H) ini pula Al Ghazâlî menyusun tulisan berupa rangkuman catatan-catatan beliau tentang pelajaran usul fikih yang diterimanya dari gurunya, yang membuat kagum guru beliau, yaitu Imam al Haramain al Juwainî (419-478 H). Karyanya itu dikenal dengan *al Mankhûl min Ta'liqât al Ushûl* yang membahas metodologi dan teori hukum. Kitab ini termasuk salah satu mutiara karya Al Ghazâlî dalam bidang usul fikih yang bisa dijumpai dan dinikmati sampai saat ini.<sup>7</sup>

Setelah Imam al Haramain al Juwainî wafat pada tahun 478 H/1085 M, Al Ghazâlî meninggalkan Nîsâbûr menuju Mu'askar untuk memenuhi undangan Perdana Menteri Nizhâm al Mulk,<sup>8</sup> pendiri Madrasah Nizhâmiyah. Di sini Al Ghazâlî menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang rutin diadakan di istana Nizhâm al Mulk. Melalui forum inilah kemasyhurannya menjadi makin luas. Dengan ketinggian ilmu filsafat, kekayaan ilmu pengetahuan, kelincahan lidah serta argumentasinya, Perdana Menteri Nizhâm al Mulk benar-benar kagum melihat kepandaian beliau, kemudian mengangkatnya sebagai guru besar di Madrasah Nizhâmiyah di Baghdâd pada tahun 484 H/1091 M.<sup>9</sup>

Di Madrasah Nizhâmiyah Baghdâd, beliau memberikan kuliah teologi dan fikih. Tiga ratusan tokoh ulama tekun mengikuti kuliahnya, termasuk di antaranya beberapa pemuka mazhab Hanbali, seperti Ibn 'Aqîl dan Abû al Khathâb. Hal ini menjadi sesuatu yang sangat langka karena permusuhan antar mazhab yang sangat meruncing pada masa itu. Jadi tidak heran jika nama Al Ghazâlî terkenal di wilayah Irak bahkan mengalahkan kepopuleran para penguasa dan para panglima. Al Ghazâlî hadir dengan membawa perbaikan yang sangat besar. Ia memiliki karisma yang sangat besar, semua orang kagum akan perkataannya yang bagus, lisannya yang fasih, ilmunya yang mendalam, dan sikapnya yang lembut. Al Ghazâlî memberi kuliah di Madrasah Nizhâmiyah selama 4 tahun (484 H/1091 M - 488 H/1095 M). Dalam pelajarannya ia memperjuangkan pendapat yang mengatakan bahwa meluaskan ilmu pengetahuan adalah tujuan dari pendidikan dan menekankan perlunya merangsang kesadaran moral mahasiswa.

---

<sup>7</sup> Terjadi perbedaan pendapat para ahli sejarah tentang waktu ia menulis kitab *al Mankhûl min Ta'liqât al Ushûl*. Ada yang mengatakan pada waktu gurunya, Imam al Haramain al Juwainî, masih hidup namun ada yang berpendapat setelah gurunya wafat. Pendapat yang kedua lebih banyak diperpegangi oleh para pakar dengan alasan diantaranya adanya riwayat tentang pengakuan keta'ajuban Imam al Haramain al Juwainî terhadap karya Al Ghazâlî tersebut ketika dihadapkan kepadanya, dan alasan yang mengatakan bahwa kalau setelah gurunya wafat, Al Ghazâlî telah berangkat ke Ma'askar dan bergabung dalam majelis ilmu Nizâm al Mulk. Lihat Al Dzahabî, hal. 335, George F. Hourani, *The Chronology Of Ghazali's Writings*, Jurnal, University of Michigan, hal. 226 dan M. Bouyges, *Essai de Chronologie des Oeuvres de Al Ghazali*, (Beyrouth: Imprimerie Chatholique, 1959), hal. 8-9

<sup>8</sup> Nama lengkapnya adalah al Hasan bin 'Alî al Thûsî yang diberi gelar dengan Qawwâm al Dîn (408-485 H). Shâlih Ahmad al Syâmmî, hal. 21 (bagian catatan kaki).

<sup>9</sup> Ibn Katsîr, dan Rusli Kamaruddin, *Politics in The Works of al Ghazali*, (UKM Malaysia: Jurnal Intellectual Discourse, Volume 12 No. 2, 2004), hal. 113

Di sela-sela kegiatan mengajarnya, Al Ghazâlî juga mempelajari filsafat secara mendalam. Dalam tempo yang singkat dia sudah bisa menguasai segala aspek filsafat Yunani, terutama yang diolah oleh para filosof Islam, seperti Al Farâbî dan Ibn Sina. Penguasaan Al Ghazâlî terhadap filsafat dibuktikan dalam karyanya yang berjudul *Maqâshid al Falâsifah*. Selama periode kehidupannya tersebut Al Ghazâlî menimba dan mendalami berbagai macam ilmu. Dia mempelajari ilmu-ilmu tersebut barangkali untuk menghilangkan keraguannya yang muncul sejak dia mengajar. Tetapi, ternyata ilmu-ilmu itu (diantaranya teologi, filsafat, dan tasawuf) tidak memberinya ketenangan jiwa. Kegelisahan jiwanya justru makin menggelora sampai membuatnya tertimpa krisis psikis yang kronis.

Secara khusus, krisis ini merupakan krisis dalam menetapkan hubungan yang tepat antara akal dan intuisi intelektual. Sebagai seorang pelajar muda, Al Ghazâlî telah dibingungkan oleh pertentangan antara kehandalan akal di satu pihak, sebagaimana dalam teologi dan Filsafat, dan kehandalan pengalaman suprarasional di pihak lain, sebagaimana dalam tasawuf dan *Ta'limiyyah*. Sesungguhnya, ia pun tiba pada keraguan akan kehandalan data indriawi (*hissiyât*) dan data rasional dari kategori kebenaran-kebenaran yang "self-evident" atau membuktikan sendiri (*dharûriyyât*). Ia menyatakan bahwa ia terbebas dari krisis itu bukan melalui argumen rasional atau bukti arasional, melainkan sebagai akibat dari Cahaya (*Nûr*) yang disusupkan Tuhan ke dalam dadanya. Jadi, Al Ghazâlî menerima kehandalan data rasional berkategori *dharûriyyât*. Tetapi, dia membenarkan bahwa intuisi intelektual bersifat superior terhadap akal. Al Ghazâlî pun menyimpulkan bahwa keempat golongan tersebut merupakan golongan pencari kebenaran.<sup>10</sup>

Krisis pertama ini terjadi ketika Al Ghazâlî masih tinggal di *Nîsâbûr*. Pada saat ini, ia semakin mengintensifkan dirinya untuk melakukan studi komparasi terhadap semua kelompok tersebut, dengan memanfaatkan semua kemungkinan dan kesempatan yang terbuka baginya untuk mengejar kepastian yang lebih tinggi, meskipun pada saat itu telah dapat "dideteksi" dengan adanya simpati dan kecenderungan khusus pada dirinya ke arah Sufisme. Perkenalan Al Ghazâlî dengan metodologi Sufi, membuatnya sadar akan kepastian kebenaran yang lebih tinggi. Pada masa krisis intelektualnya, hanya ia yakin pada kepastian tertentu dalam pengertian '*Ilmu al Yaqîn*'. Setelah krisis, sebagai akibat dari cahaya intuisi intelektual yang diterimanya dari "langit", kepastian itu diangkat ke tingkat '*ainu al Yaqîn*'. Kepastian yang baru ditemukan ini, bukan merupakan akhir dari pencarian intelektual dan spiritualnya. Sebab, ia merindukan pengalaman mistik kaum Sufi. Ia lalu mengikuti praktek-praktek spiritual mereka, meskipun tanpa berhasil memperoleh pengalaman (*furitional experince*). Al Ghazâlî mengatakan bahwa ia telah menguasai doktrin Sufisme, baik lewat tulisan para sufi melalui Al Muhâsibî (w. 837 H), Al Junayd (w. 854 H) dan Al Bustâmî (w. 875 H) maupun melalui pengajaran-pengajaran lisan.

---

<sup>10</sup> Ini dikupas Al Ghazâlî secara khusus dalam judul *Al Qawl fi Asnâf at Thâlibîn* (penjelasan mengenai Kelompok-kelompok Pencari Kebenaran) dalam *Al Munqiz*..., hal. 33-35.

