

BAB III

PERBEDAAN dan PERSAMAAN KONSEP AL MASLAHAH dan APLIKASINYA DALAM MASALAH PRESIDEN PEREMPUAN MENURUT AL GHAZALI dan IBNU TAIMIYAH

A. Perbedaan dan Persamaan konsep al Maslahah antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah

Kata al Maslahat dari segi bahasa diartikan dengan :

1 ما يبعث على الصلاح أو ما يتعاضد الإنسان من
الأعمال الباعثة على نفعه أو نفع قومه

Kata itu sebanding dengan *al manfa'atu* berbentuk masdar yang berarti *al shalahu*, seperti *al manfa'atu* yang berarti *al naf'u* . Dengan demikian sesuatu yang mengandung kegunaan (*al naf'u*) niscaya disebut al maslahat.² Dengan istilah lain al maslahah adalah sesuatu yang membawa manfaat kepada manusia. Secara istilah al maslahah diartikan dengan *al jalbu al maslahatu wa dar'u al mafsadatu* (mengambil manfaat dan menghindar dari kerusakan).

¹ Louis Ma'luf, *Al Munjid fi al Lughah wa al A'lam*, Bairut: Dar al Masyriq, 1973, hlm. 432

² Muhammad Said Ramadhan al Buthiy, *Dhawabith al Maslahah fi Asy Syari'ah al Islamiyah*, Bairut: Muassasah al Risalah, 1977, hlm. 23

1. Konsep al Maslahah Menurut al-Ghazali

Menurut al-Ghazali yang dimaksud dengan al Maslahah adalah sebagai usaha menjaga tujuan syara' kepada hamba. Tujuan syara' itu ada lima macam yaitu, menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Segala upaya yang dimaksudkan untuk menjaga pokok-pokok yang lima tersebut dinamakan al Maslahah. Sebaliknya, segala tindakan yang menghapuskan kelima pokok tersebut adalah mafsadat dan yang menolaknya termasuk masalahah. Hal ini juga sesuai dengan yang dimaksudkan al-Ghazali di dalam bab *al-qiyas* ketika *menjelaskan al makhil* dan *al munasib*.³ Al-Ghazali membedakan antara tujuan syara' dan tujuan manusia, yang sekaligus ia juga menegaskan bahwa menjaga tujuan syara' adalah tetap maslahat meski berlawanan dengan tujuan manusia.

Al-Ghazali menetapkan bahwa maslahat dalam pengertian di atas semakna dengan arti *al-makhil* atau *al-munasib* dalam bab *al-qiyas*. Hal itu berarti bahwa syarat yang mendasar dalam memandang maslahat adalah kembalinya maslahat kepada tujuan-tujuan syara' secara global dan hakiki, atau dalam memandang terwujudnya hukum berdasarkan *al munasib*.⁴

³ Al Ghazali, *al Mustasfa min Ilm al Ushul*, Bairut: dar al Fikr, t.th., Vol. I, hal. 286-287

⁴ Hussain Hamid Hassan, *Nazariyyat al Maslahah fi al Fiqh al Islami*, Kairo: Dar an Nahdhah al Arabiyah, 1971, hal. 8

Pengertian al maslahat dalam bentuk *al makhil* atau *al munasib* dapat dibagi menjadi: *mulghat*, *mu'tabarah*, dan *mursalah* dalam pandangan syara'. Kemudian maslahat *mursalah* dibagi lagi menjadi dua, yaitu *al mula'imah* dan *al gharibat*. *al maslahat al mulghat* dan *al gharibat* tidak dapat dijadikan hujjah secara mutlak, sedangkan *maslahah mu'tabarah* dapat dijadikan hujjah dan masuk pada bab al-qiyas dengan mendapatkan legitimasi dari dalil nash tertentu. Sedangkan *maslahat mula'imah* adalah maslahat yang diambil tanpa ada legitimasi dalil nash tertentu terhadap macamnya, sejauh nash tersebut membuktikan adanya mula'imah terhadap jenis-jenis tindakan syara'. Al-Ghazali tidak mengambil semua maslahat mula'imah, kecuali hanya mengambil yang termasuk dalam kategori maslahat *dharuriyyat* dan yang sepadan dengannya.⁵