Al Ghazâlî berkeyakinan bahwa “Sufi adalah para penguasa keadaan dan bukan pemasok kata-kata”.<sup>11</sup> Ia menyadari ada perbedaan besar antara pengetahuan teoritis dan “pengetahuan yang disadari”. Baginya, satu-satunya cara mencapai kepastian dan kenikmatan dalam kehidupan nanti, hanya terletak di jalan kaum Sufi. Untuk itu, menurutnya, diperlukan peniadaan segala macam bentuk penyakit hati, seperti kesombongan, keterikatan pada dunia, dan sebagainya. dan dihiasi dengan mengingat Tuhan secara terus-menerus. Hal ini menggiring Al Ghazâlî merefleksikan keadaan dirinya sendiri. Selama enam bulan ia tidak putus-putusnya terombang-ambing di antara dorongan untuk memenuhi kehendak-kehendak duniawi dan dorongan untuk memenuhi urusan-urusan setelah mati. Inilah krisis kepribadian Al Ghazâlî kedua yang bersifat spiritual.

Krisis yang kedua ini ternyata jauh lebih serius ketimbang yang pertama, karena menyangkut suatu keputusan untuk melepaskan satu jenis kehidupan demi kehidupan lainnya, yang secara esensial bertentangan dengan sebelumnya. Krisis ini mempengaruhi kesehatan emosional dan fisiknya, yang mengakibatkan terganggunya berbicara hingga menghalangi aktivitas mengajarnya. Fisiknya begitu lemah sehingga para dokter tidak sanggup menanganinya. Namun oleh Al Ghazâlî sendiri, dipahami dan diyakini bahwa Tuhanlah yang akan membebaskannya dari penyakit yang dideritanya itu.

Maka pada bulan Dzulkaidah tahun 488 H/1095 M, sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, Al Ghazâlî mengundurkan diri dari Madrasah Nizhâmiyah dan mengangkat saudara kandungnya, Ahmad, sebagai penggantinya, serta meninggalkan Baghdâd dengan dalih hendak menunaikan haji ke Mekah. Tetapi kepergiannya ini adalah menyimpan suatu kepura-puraan, karena tujuan sebenarnya adalah untuk meninggalkan karirnya sebagai ahli ilmu hukum, teolog dan “dosen universitas”, agar dapat mengabdikan kepada Tuhan secara lebih sempurna sebagai seorang sufi. Al Ghazâlî meninggalkan keluarga dan jabatan yang dipangkunya berikutan dengan kemewahan hidupnya, untuk hidup sebagai seorang Sufi yang fakir dan zuhud terhadap dunia. Proses hidup secara aksetis dan kontemplatif ini berjalan hingga masa sekitar sepuluh tahun.

Adapun rute perjalanan dan pengembaraan Al Ghazâlî, sebagaimana diinformasikan Al Subkî (727-771 H),<sup>12</sup> pada bulan Dzulkaidah tahun 488 H/ November tahun 1195 M, Al Ghazâlî meninggalkan Baghdâd untuk menunaikan ibadah haji ke Mekah dan Madinah.<sup>13</sup> Setelah menunaikan ibadah haji, pada tahun 489 H/1096 M, ia berpetualang ke Damaskus dan tinggal di sana beberapa waktu lamanya sambil menjalani kehidupan sebagai seorang sufi.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, hal. 68. Al Ghazâlî tidak mengidentifikasi sumber-sumber lisan ini, tetapi salah satunya yang mungkin dapat didukung adalah Ahmad, saudara kandungnya sendiri.

<sup>12</sup> Al Subkî, *Thabaqâtu Al Syâfi....t.th.*, hal. 197-200

<sup>13</sup> Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah tentang ini. Ada yang mengatakan bahwa dari Baghdâd Al Ghazâlî berangkat ke Damaskus, Syria, dulu. Pendapat ini disampaikan oleh Osman Bakar. lihat Osman Bakar,, hal. 187-188 Sedangkan menurut al Subkî dan al Dzahabî, ia ke Mekah dan Madinah dulu baru setelah itu menuju Damaskus, Syria. Lihat al Subkî, *Thabaqâtu Al Syâfi...t.th.*, hal. 197 dan al Dzahabî, hal. 323

Selanjutnya ia berangkat menuju Baitul Maqdis untuk menetap di *Zâwiyah* (tempat 'uzlah Sufi) yang berlokasi di sekitar Kubah Batu (Dome of Rock). Beliau juga sempat berziarah ke makam Nabi Ibrahim AS di Hebron. Dari Baitul Maqdis, ia kembali ke Damaskus dan beri'tikaf di Menara Barat masjid Jamik Mu'awiyah. Selama di sana, kebanyakan waktu beliau digunakan untuk ber'uzlah, *khalwat*, *riyâdhah*, dan *mujâhadah*. Beliau sibuk menyucikan dan menjernihkan hatinya dengan berzikir kepada Allah SWT dan beri'tikaf. Beliau juga sering bergabung dengan perguruan sufi yang dipimpin oleh seorang tokoh sufi bermazhab Syâfi'i terkenal bernama Abû al Fath Nashr Ibn Ibrâhim al Maqdisî (w. 490 H/1197 M). Di sisni Al Ghazâlî menjalani kehidupannya secara zuhud sampai guru sufinya (Abû al Fath Nashr Ibn Ibrâhim al Maqdisî) wafat pada tahun 490 H/1197 M. Setelah itu ia melanjutkan pengembaraan ke Mesir dan Iskandariyah serta tinggal di sana beberapa waktu saja.

Setelah melakukan *rihlah* ke berbagai negeri dan berpetualang dengan kehidupan sufinya, Al Ghazâlî merenungkan dekadensi moral dan religius pada masyarakat Muslim kala itu, akhirnya ia memutuskan untuk kembali ke masyarakat. Ia kembali ke Baghdâd dan selanjutnya ke Nîsâbûr, untuk mengajar di Madrasah Nizhâmiyah setelah berkali-kali diminta oleh Fahr al Mulk, putra dari Nizhâm al Mulk. Al Ghazâlî mengajar di sini selama lebih kurang tiga tahun (sekitar tahun 501 H-503 H/1107-1109 M).

Tetapi di kota ini, Al Ghazâlî tidak dapat sepenuhnya menjalankan kehidupan sipiritualnya karena masalah keluarga dan gangguan yang lain. Ketidakpuasan ini menyebabkan ia meninggalkan Nîsâbûr untuk kembali ke kota asalnya, Thûs, mungkin pada sekitar tahun 503 H/1109 M. Di negeri asalnya ini, beliau mendirikan padepokan bagi para sufi dan Madrasah bagi para penuntut ilmunya. Ia pun menghabiskan waktunya untuk berbuat kebajikan, seperti mengkhatamkan al-Qur'an, bertemu dengan para sufi, dan mengajar sampai wafatnya.

Al Ghazâlî wafat pada usia 55 tahun tepat pada hari senin, tanggal 14 Jumadil Akhir tahun 505 H atau 19 Desember 1111 M di Thûs dengan dihadapi oleh saudaranya Ahmad Mujiddu al Dîn. Jenazahnya dimakamkan di sebelah timur benteng di pemekaman umum Thabrân, berdampingan dengan makam penyair besar Al Firdausî (w. 1020 M). Dia meninggal dunia dengan meninggalkan tiga anak perempuan. Sedangkan anak laki-lakinya, Hâmid, sudah terlebih dahulu wafat dikala usia belia.

## 1. Guru-guru, Murid-murid, dan Karya-karya Ilmiah Al Ghazâlî

### a. Guru-guru Al Ghazâlî

Ketika menguraikan perjalanan ilmiah Al Ghazâlî sebelumnya, secara tidak langsung, telah menyebut beberapa orang gurunya. Beliau menimba berbagai cabang ilmu dari banyak ulama terkemuka. Guru pertama yang telah banyak mengajarkan ia kebaikan itu adalah ayahnya sendiri yaitu Muhammad, meskipun keilmuan yang



dimilikinya tidak sedalam yang dipunyai oleh ulama-ulama terkemuka. Menurut pentahqiq kitab *al Wajîz* karya Al Ghazâlî, diantara guru beliau yang sangat berperan dalam keilmuan Al Ghazâlî adalah sebai berikut: Ahmad bin Muhammad al Thûsî al Râzakânî, Ismâ'il bin Mas'adah bin Ismâ'il bin Abî Bakar al Ismâ'ilî al Jurjânî, Abu al Ma'âlîy Imam al Haramain al Juwainî, Al Fadhl bin Muhammad bin Ali al Fâramadzî, Yûsuf al Nassâj, Muhammad bin Ahmad bin 'Ubaidillah Abû Sahl al Marwazî, Nashr bin Ali bin Ahmad Abû al Fath al Hâkî al Thûsî, Abdullah bin Muhammad bin Ahmad al Khuwârî, Muhammad bin Yahyâ bin Muhammad al Sajâ'î al Zawzanî, Amr bin Abî al Hasan Abu Al Fityân al Ruâs al Dihastânî, Nashr bin Ibrâhim bin Nashr al Maqdisî. Selanjutnya Al Ghazâlî, sebagaimana disebutkan oleh Fahd bin Muhammad al Sudhâni, pentahqiq kitab *Asâsu al Qiyâs* karya Al Ghazâlî,<sup>14</sup> juga belajar hadits kepada beberapa orang guru terkenal di masanya. Diantaranya;

1. Abu Sahl Muhammad Ibn Abdillah Al Hafshî, beliau mengajar imam Al Ghazâlî kitab *Shahîh al Bukhârî*.
2. Abul Fath Al Hâkimî At Thûsi, beliau mengajar imam Al Ghazâlî kitab *Sunan Abi Dâwûd*.
3. Abdullah Muhammad bin Ahmad Al Khuwârî, beliau mengajar imam Al Ghazâlî kitab *Maulid al Nabi SAW*.
4. Abu Al Fatyân 'Umar Al Ru'âsi beliau, mengajar imam Al Ghazâlî dengan kitab *shahîh al Bukhârî* dan *shahîh Muslim*.
5. Muhammad bin Yahyâ bin Muhammad al Zûzânî, juga mengajar imam Al Ghazâlî dengan kitab *shahîh al Bukhârî* dan *shahîh Muslim*.

#### **b. Murid-Murid Imam Al Ghazâlî**

Di antara murid-murid beliau, sebagaimana dikutip oleh 'Âmir al Najjâr<sup>15</sup> dari beberapa sumber, adalah sebagai berikut: Abu Fath Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Burhân (476-518 H), Abu Manshûr Muhammad bin Ismâ'il al 'Âththâry al Thûsî (w. 486 H), Abu Sa'id Muhammad bin As'ad bin Muhammad al Nawqâny, beliau mati terbunuh sebagai syahid pada tahun 554 H pada suatu pertempuran *al Syagr*, Abu 'Abdillah Muhammad bin Abdillah al Mashmûdy yang digelari dengan Al Mahdi, Abu Hâmid bin Abd al Malik bin Muhammad al Jawzaqâny al Isfarâyaini, Abu Abdillah Muhammad bin Ali bin Abdillah al 'Irâqî al Baghdâdy (w. 540 H), Abu Sa'id Muhammad Ali al Jâwâny al Kurdy, Abu Sa'id Muhammad bin Yahyâ bin Manshûr Al Nîsâbûrî (476-548 H), Abu Thâhir Ibrahim Ibn al Thuhri al Syaibâni Al Jurjâni, Abu al Fath Nashr bin Muhammad bin Ibrâhîm al Adzerbaijân al Marâghi, Abu Abdillah al

---

<sup>14</sup> Fahd bin Muhammad al Sudhâni, dalam *muqaddimah tahqiq*-nya terhadap kitab *Asâsu al Qiyâs* karya Al Ghazâlî, hal. 12

<sup>15</sup> 'Âmir al Najjâr, *Nazharât fî Fikri al Ghazâlî*, (t.tp: Syirkatu al Shafa, t.th), hal. 10-14

Husain bin Nashr bin Muhammad bin al Husain al Juhny (w. 552 H), Abu Thâlib Abdu al Karîm bin Ali bin Abî Thâlib Al Râzi (w.528 H), Abu Al Hasan Sa'ad Al Khair bin Muhammad bin Sahl Al Anshârî Al Maghribi Al Andalusi (w. 541 H, Abu Manshûr Sa'id bin Muhammad 'Umar ibn Manshûr al Razzâz (462-503 H), dan Abu al Hasan Ali bin al Mutahhir bin Makki al Daynûry, wafat pada tahun 533 H.

### c. Karya-Karyanya

Mengenai jumlah karya ilmiah yang dihasilkannya, karena sangat banyak, nyaris tidak ditemukan pendapat yang mengemukakan secara pasti tentang jumlahnya. Menurut Muhammad Hasan Hitu, pentahqiq kitab *Al Mankhûl min Ta'liqât al Ushûl*, Al Ghazâlî memiliki karya ilmiah lebih dari 500 karya.<sup>16</sup> Shâlih Ahmad al Syâmi mengutip beberapa pendapat; Al Zarkalî di dalam kitabnya *al A'lâm*, menghitung bahwa karya Al Ghazâlî berjumlah lebih kurang 200 karangan, Ibn Subkî berpendapat bahwa karya Al Ghazâlî itu lebih dari 50 kitab, sedangkan menurut Al Zabîdî, lebih dari 70 kitab.<sup>17</sup>

Oleh karena terjadinya perbedaan pendapat tentang jumlah karya Al Ghazâlî yang kemudian diperparah dengan ditemukannya banyak karya orang lain yang disandarkan atas nama dirinya, maka Abdurrahman Badawî<sup>18</sup> mencoba mengumpulkan karya-karya Imam Al Ghazâlî, kemudian meneliti dan mengelompokkannya menjadi beberapa bagian. Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa:

1. Sebanyak tujuh puluh tiga (73) Kitab yang dapat dipastikan karya Imam Al Ghazâlî.
2. Sebanyak dua puluh dua (22) Kitab yang masih diragukan sebagai karya Imam Al Ghazâlî.
3. Sebanyak tiga puluh satu (31) Kitab yang diduga kaut bukan merupakan karya Imam Al Ghazâlî.
4. Sebanyak Sembilan puluh enam (96) Kitab kecil yang diambil dari kitab-kitab karya Imam Al Ghazâlî, lalu dijadikan kitab-kitab tersendiri.
5. Sebanyak empat puluh delapan (48) Kitab hasil plagiat dari kitab-kitab karya Imam Al Ghazâlî.
6. Sebanyak seratus enam (106) kitab yang masih tidak diketahui identitasnya atau karakternya.
7. Sebanyak tujuh puluh enam (76) manuskrip yang disandarkan/ dinisbatkan kepada Imam Al Ghazâlî.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Muhammad Hasan Hitu dalam muqaddimahny, hal. 24

<sup>17</sup> Shâlih Ahmad al Syâmi, hal. 35

<sup>18</sup> Mengenai uraian secara rinci dapat dirujuk kitab *Muallafât al Ghazâlî* karangan Abdurrahmân Badawî, penerbit *Wakâlah al Mathbû'ât*, Kuwait, Cet. Ke-2, tahun 1977

<sup>19</sup>Hasil penelitian yang dilakukan oleh Abdurrahmân Badawî ini banyak dirujuk ketika menjelaskan karya-karya Al Ghazâlî. Diantaranya Dr. Ahmad al Kabîsî dalam muqaddimah tahqiqnya terhadap kitab *Syifâ' al Ghalîl fi Bayâni Syabah wa al Mukhîl wa Masâlik al Ta'îl*, hal. 21-22 dan Fahd bin Muhammad al Sudhâni dalam muqaddimah tahqiqnya terhadap kitab *Asâsu al Qiyâs*, hal. 16-17

Menurut Musthafâ Ghalab, Al Ghazâlî telah meninggalkan tulisannya berupa buku dan karya ilmiah sebanyak 228 kitab yang terdiri dari beraneka macam ilmu pengetahuan yang terkenal. Sejumlah buku karya imam Al Ghazâlî kini tersebar ke seluruh penjuru dunia dan diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa. Di antara kitab-kitab tersebut adalah:

1). Dalam bidang Tasawuf

Karya Al Ghazâlî dalam bidang Tasawuf adalah sebagai berikut; *Adab al-Shûfiyah, Al Adab fî al Dîn, Al Arba'în fî Ushûl al Dîn, Al Imlâ' al Syakali al Ihyâ', Ihyâ' 'Ulûm al Dîn, Ayyuha al Walad, Bidâyah al Hidâyah wa Tahdzîb al Nufûs bi al Adab al Syarî'ah, Jawâhiru al Qur'an wa Dauruhâ, Al Hikmah fî Makhlûqât Allah, Khulâs al Tasawwuf, Al Risâlah al Laduniyyah, Al Risâlah al Wadzi'iyah, Fâtihatu al 'Ulûm, Qawâ'id al Asyrah, Al Kasyfu wa al Tabyîn fî Gurûri al Halqi Ajmaîn, Al Mursyid al Amîn ilâ Maudihat al Mu'minîn, Mukasyafatu al Qulûb al Muqarrab ilâ al Hadhrati Allâm al Ghuyûb, Minhâju al-'Âbidîn ilâ al Jannah, dan Mizân al A'mâl.*

2). Dalam Bidang Aqidah

Karya Al Ghazâlî dalam bidang aqidah adalah sebagai berikut: *Al Ajwibah al Ghazâliyah fî Masâil al Ukhrâwiyah, Al Iqtishâd fî al I'tiqâd, Al Jam'u al 'Awwâm 'an Ilm al Kalâm, Al Risâlah al Qudsiyah fî Qawâ'id al 'Aqâ'id, 'Aqîdah Ahl al Sunnah, Fadhâ'ihu al Bâthiniyah wa Fadhâil al Mustazhharayah, Fishâl al Tafrîqah Baina al Islâm wa Zindiqah, Al Qisthâs al Mustaqîm, Kimiâ' al Sa'âdah, dan Al Maqâshid al Isny fî Syahri Asmâ'i Allâh al Husnâ*

3). Dalam Bidang Fikih dan Usul Fikih

Karya Al Ghazâlî dalam bidang ushul fikih adalah sebagai berikut: *Al Ta'lîqahb). Asrâr al Hâjj, Al Mustashfâ Min Ilmil Usul, Al Mankhûl min Ta'lîqât al Ushûl, Al Khulâshah fî al Fiqh, Tahdzîb al Ushûl, Syifâ' al Ghalîl fî Bayâni Syabah wa al Mukhîl wa Masâlik al Ta'lîl, Al Maknûn fî al Ushûl, Asâsu al Qiyâs). Al Basîth fî al Fiqh, Al Wasîth fî al Fiqh, Al Wajîz fî Fiqhi al Imâm al Syâfi'î, dan Fatâwâ al Ghazâlî.*

4). Dalam Bidang Mantik dan Filsafat

Karya Al Ghazâlî dalam bidang mantik dan filsafat adalah: *Tahâfut al Falâsifah, Risâlah al Thayr, Misykâtu al Anwâr, Ma'âry al Qudsi fî Madârij Ma'rifat al Nafs, Maqâshid al Falâsifah, dan Al Munqidz min al Dhalâl.*

## **PANDANGAN AL-GHAZÂLÎ TENTANG AL-MASHLAHAH AL-MURSALAH DALAM KITAB AL-MUSTASHFÂ MIN 'ILMI AL-USHÛL**

Pembahasan Al-Ghazâlî tentang *Al-Mashlahah Al-Mursalah* ini dapat dijumpai dalam empat kitab usul fikihnya yaitu *al Mankhûl min Ta'lîqât al Ushûl, Asâsu al Qiyâs, Syifâ' al Ghalîl fî Bayâni Syabah wa al Mukhîl wa Masâlik al Ta'lîl, dan Al Mustashfâ min Ilmi al Ushûl*. Pada bab empat kitab *al-Mankhûl*, Al-Ghazâlî menguraikan konsep *istishlâh* secara ringkas yang masuk

dalam bagian *al-istidlâl al-mursal* dan *qiyas al-makna*. Selanjutnya, Al-Ghazâli menguraikannya lagi secara detail dalam kitab *Al Mustashfâ min Ilmi al Ushûl*, sebuah kitab usul fiqh yang disusun sesuai metode “al-Mutakallimin” yang menarik dan menggunakan ilmu kalam ke dalam ilmu ushul fikih. Kitab yang disebut terakhir merupakan yang paling komprehensif sehingga dapat dianggap merepresentasikan pandangan-pandangannya tentang konsep *Al-Mashlahah Al-Mursalah*.

Dalam kitabnya *Al Mustashfâ min Ilmi al Ushûl*, Al-Ghazâli menempatkan pembahasan *Al-Mashlahah Al-Mursalah* dalam bingkai “dalil-dalil yang diperselisihkan atau dikeragui kejujauhannya” (*al-Ushûl al-Mawhûmah*). Pembahasan ini beriringan dengan pembahasan *istihsân*, *qaww al-Shahabi*, dan *Syar’u man Qablana*. Berkenaan dengan tema kajian ini, beliau tidak menyebutnya secara langsung dengan *Al-Mashlahah Al-Mursalah*, melainkan *al-Istishlâh*.

Dalam pembahasannya, Al-Ghazâli terlebih dahulu menguraikan pembagian *al-mashlahah* dari segi diterima dan tidaknya oleh syara’, sebagaimana penjelasannya berikut;

المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاتبارها, وقسم شهد لبطلانها, وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها أما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة, ويرجع حاصلها إلى القياس, وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع... ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكل فيحرم, قيسا على الخمر, لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف. فتحريم الشرع الخمر دليل على ملا حظة هذه المصلحة.

القسم الثاني : ما شهد الشرع لا لبطلانها. مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان : إن عليك صوم شهرين متتابعين. فلما أنكر عليه, حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله, قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه, واستحقر اعتناق رقبة في جنب قضاء شهوته, فكانت المصلحة إيجاب الصوم لينزجره.

فهذا قول باطل, ومخالفة لنص الكتاب, بالمصلحة. وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها, بسبب تغير الأحوال...

القسم الثالث : ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر.<sup>20</sup>

Artinya: “Maslahat dilihat dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil syara’ terbagi menjadi tiga macam: maslahat yang dibenarkan oleh syara’, maslahat yang dibatalkan oleh syara’, dan maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara (tidak ada dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Adapun maslahat yang dibenarkan oleh syara’ maka ia dapat dijadikan hujjah dan kesimpulannya kembali kepada qiyas, yaitu mengambil hukum dari jiwa/semangat nash dan ijma’. Contohnya kita menetapkan hukum bahwa setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram diqiyaskan kepada khamar, karena khamar itu diharamkan demi memelihara akal yang menjadi tempat bergantungnya (pembebanan) hukum. Hukum haram yang ditetapkan syara’ terhadap khamar itu sebagai bukti diperhatikannya kemaslahatan ini.

<sup>20</sup>Al Ghazâli, *Al Mustashfâ min Ilmi al Ushûl*, Tahqiq Abdullah Mahmud Muhammad ‘Umar, (Libanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), h. 274-275

Macam yang kedua adalah maslahat yang dibatalkan oleh syara'. Contohnya seperti pendapat sebagian ulama tentang salah seorang raja ketika melakukan hubungan suami istri di siang hari Ramadhan, yang mengatakan bahwa sang raja tersebut hendaklah puasa dua bulan berturut-turut. Ketika pendapat itu disanggah, kenapa ia tidak memerintahkan raja itu untuk memerdekakan hamba sahaya, padahal ia kaya, ulama itu berkata, Kalau raja itu saya suruh memerdekakan hamba sahaya, sangatlah mudah baginya, dan ia dengan ringan akan memerdekakan hamba sahaya untuk memenuhi kebutuhan syahwatnya. Maka maslahatnya, wajib ia berpuasa dua bulan berturut-turut, agar ia jera. Ini adalah pendapat yang batal dan menyalahi Nash al Kitab (dan hadis) dengan maslahat. Membuka pintu ini akan mengubah semua ketentuan-ketentuan hukum Islam dan dalil-dalil-nya disebabkan perubahan kondisi dan situasi.

Macam yang ketiga adalah maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara' (tidak ditemukan dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Yang ketiga inilah yang perlu didiskusikan."