Selanjutnya al-Ghazali membagi maslahat menjadi empat bagian, yaitu :

- a. Maslahat yang diakui macamnya oleh syara'. Maslahat ini dapat dikembalikan kepada bab *al-qiyas*. Artinya, mengambil hukum dari nash yang dapat dinalar dan dari ijma'. Qiyas adalah melebarnya hukum dari tempat nash kepada selain tempat nash yang didasarkan pada selain tempat nash berdasarkan 'illat yang mewajibkan adanya hukum pada tempat nash

⁵ *Ibid.*, hal. 10

- b. Maslahat yang diakui jenisnya oleh syara', yang sering juga dinamakan dengan maslahat yang sesuai dengan jenis tindakan syara'.
- c. *Maslahat Mulghat*, yaitu Maslahat yang berlawanan dengan nash syara'. Yakni, maslahat yang berlawanan dengan nash syari'at dalam satu tempat tertentu, jika diikuti akan membawa resiko perubahan syari'at.
- d. Maslahat yang didiamkan dalam syara' atau sering dinamakan *maslahat gharibat*, yaitu maslahat yang didiamkan oleh bukti-bukti syara' dan nash-nashnya. Ia tidak ditolak oleh nash, dan tidak pula dilegitimasi jenisnya oleh syara'.⁶

Menurut al-Ghazali yang termasuk kategori *maslahat mursalah* adalah maslahat jenis kedua diatas, yaitu maslahat yang jenisnya mendapat legitimasi syara'. al-Ghazali secara mutlak menolak maslahat gharibat dan maslahat mulghat. Sementara untuk maslahat yang macamnya mendapat pembenaran syara', al-Ghazali memasukkannya dalam bab *al qiyas*, bahkan merupakan satu-satunya dalam bab qiyas. Karena maslahat yang jenisnya mendapat legitimasi dari syara' tidak termasuk dalam bab *al qiyas*, tetapi hal itu termasuk *maslahat mursalah*.⁷ Jadi, menurut al-Ghazali, *maslahat mursalat* adalah masalah yang

⁶ *Ibid.*, hal. 18-19

⁷ *Ibid.*, hal. 19

mendapat legitimasi nash terhadap jenisnya saja, sedangkan *maslahat gharibat* adalah maslahat yang tidak sesuai dengan jenis tindakan syara'.⁸ Maslahat mursalat bersifat umum dan mengandung ta'wil dan tafsir. Oleh karena itu, maslahat yang *mula'imat* tersebut dapat berfungsi menafsirkan atau menakhshis nash, sebab ia merupakan maslahat yang jenisnya dilegitimasi oleh nash.

Setiap maslahat yang bertujuan menjaga maksud syara' yang diketahui tujuan-tujuan itu dari al-Qur'an, sunnah, dan Ijma' disebut maslahat mursalah bukan qiyas. Sebab qiyas harus mempunyai dasar tertentu (*al-asl al-mu'ayyan*). Dengan demikian, *maslahat mursalat* merupakan salah satu metode istidlal dengan nash-nash syara', atau metode istidlal yang berstandar pada nash-nash, bukan berlawanan.⁹ Jadi, secara konseptual, al-Ghazali menerima konsep muslahat, tetapi dalam penerapannya terjadi pemilahan.

2. Konsep al-Maslahat menurut Ibnu Taimiyah

Pada dasarnya, secara global Ibnu Taimiyah menerima konsep Maslahssat seperti halnya dengan al-Ghazali. Bahkan ia lebih tegas dari al-Ghazali. Maslahat yang diterima Ibnu Taimiyah adalah maslahat yang mendapatkan legitimasi dari nash syar'i, bukan *maslahat gharibat*.