Dari uraian Al-Ghazâli di atas, dapat disimpulkan bahwa *al-maslahat* itu ada tiga: *al Maslahah* yang dibenarkan/ditunjukkan oleh nash/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *al Maslahah al Mu'tabarah*. *Al Maslahah* semacam ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penetapan hukum Islam. *Al Maslahah* yang dibatalkan/digugurkan oleh nash/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *Al Maslahah al Mulghâh*. *Al Maslahah* semacam ini tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. *Al Maslahah* yang tidak ditemukan adanya dalil khusus/tertentu yang membenarkan atau menolak/menggugurkannya. *Al Maslahah* inilah yang dikenal dengan *Al Maslahah al Mursalah*. Para pakar hukum Islam berbeda pendapat apakah *Al Maslahah al Mursalah* itu dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam atau tidak.

Dengan pembagian semacam itu sekaligus dapat diketahui tentang salah satu persyaratan maslahat mursalah, yaitu tidak adanya dalil tertentu/khusus yang membatalkan atau membenarkannya. Lewat pembagian itu pula Al-Ghazâli ingin membedakan antara *Al Maslahah al Mursalah* dengan qiyas di satu sisi, dan antara *Al Maslahah al Mursalah* dengan *Al Maslahah al Mulghâh* di sisi lain.

Al-Ghazâli kemudian membagi maslahat dipandang dari segi kekuatan substansinya. Ia menyatakan:

ان المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات, وإلى ما هي في رتبة الحاجات, وإلى ما يتعلق  
بالتحسينات والتزيينات, وتتفا عد أيضا عن رتبة الحاجات.<sup>21</sup>

Artinya: "Maslahah dilihat dari segi kekuatan substansinya ada yang berada pada tingkatan darurat (kebutuhan primer), ada yang berada pada tingkatan hajat (kebutuhan sekunder), dan ada pula yang berada pada posisi tahsinat dan tazyinat (pelengkap-penyempurna), yang tingkatannya berada di bawah hajat"

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 275

Sementara definisi *al Maslahah* sendiri menurut Al-Ghazâli:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة, ولسنا نعني به ذلك, فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق, وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة, وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.<sup>22</sup>

Artinya: "Adapun *maslahat* pada dasarnya adalah ungkapan dari menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud; sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu akan terwujud dengan meraih tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan *maslahat* ialah memelihara tujuan syara' / hukum Islam, dan tujuan syara' dari makhluk itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan (ada yang menyatakan keturunan dan kehormatan), dan harta mereka. Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima hal prinsip ini disebut *maslahat*, dan setiap yang menghilangkan kelima prinsip ini disebut *mafsadah* dan menolaknya disebut *maslahat*".

Dari uraian Al-Ghazâli di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan *maslahat* menurut Al-Ghazâli adalah upaya memelihara tujuan hukum Islam, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *maslahat*. Kebalikannya, setiap hal yang merusak atau menafikan tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *mafsadah*, yang oleh karena itu upaya menolak dan menghindarkannya disebut *maslahat*.

Lebih lanjut Al-Ghazâli menyatakan:

وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات, فهي أقوى المراتب في المصالح. ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الدعي إلى بدعته, فإن هذا يفوت على الخلق دينهم. وقضاؤه بإيجاب القصاص, إذ به حفظ النفوس. وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف, وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب, وإيجاب زجر الغصاب والسراق, إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها.<sup>23</sup>

Artinya: "Kelima dasar/prinsip ini memeliharanya berada pada tingkatan darurat. Ia merupakan tingkatan *maslahat* yang paling kuat/tinggi. Contohnya seperti: Keputusan syara' untuk membunuh orang kafir yang menyebarkan dan memberi hukuman kepada pembuat bid'ah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bid'ahnya, sebab hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan agama umat. Keputusan syara' mewajibkan qisas (hukuman yang sama dengan kejahatannya), sebab dengan hukuman ini jiwa manusia akan terpelihara. Kewajiban hadd karena minum minuman keras, karena dengan sanksi ini akal akan terpelihara; di mana akal merupakan dasar pen-taklif-an Kewajiban hadd karena berzina, sebab dengan sanksi ini keturunan dan nasab akan terpelihara. Kewajiban memberi hukuman kepada para penjahat dan pencuri, sebab dengan sanksi ini harta benda yang

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid*, h. 275-276

menjadi sumber kehidupan manusia itu akan terpelihara. Kelima hal ini menjadi kebutuhan pokok mereka”.

Dalam menjelaskan *al Hâjjiyyât*, Al-Ghazâli menyatakan:

الرتبة الثانية ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير, فذلك لضرورة  
اليه لكنه محتاج اليه في افتناء المصالح وتقييد الأكفاء خيفة من القوات واستغنا ما للصالح المنتظر في المال<sup>24</sup>

Artinya: “Tingkatan kedua adalah masalah yang berada pada posisi hajat, seperti pemberian kekuasaan kepada wali untuk mengawinkan anaknya yang masih kecil. Hal ini tidak sampai pada batas darurat (sangat mendesak), tetapi diperlukan untuk memperoleh kemaslahatan, untuk mencari kesetaraan (*kafa’ah*) agar dapat dikendalikan, karena khawatir kalau-kalau kesempatan tersebut terlewatkan, dan untuk mendapatkan kebaikan yang diharapkan pada masa datang”.

Tentang *al Tahsîniyyât* dijelaskan Al-Ghazâli sebagai berikut:

الرتبة الثالثة ما لا يرجع الى ضرورة ولا إلى حاجة, ولكن يقع موقع التحسين والترزين والتيسير للمزايا والمزايد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات, مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته<sup>25</sup>

Artinya: “Tingkatan ketiga ialah masalah yang tidak kembali kepada darurat dan tidak pula ke hajat, tetapi masalah itu menempati posisi tahsin (mempercantik), tazyin (memperindah), dan taisir (mempermudah) untuk mendapatkan beberapa keistimewaan, nilai tambah, dan memelihara sebaik-baik sikap dalam kehidupan sehari-hari dan muamalat/pergaulan. Contohnya seperti status ketidaklayakan hamba sahaya sebagai saksi, padahal fatwa dan periwayatannya bisa diterima”.

Apakah semua masalah dengan ketiga tingkatannya tersebut (*al Dharûriyyât*, *al Hâjjiyyât* dan *al Tahsîniyyât*) dapat dijadikan pedoman dalam penetapan hukum Islam? Dalam hal ini Al-Ghazâli menjelaskan sebagai berikut :

الواقع في الرتبين الأخريين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضع بشهادة أصل, لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي... أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد.<sup>26</sup>

Artinya: “Maslahat yang berada pada dua tingkatan terakhir (*hajiyat* dan *tahsiniyat*) tidak boleh ber hukum semata-mata dengannya apabila tidak diperkuat dengan dalil tertentu karena hal itu sama saja dengan membuat syara’ (hukum) dengan pendapat semata,... sedangkan masalah yang berada pada tingkatan darurat, maka tidaklah jauh berbeda bila ijtihad mujtahid menjadikannya sebagai pertimbangan hukum (*hajiyat* yang berlaku sebagaimana darurat dapat dijadikan pertimbangan penetapan hukum Islam oleh mujtahid)”.

<sup>24</sup> *Ibid*, h. 276

<sup>25</sup> *Ibid*,

<sup>26</sup> *Ibid*., hal. 277

Dari ungkapan Al-Ghazâli di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa masalahat *al Hâjjiyât* dan *al Tahsîniyyât* tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam, kecuali *al Hâjjiyât* yang menempati level *al Dharûriyyât*. *Al Hâjjiyât* yang seperti itu menurutnya dapat dijadikan hujjah (pertimbangan) penetapan hukum Islam.

Al-Ghazâli kemudian meneruskan penjelasannya :

أما الواقع في الرتبة الضرورات فلا بعد في ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له اصل معين. ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمو نا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين. ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا. وهذا لاعهده في الشرع. ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلو نهم ثم يقتلون الأسارى أيضا, فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال, فحفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع. لأننا نعلم قطعا ان مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عنه الإمكان. فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل. وكان هذا إلتفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودالشرع, لا بدليل واحد واصل معين, بل بأدلة خارجة عن الحصر, لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على اصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة اوصاف انها ضرورة قطعية كلية<sup>27</sup>

Artinya: “Adapun masalahat yang berada pada tingkatan darurat maka tidaklah jauh (dianggap melenceng) ijtihad mujtahid untuk melakukannya (dapat dijadikan dalil/pertimbangan penetapan hukum Islam) sekalipun tidak ada dalil tertentu yang memperkuatnya (Itulah masalahat mursalah). Contohnya orang-orang kafir yang menjadikan sekelompok tawanan muslimin sebagai perisai hidup. Bila kita tidak menyerang mereka (untuk menghindari jatuhnya korban dari tawanan muslim), mereka akan menyerang kita, akan masuk ke negeri kita, dan akan membunuh semua kaum muslimin. Kalau kita memarah tawanan yang menjadi perisai hidup itu (agar bisa menembus musuh), berarti kita membunuh muslim yang terpelihara darahnya yang tidak berdosa. Hal ini tidak diketahui dalilnya dalam syara’. Bila kita tidak menyerang, kita dan semua kaum muslimin akan dikuasai orang kafir, kemudian mereka bunuh semua termasuk para tawanan muslim tersebut. Maka mujtahid boleh berpendapat, tawanan muslim itu, dalam keadaan apapun, pasti terbunuh. Dengan demikian, memelihara semua umat Islam itu lebih mendekati kepada tujuan syara’. Karena secara pasti kita mengetahui bahwa tujuan syara’ adalah memperkecil angka pembunuhan, sebagaimana halnya jalan yang mengarah itu sedapat mungkin harus dibendung. Bila kita tidak mampu mengusahakan agar jalan itu bisa ditutup, kita harus mampu memperkecil angka kematian itu. Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan masalahat yang diketahui secara pasti bahwa masalahat itu menjadi tujuan syara’, bukan berdasarkan suatu dalil atau dalil tertentu, tetapi berdasarkan beberapa dalil yang tidak terhitung. Namun untuk mencapai maksud tersebut dengan cara seperti itu, yaitu membunuh orang yang tidak berdosa, merupakan sesuatu yang asing yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Inilah contoh masalahat yang tidak diambil lewat metode qiyas terhadap dalil tertentu. Masalahat ini dapat dibenarkan dengan mempertimbangkan tiga sifat,

<sup>27</sup> *Ibid.*,



yakni masalahat itu statusnya darurat (bersifat primer), qat'iyat (bersifat pasti), dan kulliyat (bersifat umum)".

Dari uraian dan contoh yang diberikan Al-Ghazâli di atas dapat diketahui bahwa syarat masalahat mursalah dapat dijadikan hujjah dalam penetapan hukum Islam, adalah bahwa masalahat itu harus menduduki tingkatan darurat, dan dalam kasus tertentu seperti yang dicontohkan dan yang sejenis, masalahat itu selain harus daruriyat (bersifat primer), juga harus kulliyat (berlaku umum) dan qat'iyat (pasti). Itulah syarat pertama yang dapat difahami dari penjelasan Al-Ghazâli dalam *al Mustashfâ* berkaitan dengan kehujjahan *al Maslahah al Mursalah*, *al Maslahah* itu harus menempati level darurat atau hajat yang menempati kedudukan darurat.

Syarat lain yang harus dipenuhi ialah kemaslahatan itu harus *mulâ'imah* (sejalan dengan tindakan syara'/ hukum Islam), dalam kitab *al Mustashfâ*, menyebutkan :

فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع<sup>28</sup>

Artinya: "Setiap masalahat yang tidak kembali untuk memelihara maksud hukum Islam yang dapat dipahami dari al Kitab, sunnah, dan ijma' dan merupakan masalahat garibah (yang asing) yang tidak sejalan dengan tindakan syara' maka masalahat itu batal dan harus dibuang. Barang siapa berpedoman padanya, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan hawa nafsunya, sebagaimana orang yang menetapkan hukum Islam berdasarkan istihsan, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan nafsunya".

Apakah kriteria *kulliyah* (bersifat umum) merupakan salah satu persyaratan agar *al Maslahah al Mursalah* dapat diterima? Al-Ghazâli dalam *al Mustashfâ* tidak menyampaikan secara jelas bahwa *kulliyah* itu merupakan salah satu kriteria yang harus dipenuhi bagi diterimanya *masalahat mursalah*. Ia mensyaratkan kriteria *kulliyah* ini pada kasus tertentu, yaitu masalah orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup. Masalahat dalam kasus ini tidak bisa dipandang sebagai *mulâ'imah* (sejalan dengan tindakan syara') kecuali apabila memenuhi tiga syarat, yaitu *qat'iyah*, *daruriyah*, dan *kulliyah*. Kenapa demikian? Sebab memenangkan yang banyak mengalahkan yang sedikit tidak terdapat dalilnya bahwa itu dikehendaki syara'. Ulama telah sepakat apabila ada dua orang dipaksa untuk membunuh seseorang maka tidak halal baginya untuk membunuhnya. Demikian juga, ulama telah sepakat tidak halal bagi sekelompok umat untuk memakan daging seorang muslim lantaran kelaparan.

Mengenai kriteria *qat'iyah* dalam kasus ini juga dimaksudkan agar masalahat dalam kasus membunuh tawanan yang dijadikan perisai hidup itu berstatus *mulâ'imah*. Sebab

<sup>28</sup> *Ibid.*, h.282

kehati-hatian syara' dalam masalah darah jauh lebih besar dari yang lain. Tidak ditemukan dalam syara' adanya dalil yang membenarkan membunuh orang hanya berdasarkan *zann* (dugaan yang kuat).

Mengenai perlunya maslahat dalam kasus membunuh tawanan yang dijadikan perisai tadi harus *daruriyah* adalah karena maslahat yang akan dilenyapkan (nyawa para tawanan muslim yang menjadi perisai) itu statusnya juga daruriyah. Dengan demikian, agar sebanding maka maslahat yang dimaksudkan untuk dipelihara haruslah daruriyah. Sebab tidak ditemukan dalam syara' adanya kebolehan mendahulukan maslahat yang statusnya hajiyah atau tahsiniyah atas daruriyah.

Tegasnya, maslahat yang mendorong untuk membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai itu harus sejalan dengan tindakan syara'. Oleh karena membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai musuh itu berarti melenyapkan nyawa muslim yang seharusnya dipelihara (ma'sum) tanpa salah dan dosa, maka maslahat yang mendorong untuk menya-nyiakan maslahat daruriyah tadi haruslah maslahat daruriyah pula. Apabila maslahat itu harus daruriyah maka maslahat itu harus kulliyah (bersifat umum), tidak cukup sekedar galibah (mayoritas). Sebab *ijma'* menyatakan bahwa memenangkan yang banyak mengalahkan yang sedikit tidaklah dikehendaki oleh syara'.

Kemudian, membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai hidup musuh berarti menghilangkan maslahat secara pasti (*qat'i*). Oleh karena itu, maslahat yang mendorong melakukan itu haruslah bersifat pasti pula, atau setidaknya dugaan yang mendekati kepastian (*zann qarib min al qat'i*). Sebab mengalirkan darah hanya berdasarkan *zann* (dugaan) tidak dapat dibenarkan oleh Islam.

Setelah menguraikan pandangan Al-Ghazâli tentang *al Maslahah al Mursalah*, dapat disimpulkan bahwa menurut Al-Ghazâli, *al Maslahah al Mursalah* dapat dijadikan hujjah dengan persyaratan-persyaratan sebagai berikut.

1. *Al Maslahah* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syara'/ penetapan hukum Islam (yang dimaksudkan untuk memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan/kehormatan). Inilah persyaratan inti bagi diterimanya *al maslahah al mursalah*. *Al Maslahat al Mulgah* (yang bertentangan dengan nash atau *ijma'* harus ditolak. Demikian juga maslahat garibah (yang sama sekali tidak ada dalilnya, baik yang membenarkan maupun yang membatalkan). Bahkan Al Ghazâli menyatakan maslahat semacam itu hakikatnya tidak ada.
2. *Al Maslahah* itu harus berupa maslahat daruriyah atau hajiyah yang menempati kedudukan daruriyah. *Al Maslahat al Tahsiniyah* tidak dapat dijadikan hujjah/pertimbangan penetapan hukum Islam, kecuali ada dalil khusus yang menunjukkannya, yang berarti penetapan hukumnya itu lewat *qiyas*, bukan atas nama *al Maslahah al Mursalah*.