⁸ *Ibid.*, hal. 20

⁹ *Ibid.*, hal. 425

Maslahat yang dimaksud adalah *jalbul mashaalih wa dar'ul mafaasid* (menggambil kemaslahatan atau manfaat dan menghindari kerusakan). Menurut beberapa pakar, secara umum ushul fiqh Ibnu Taimiyah sama dengan ushul fiqh Ibnu Hanbal. Demikian kesimpulan dari para ahli ushul, seperti Ibnu Abdul Aziz,¹⁰ Mohammad Yusuf Musa,¹¹ dan Muhammad Abu Zahrah¹² yang secara khusus melakukan penelitian terhadap ushul fiqh Ibnu Taimiyah dan sekaligus Ahmad Ibnu Hanbal.

Diantara tujuan utama kehadiran syari'at Islam menurut Ibnu Taimiyah ialah untuk mewujudkan kemaslahatan sesempurna mungkin dan menolak kerusakan atau paling tidak menekannya seminimal mungkin. Ibnu Taimiyah berkeyakinan tidak mungkin ada nash yang tidak mengandung masalah yang disyari'atkan (*al-maslahat al-masyru'at*), karena *maslahat masyru'at* itulah yang justru menjadi tali pengikat dalam mempersamakan atau membanding-bandingkan antara hukum masalah yang satu dengan hukum masalah yang lain. Dalam pandangan Ibnu Taimiyah, setiap tindakan yang oleh pelakunya dipandang mengandung masalah, maka kemaslahatan itu pada dasarnya dapat dianggap sebagai masalah yang *mu'tabarat* selama tidak ada dalil syara' yang

¹⁰ Salih Ibn Abd. Al Aziz Ali Mansur, *Ushul Fiqh wa Ibn Taimiyah*, t.t.: t.p., t.th., Juz II, hal. 671

¹¹ Muhammad Yusuf Musa, *Ibn Taimiyah*, t.t: Maktabat Misr, t.th., hal. 168

¹² Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Taimiyah Hayatuhu wa Asruhu Arauhu wa Fiqhuh*, t.t.: Dar al Fiqr al Arabi, t.th., hal. 453

membatalkannya atau melarangnya. Jika ada dalil syari'at yang membatalkannya, barulah dengan otomatis masalah tersebut menjadi batal dan mempertahankan masalah yang demikian, pasti penilaiannya didasarkan pada pertimbangan hawa nafsu.¹³

Penerapan masalah dalam menyelesaikan problem hukum menurut Ibnu Taimiyah sangat banyak pada masalah-masalah muamalat, termasuk masalah politik. Dalam bidang ini, Ibnu Taimiyah terlihat sangat luwes, berbeda dengan masalah ibadah yang terkesan sangat ketat.¹⁴

3. Perbedaan Konsep al-Maslahat antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah

Secara definitif konsep al Maslahah antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah terlihat sangat berbeda, *Pertama*, menurut al-Ghazali dalam mengartikan konsep Al-Maslahah adalah untuk menjaga tujuan syara' (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) serta menjaga tujuan syari'at. Sementara Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa tujuan syara' yang dikemukakan oleh al-Ghazali sudah terkandung di dalam konsep masalah--*jalbu mashaalih wa dar'ul mafaasid*.

Dari sini kelihatan adanya perbedaan rumusan yang dikemukakan oleh al Ghazali dan Ibnu Taimiyah, yaitu jika al-Ghazali merumuskan dan memberikan batasan-batasan secara rinci dan detail tentang konsepsi al

¹³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Kairo: Dar al Fikr al Arabi, t.tah., hal. 198

¹⁴ Muhammad Amin, *Ijtihad Ibnu Taimiyah dalam Bidang Fiqh Islam*, Jakarta: INIS, 1991, hal. 98-99

masalahat --untuk menjaga tujuan-tujuan hakiki dari syariat-- sementara Ibnu Taimiyah memberikan rumusan secara universal --bahkan cenderung lebih longgar-- dan lebih mengarah pada eksistensi nilai-nilai agama.

Kedua, menurut al-Ghazali konsep al-Maslahah yang *legitimate* adalah al Maslahah yang dibenarkan dan diakui jenisnya oleh nash syara'. Maksudnya bahwa mengambil manfaat itu bisa dibenarkan apabila diakui jenisnya oleh nash syara' dan al Maslahah itu tergantung pada nash syara', bukan pada kebenaran yang dimiliki oleh masyarakat. Sedangkan menurut Ibnu Taimiyah, al Maslahah tidak harus berangkat dari nash syara' akan tetapi berangkat dari masyarakat sebagai pelakunya. Ia berpendapat, setiap tindakan yang oleh pelakunya dipandang mengandung masalahat, maka kemaslahatan itu dapat dianggap sebagai masalahat yang *mu'tabarat* selama tidak ada dalil yang melarangnya.¹⁵

Dalam hal ini, pendekatan yang digunakan Ibnu Taimiyah berbeda dengan al-Ghazali. Ibnu Taimiyah lebih mengedepankan kepada kondisi riil suatu masyarakat, baru kemudian merujuk pada nash syara', sedangkan al-Ghazali sebaliknya.

4. Persamaan Konsep al Maslahat Menurut al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah

¹⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Loc. Cit.*

Pada dasarnya antara al Ghazali dan Ibnu Taimiyah menerima al Maslahah sebagai salah satu dasar hukum syar'i atau paling tidak mereka berdua sepakat bahwa al Maslahah adalah merupakan salah satu penyangga --selain al Qur'an dan Hadits-- yang dapat digunakan memecahkan persoalan-persoalan fiqh yang terus berkembang dalam suatu masyarakat.

Lain daripada itu, konsep al maslahah antara al Ghazali dan Ibnu Taimiyah sebenarnya memiliki persamaan-persamaan. Kalau ditarik suatu benang merah, maka persamaan itu terletak pada inti dari definisi tersebut, yaitu keduanya sama-sama mempertahankan eksistensi tujuan syari'at Islam secara hakiki.

Kongkritnya, bahwa batasan-batasan konsep al Maslahah yang ditawarkan al-Ghazali adalah untuk menjaga dan memberikan kemaslahatan umat manusia, yakni dengan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan hartanya dari 'kerusakan'. Sementara Ibnu Taimiyah dengan bahasa yang berbeda --meskipun intinya sama-- mendefinisikan al Maslahah sebagai usaha untuk mengambil kebaikan dan menghindari kerusakan.

Alhasil, bahwa keduanya bertujuan dan bermuara pada keinginan terwujudnya kemaslahatan umat manusia dan sama-sama tidak menghendaki adanya kerusakan dan/atau kemadaramatan pada umat manusia.

B. Perbedaan dan Persamaan Aplikasi Konsep Al Maslahah dalam Masalah Presiden Perempuan menurut Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah

Sebagian ahli hukum dan ahli perbandingan berpendapat bahwa penting adanya persamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam menggunakan hak-hak politik. Karena kepentingan umum dan demokrasi yang benar menghendaki hal itu karena perempuan merupakan bagian dari masyarakat Mereka mempunyai kepentingan yang sama dengan kepentingan laki-laki. Oleh karena itu, persamaan persamaan diantara keduanya harus direalisasikan dalam mengatur urusan-urusan umum negara. Kekurangan yang ada pada perempuan seperti aspek anatomi tubuh (fisik), keharusan melahirkan anak dan sebagainya seolah menjadi justifikasi untuk memarjinalisasikan peran publik perempuan.