Kriteria *kulliyah* (masalahat itu bersifat umum dan menyeluruh) dan *qat'iyah* (masalahat itu bersifat pasti) di samping *daruriyah* hanya berlaku pada kasus-kasus tertentu seperti telah disebutkan di atas, tidak berlaku generalisasi.

Dari apa yang telah diuraikan di atas, nampak bahwa Al-Ghazâli memandang *istislâh* bukanlah dalil yang berdiri sendiri. Ia menyatakan:

وتبين أن الإستصلاح ليس اصلا خامسا برأسه بل من استصلح فقد شرع<sup>29</sup>

Artinya: "Nampak jelas bahwa istishlah bukanlah dalil kelima yang berdiri sendiri. Bahkan barang siapa menjadikan istishlah sebagai dalil (yang berdiri sendiri), berarti ia telah membuat-buat hukum Islam berdasarkan nafsunya".

Terhadap pernyataan Al-Ghazâli di atas, sebagian ahli usul fikih menganggap bahwa Al-Ghazâli menolak *al Maslahah al Mursalah* sebagai metode istinbath, namun sebagian yang lain menganggap bahwa Al-Ghazâli menerima metode istinbath apabila *daruriyah*, *qat'iyah* dan *kulliyah*.

Terhadap kontroversi yang demikian perlu dikembalikan pada alur pemikiran yang dijelaskan oleh Al-Ghazâli sendiri. Pernyataan Al-Ghazâli tidak boleh dipahami bahwa Al-Ghazâli tidak menerima *istislâh*. Sebab kalau dipahami demikian, akan kontra dengan pernyataan Al-Ghazâli yang lain. Misalnya, ia menyatakan:

وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسله --- وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة

Artinya: "Setiap masalahat yang berdampak untuk memelihara tujuan syara yang dapat diketahui dari al-Qur'an, sunnah/hadis, atau ijma', masalahat itu tidak keluar dari dalil-dalil tersebut. Itulah namanya masalahat mursalah... Dan apabila masalahat itu diartikan dengan hal-hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan syara', maka kita harus sepakat untuk mengikutinya bahkan bisa dipastikan dapat dijadikan hujjah".

Pernyataan ini, secara tegas menyatakan bahwa Al-Ghazâli dapat menerima *istislâh* sebagai metode istinbat hukum selama masalahatnya berdampak bagi upaya memelihara tujuan syara'. Inilah berangkali yang dalam bagian lain sering disebut dengan *mulâimah* (sejalan dengan tindakan syara').

Dalam pandangan Al-Ghazâli tidak ada masalahat kontra dengan nash dan kemudian harus dimenangkan. Setiap masalahat yang kontra dengan nash, menurut pandangannya, gugur dengan sendirinya dan harus dibuang jauh-jauh. Berdasarkan pertimbangan itu semua, dapat dipahami bahwa Al-Ghazâli dapat menerima *istislâh* sebagai metode istinbat hukum Islam dengan ketentuan:

1. Masalahatnya sejalan dengan tindakan syara' (*mulâimah*).

<sup>29</sup> *Ibid.*, hal. 284

2. Maslahatnya menempati level daruriyah atau hajiyah yang menduduki tempat daruriyah.
3. Maslahatnya bersifat qat'iyah atau zann yang mendekatinya.
4. Maslahatnya tidak berlawanan dengan al Qur'an, sunnah/hadis atau ijma'.

Mengenai syarat qat'iyah, daruriyah, dan kulliyah hanya berlaku pada kasus tawanan perang muslim yang dijadikan perisai musuh dan kasus lain yang sejenis.

Untuk lebih memperjelas bagaimana Al-Ghazâli mengaplikasikan metode *istislâh* pada kasus-kasus yang terjadi di lapangan, kiranya perlu untuk ditampilkan kembali beberapa contoh tersebut sebagai berikut:

1. Pasukan muslim boleh menembaki tawanan muslim yang dijadikan perisai hidup musuh. Sebab kalau tidak dilakukan, pasukan Islam tidak dapat menyerang musuh dan musuh dengan leluasa akan masuk ke daerah muslim untuk memukul dan menghabisinya. Menembaki tawanan muslim yang tidak berdosa untuk menjaga keselamatan seluruh umat Islam adalah maslahat/kemaslahatan yang sejalan dengan tindakan syara', tetapi tidak ada dalil khusus yang mendukung atau membatalkannya. Inilah masalah mursalah. Maslahat ini bersifat qat'iyah, karena sudah dipastikan kalau tawanan itu tidak ditembaki, musuh akan masuk dan menyerbu habis umat Islam. Ia juga berstatus daruriyah, karena menyangkut jiwa dan nyawa umat Islam yang harus diselamatkan. Kemaslahatan itu juga kulliyah, karena menyangkut kepentingan dan keselamatan seluruh umat Islam. Kemaslahatan itu juga tidak berlawanan dengan al-Qur'an, sunnah/ hadis atau ijma', karena tidak ada dalil tertentu yang menolaknya. Untuk menemukan kemaslahatan yang seperti itu kriterianya dalam kasus ini ditempuh melalui metode istislah. Berdasarkan metode inilah kemudian ditetapkan bolehnya pasukan muslim menembaki tawanan muslim yang menjadi perisai musuh dalam rangka menjaga keselamatan jiwa seluruh umat Islam.
2. Seandainya harta benda penduduk suatu negeri telah bercampur-baur dengan harta haram disebabkan telah begitu banyak transaksi yang tidak halal dan bercampurnya harta hasil jarahan dengan yang lain, sehingga sulit menemukan harta yang benar-benar halal maka lewat metode istislah dibenarkan bagi penduduk negeri yang kaya dan miskin mengambil harta sesuai dengan kebutuhan masing-masing. Mereka tidak boleh mengambil lebih dari kecukupannya, karena hal itu haram dan tidak pula hanya dibatasi sekadar menutup nyawa (agar tidak melayang), karena hal itu akan menghalangi masyarakat untuk dapat melakukan aktifitas baik yang berhubungan dengan masalah duniawi maupun masalah keagamaan. Tindakan semacam itu adalah suatu bentuk kemaslahatan yang sejalan dengan tindakan syara'. Tetapi tidak ada dalil khusus yang menunjukkannya. Keputusan itu, dengan demikian, tidak ditetapkan berdasarkan al-Quran, sunnah atau ijma'. Keputusan itu ditetapkan berdasarkan metode istislah.

3. Seorang kepala negara yang tidak memenuhi persyaratan sebagai kepala negara, tetapi ia dapat tampil ke tampuk pimpinan karena mempunyai power dan rakyatnya juga loyal dianggap sah apabila hal ini terjadi dalam kondisi dan situasi sulit menemukan kepala negara yang dapat memenuhi kualifikasi sebagai kepala negara. Sebab, kalau hal ini tidak dibenarkan akan terjadi kekacauan yang hebat. Hal ini harus dicegah. Ketetapan bahwa kepala negara dengan tipologi seperti itu adalah sah, sekalipun tidak memenuhi persyaratan, karena kondisi dan situasinya tidak memungkinkan adalah bentuk kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Akan tetapi, kemaslahatan itu sejalan dengan tindakan syara'. Sebab dengan demikian kehidupan masyarakat akan aman yang berarti al Dharûriyyât al Khams (agama, akal, jiwa, harta, kehormatan/keturunan) akan terlindungi. Keputusan itu ditempuh lewat *istislâh*.
4. Setelah pencandu minum-minuman keras bertambah merajalela dan menjadi-jadi sementara mereka tidak merasa takut dengan sanksi yang ada, Umar bin Khattab mengambil kebijakan memberi sanksi peminum minuman keras sebanyak delapan puluh kali dera sama dengan sanksi orang yang menuduh zina (qazf kepada orang lain dan tidak dapat menghadirkan empat orang saksi yang masing-masing melihat dengan mata kepalanya sendiri. Keputusan ini diambil berdasarkan *istislâh* agar para pencandu minuman keras merasa takut. Sebagaimana diketahui tentang sanksi orang yang meminum minuman keras tidak ada ketentuannya yang pasti. Di zaman Nabi mereka diberi sanksi dengan dilempari sandal, dilecut dengan ujung kain, dan dilempari dengan debu. Di zaman Abu Bakar (w. 13 H) diberi sanksi sebanyak empat puluh kali dera, suatu perkiraan yang dipandang menyamai dengan apa yang dilakukan oleh Nabi. Demikian di awal-awal pemerintahan Umar bin Khattab. Setelah wilayah Islam bertambah meluas, timbul problem baru di mana pada wilayah-wilayah penaklukan itu banyak ditemukan orang-orang yang suka mabuk-mabukan. Mereka tidak merasa takut dengan sanksi yang hanya didera empat puluh kali itu. Banyak para gubernur yang berkirim surat kepada Umar bin Khattab selaku khalifah untuk mengatasi penyakit masyarakat ini. Setelah Umar bin Khattab (w. 23 H) bermusyawarah dengan para sahabat senior, di antaranya Ali bin Abi Talib (w. 40 H), diambillah suatu kebijakan untuk meng-atasi masalah tersebut dengan memberi sanksi delapan puluh kali dera. Al-Ghazâlî menyatakan bahwa ijtihad ini dilakukan melalui metode *istislâh*.
5. Masalah penetapan pajak harta atau kekayaan. Dalam kondisi para prajurit perang telah cukup gajinya tanpa pemerintah harus menambah kas negara dari pembayaran pajak bagi mereka yang kaya, tidak dibenarkan berdasarkan *istislâh* pemerintah menetapkan wajib pajak kepada mereka yang kaya itu. Akan tetapi, dalam kondisi gaji prajurit tidak mencukupi; sehingga dikhawatirkan mereka akan mencari tambahan di luar kedinasannya yang bisa membawa akibat negatif, misalnya hal itu akan dijadikan kesempatan oleh musuh untuk menyerbu kaum muslimin, pemerintah melalui metode