Pembagian tugas antara laki-laki dan perempuan (perempuan mengurus persoalan dalam rumah dan laki-laki memegang urusan di luar rumah) dewasa ini telah berubah total, oleh karena itu persamaan dalam menjalankan urusan tersebut menuntut persamaan dalam hak. Era sekarang banyak perempuan yang pergi ke tempat-tempat kerja dan bekerja diberbagai instansi. Merupakan banyak yang berkiprah dalam kancah politik seperti halnya laki-laki. Dari data riil tersebut tentu perlu adanya perlindungan terhadap kepentingan-kepentingan dan hak kaum

perempuan, paling tidak sebagai bagian dari pembelaan kita terhadap mereka.

Sesungguhnya keikutsertaan perempuan dalam hak-hak politik adalah masalah keadilan, sebab prinsip demokrasi memberikan kesempatan berpolitik kepada setiap individu sebagai upaya untuk menjaga dan membela kepentingannya. Perempuan merupakan bagian yang tak bisa dipisahkan dari masyarakat dan oleh karenanya perlu diajak musyawarah dan diakui haknya sebagaimana laki-laki.

Bahkan negara-negara Islam pun telah mengakui persamaan hak perempuan dan laki-laki, seperti: Mesir, Aljazair, Irak, Suriah, Yordania, meskipun pengakuan tersebut tertinggal jauh dari negara-negara maju yang lebih dulu mengakui peran publik perempuan termasuk peran politiknya, seperti: Amerika Serikat, Rusia, Inggris, Belanda, Jerman dan sebagainya.¹⁶

Menurut versi lain, mengatakan bahwa perempuan dilarang menggunakan hak-hak politiknya. Tidak ada persamaan antara perempuan dan laki-laki di dalam masalah ini. Pendapat ini didasarkan pada argumentasi bahwa perempuan berbeda dengan laki-laki dalam aspek-aspek fisik, intelektual dan moral. Di dalam aspek-aspek tersebut

¹⁶ Muhammad Anis Qasim Ja'far, *al Huquq al Syiyasyiyyah li al Mar'ah fi al Islam wa al Fikr wa al Tasyri' al Muashir*, terj. Irwan Kurniawan., et-al., *Perempuan dan Kekuasaan*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998: 86-87

perempuan memiliki kekurangan dibandingkan laki-laki. Perbedaan alami dalam menunaikan tugas antara laki-laki dan perempuan menuntut pengkhususan perempuan pada pekerjaan rumah tangga dan memelihara anak. Adapun urusan lain di luar rumah diserahkan laki-laki seperti aktifitas politik. Jika perempuan terlibat langsung dalam masalah politik maka hal itu akan membahayakan keluarganya.

Sebagian ahli fiqih berpendapat bahwa perempuan boleh menggunakan hak-hak politiknya kecuali dalam mencalonkan diri sebagai kepala negara. Ia tidak punya hak tentang hal itu.¹⁷

Berkaitan dengan masalah pencalonan kepala negara, berbeda dengan pendapat di atas, Ibnu Taimiyah dalam bukunya *al siyasa al syar'iyah*, tidak menyebutkan syarat-syarat kepala negara dari unsur jenis kelamin.¹⁸ Kalau dilihat dari sini berarti, laki-laki atau perempuan yang menjadi kepala negara, bukan persoalan yang signifikan.

Sedangkan, menurut Prof. Munawir Sjadzali salah satu syarat kepala negara menurut al-Ghazali harus laki-laki.¹⁹ Namun dalam buku *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Imam al-Ghazali*, dijelaskan bahwa al-Ghazali tidak mensyaratkan laki-laki sebagai kepala negara.²⁰ Melihat

¹⁷ *Ibid.*, hal. 82

¹⁸ Ibn taimiyah, *as Syiyasah asy Syar'iyah fi Islahahr Raiy wa ar Raiyyah*, Mesir: dar al-Kitab al Arabi, 1969, hal. 6-22

¹⁹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1993, hal. 78

²⁰ Zainal Abidin Ahmad, *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Imam Ghazali*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 293

masalah tersebut, kiranya persoalan syarat-syarat kepala negara kaitannya dengan jenis kelamin masih mengalami perbedaan-perbedaan antara boleh dan tidaknya kepala negara dari unsur perempuan.

1. Aplikasi Konsep al Maslahah dalam Masalah Presiden Perempuan menurut Ibnu Taimiyah

Dari berbagai uraian tersebut diatas, dapat ditarik kesimpulan bahwa apabila konsep al maslahah versi Ibnu Taimiyah diterapkan pada masalah presiden perempuan maka hukumnya adalah sah (boleh), dengan alasan *pertama*, mengacu pada konsepsi al Maslahahnya Ibnu Taimiyah, dimana persoalan presiden perempuan tidak ditemukan dalil nash yang melarangnya. Surat al Nisa' ayat 34, bukan larangan kepemimpinan perempuan dalam skala nasional (negara), akan tetapi pada permasalahan di dalam keluarga saja. Dalam al Qur'an justru ditemukan nama surat Saba' yang diambil dari nama negara yang dipimpin oleh ratu Balqis (surat 34, makkiyah). Demikian juga muatan surat al-Naml ayat 20-40 secara lebih rinci mengisahkan ratu Balqis bersama sistem pemerintahannya yang demokratis. Sedangkan hadits yang diriwayatkan Ibnu Majjah --tentang kepemimpinan perempuan-- dinilai dhaif²¹ dan bila diamati jalur riwayatnya tergolong ahad. Menurut

²¹ Al Shan'ani, *Subulus Salam*, Mesir: Mustafa al Babi al Halabi, 1960, hal. 28-29

tradisi fuqaha hadits ahad tidak memadai untuk legitimasi hukum yang strategis sifatnya.²²

Kedua, dengan pertimbangan kemaslahatan, dimana perempuan adalah bagian dari masyarakat yang kepentingannya perlu terwakili dan diperjuangkan, oleh karena sebagai individu ataupun kelompok mereka juga memiliki kepentingan-kepentingan, hak-hak yang sama dengan laki-laki. Dilain pihak, keberadaan dan kemampuan perempuan tidak berbeda dengan laki-laki, dalam segi intelektualitas, moralitas, budaya dan lainnya, Apabila seorang perempuan tidak diperbolehkan ikut andil dan mengambil peran pada persoalan-persoalan kemasyarakatan (sosial), politik dan khususnya peluang untuk menjadi kepala negara (presiden) maka sangat mungkin kepentingan dan hak-hak kaum perempuan akan diabaikan. Menghindari akan adanya peluang bagi penindasan dan sikap diskriminatif terhadap kaum perempuan adalah dibenarkan syara'. Sebab, kenyataan telah berbicara dengan jelas, bahwa selama ini sering terjadi penindasan-penindasan terhadap perempuan, baik yang dilakukan oleh individu, kelompok, ataupun negara.

Ketiga, berpegang pada asas dan prinsip keadilan dan kesetaraan, menghendaki perlakuan yang sama antara laki-laki dan perempuan, baik dalam hak-hak keagamaan maupun hak-hak

²² Qasyim Ja'far, *Op. Cit.*, hal. 47

kewarganegaraan dan politik. Secara legal formal mereka juga dilindungi dengan lahirnya piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa, dimana dalam pendahuluannya disebutkan pentingnya persamaan antara laki-laki dan perempuan secara umum. Pada tahun 1967 Perserikatan Bangsa-Bangsa mengeluarkan keputusan khusus yang memuat penghapusan diskriminasi terhadap perempuan.²³

Keempat, dalam fiqh politik karangan Ibnu Taimiyah (*As Syiasah Asy Syariyyah*), syarat-syarat untuk menjadi kepala negara adalah :