*istislâh* dibenarkan menetapkan wajib pajak kepada orang-orang kaya. Bahkan pemerintah dibenarkan juga menetapkan pajak khusus untuk daerah-daerah tertentu yang dipandang subur dan produktif. Ketetapan pajak semacam itu dipandang sebagai maslahat yang sejalan dengan tindakan syara', tetapi tidak ada dalil khusus yang menunjukkannya.

## PENUTUP

Setelah menguraikan pandangan Al-Ghazâli tentang *al Maslahah al Mursalah*, dapat disimpulkan bahwa menurut Al-Ghazâli, *al Maslahah al Mursalah* dapat dijadikan hujjah dengan persyaratan-persyaratan sebagai berikut.

*Al Maslahah* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syara'/ penetapan hukum Islam (yang dimaksudkan untuk memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan/kehormatan). Inilah persyaratan inti bagi diterimanya masalah mursalah. *Al Maslahah al Mulgah* (yang bertentangan dengan nash atau ijma' harus ditolak. Demikian juga maslahat garibah (yang sama sekali tidak ada dalilnya, baik yang membenarkan maupun yang membatalkan). Bahkan Al Ghazâli menyatakan maslahat semacam itu hakikatnya tidak ada.

*Al Maslahah* itu harus berupa *al maslahah al Daruriyah* atau hajiyyah yang menempati kedudukan daruriyah. *Maslahah tahsiniyah* tidak dapat dijadikan hujjah/pertimbangan penetapan hukum Islam, kecuali ada dalil khusus yang menunjukkannya, yang berarti penetapan hukumnya itu lewat qiyas, bukan atas nama *al Maslahah al Mursalah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Zainal Abidin, *Riwayat Hidup Al Ghazâlî*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Ahmad Khawaja Jamil, *Hundred Great Muslims*, Terjemahan Tim Penerjemah Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003
- Al Dzahabî, *Siyaru A'lâmi Al Nubalâ'*, Cet.ke-11, Juz 19, Beirut: Al Resalah, 1996,
- Al Dimasyqy, Ibn Al 'Imâd, *Syadzaratû al Dzahab fî Akhbâri al Dzahab*, Beirut: Dâr Ibni Katsîr, 1987, cet.ke-1, Juz 6
- al Dimasyqy, Ibn Qhâdhî Syuhbah, *Thabaqâtu al Syâfi'iyyah*, Juz I, cet.ke-1 India: Dâ'iratu al Ma'ârif al 'Utsmâniyyah, 1979,
- Al Ghazâlî, *Al Mustashfâ min Ilmi al Ushûl*, Tahqiq Dr. Muhammad Sulaiman al Asyqar, Beirut: Al-Resalah, 1997 M/1418 H
- Al Subkî, *Thabaqâtu Al Syâfi'iyyati Al Kubrâ*, Juz 6, Beirut: Dâr Ihyâ' Al Kutub Al 'Arabiyyah, t.th,
- Al Sudhâni, Fahd bin Muhammad, dalam *Muqaddimah tahqiq-nya terhadap kitab Asâsu al Qiyâs*, Riyadh: Maktabah al Abîgân, 1993M/1314H
- Al Syâmî, Shâlih Ahmad, *A'lâmu al Muslimîn al Imâm Al Ghazâlî*, cet.ke-I, Beirut: Dâr al Qalam, 1993
- Al Hujwârî, *The Kasyfu al Mahjub; The Oldes Parsian Treatise on Sufism*, Terjemahan R.A Nicholson, Lahore: Tp, 1980
- Al Kabîsî, Ahmad, dalam *Muqaddimah Tahqîq-nya terhadap kitab Syifâ' al Ghalîl fî Bayâni Syabah wa al Mukhîl wa Masâlik al Ta'lîl* karya Al Ghazâlî sekaligus merupakan Disertasi Doktornya pada Fakultas Syari'ah dan Qanûn Universitas Al Azhar tahun 1969, Baghdâd: Al Irsyâd, 1971 H/1390 M
- Al Najjâr, 'Âmir, *Nazharât fî Fikri al Ghazâlî*, t.tp: Syirkatu al Shafa, t.th
- Arthur, W.J.J. Hayman, *Philosophy in The Middle Ages*, India: Hackett Publishing Company, 1978
- Badawî , Abd Al Rahmân, *Muallafât Al Ghazâlî*, (Kuwait: Wakalah al Mathbû'âh, 1977), Cet.ke-II
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam: A Study In Islamic Philosophies of Science*, Cet. Ke-3, Terjemahan Purwanto, Bandung: Mizan, 1998,
- Bakker S.Y., J.W.M., *History of Islamic Philosophies*, Terjemahan, Yogyakarta: Kanisius, 1986
- Brown, Jonathan AC, *The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World*, Jurnal The Moslem World, Volume 96, Edition Januari, tahun 2006 University of Chicago

- Haitu, Muhammad Hasan, dalam *muqaddimah tahqîq-nya terhadap kitab al Mankhûl* karangan Al Ghazâlî, Beirut: Dâr al Fikr, t.th
- Hourani, George F., *The Cronology Of Ghazali's Writings*, Jurnal, University of Michigan, hal. 226 dan M. Bouyges, *Essai de Chronologie des Oeuvres de Al Ghazali*, Beyrouth: Imprimerie Chatholique, 1959
- Ibn Khallikân, *Wafiyâtu al A'yân wa Anbâ'u Abnâ'I al Zamân*, Beirut: Dâr Shâdir, t.th, Jilid I
- Ibn Katsîr, *Al Bidâyatu wa Al Nihâyah*, Beirut: Dâr Ibni Katsîr, 2010, Cet. Ke-2, Juz 14
- Kamaruddin, Rusli, *Politics in The Works of al Ghazali*, Jurnal Intellectual Discourse UKM Malaysia, Volume 12 No. 2 tahun 2004
- Nakosteen, Mehdi, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350; with an Introduction to Medieval Muslim Education*, Terjemahan Joko S. Kahar dan Supriyanto Abdullah, Surabaya: Risalah Gusti, 2003
- Qayyum, Abdul, *Letters of Al Ghazali*, Terjemahan Haidar Baqir, Bandung: Mizan. 1993
- Rohmanu, Abid, *Imam Al Ghazali dalam Kerangka Keilmuan Usul Fikih; Telaah terhadap Kitab Al Mustashfa Min Ilmi al Usul*, Makalah diterbitkan dalam Jurnal Justitia Islamica STAIN Ponorogo, Volume 6, No. 2 Juli-Desember tahun 2009
- Smith, Margareth, *Al Ghazâlî the Mystic*, London: Luzac & Co., 1994
- Sway, Mustafa Abu, *Al Ghazzaliyy; A Study in Islamic Epistemology*, Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996