- a. Memiliki kapabilitas dan kredibilitas sebagai seorang pemimpin (*ashlah*).
- b. Terpilih sebagai orang yang paling utama (layak) sebagai seorang pemimpin, dari pada calon yang lainnya (*afdhal*).
- c. Mampu memegang amanat yang diembannya (*amanah*) dan memiliki kemampuan yang bisa diandalkan.
- d. Memahami dan mampu memilih alternatif-alternatif yang terbaik (*maslahat*) –bagi masyarakat– dan cara-cara menyempurnakannya.²⁴

Dengan demikian, merujuk pada adagium yang diberikan Ibnu Taimiyah diatas, maka masalah presiden perempuan dapat dibenarkan dengan pendekatan al Maslahat, apalagi dikuatkan juga dengan fiqh

²³ *Ibid.*, hal. 88

²⁴ Ibn Taimiyah, *Loc. Cit.*

politiknya Ibnu Taimiyah yang sama sekali tidak menyebutkan secara jelas syarat-syarat kepala negara (presiden) harus laki-laki.

2. Aplikasi Konsep al Maslahah dalam Masalah Presiden Perempuan menurut al-Ghazali

Konsep al Maslahah al-Ghazali apabila diaplikasikan terhadap persoalan presiden perempuan, maka dapat diambil suatu konklusi dimana presiden perempuan adalah legitimate (boleh secara syar'i), sebab: *Pertama*, persoalan presiden perempuan tidak ditemukan dalil syara' yang melarangnya atau membolehkankannya secara jelas. Akan tetapi dengan pertimbangan, agar tidak berakibat rusaknya tatanan sosial ataupun politik dalam masyarakat, serta timbulnya kekacauan (*chaos*), yang disebabkan oleh interest politik suatu kelompok, maka yang demikian itu dibenarkan oleh syara' karena termasuk untuk melindungi jiwa, harta dan bisa jadi agama.

Kedua, al Maslahah tersebut dinamakan al Maslahah Mursalah (masalah yang diakui jenisnya saja oleh syara'). al Maslahah ini bukan termasuk masalah gharibat, sebab jenisnya sesuai dengan tindakan syara', dan al-Ghazali menerima al Maslahah Mursalah sebagai pendekatan (*istinbath*) hukum.

2. Perbedaan Aplikasi Konsep al Maslahah dalam Masalah Presiden Perempuan menurut al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah

Perbedaan penerapan konsep al Maslahah pada persoalan presiden perempuan antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah adalah hanya pada tingkatan teknis operasional terjadi perbedaan metodologis yang mencolok antara konsep al Ghazali dan Ibnu Taimiyah. Perbedaan itu bisa dilihat pada pola yang digunakan, diantaranya: Konsep al-Ghazali bila diterapkan pada masalah tersebut, harus berangkat dari dalil-dalil nash dulu --apakah ada dalil naqli yang melarang atau mendukungnya atau apakah didiamkan oleh dalil naqli atau tidak-- baru kemudian berbicara dan membahas masalah presiden perempuan. Sedangkan konsep Ibnu Taimiyah bisa dimulai dari realitas persoalan yang ada, setelah itu diklarifikasikan dengan dalil-dalil nash--apakah ada nash yang melarang atau tidak.

Kedua, dalam menerapkan konsep al Maslahah (dalil aqli) al-Ghazali kurang apresiatif terhadap kekuatan akal dan selalu mendahulukan dan mengembalikan persoalan kepada nash--cenderung formalistik. Ia juga tidak menerima persoalan yang didiamkan oleh nash. Sementara Ibnu Taimiyah sangat menghargai kekuatan akal manusia, hingga ia mengatakan bahwa nash yang benar akan selalu sesuai dengan akal budi yang jernih.

4. Persamaan Aplikasi Konsep al Maslahah dalam Masalah Presiden Perempuan menurut al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah

Penerapan konsep al Maslahah pada masalah presiden perempuan ini ada beberapa persamaan yang bisa diambil, pertama, bahwa persoalan presiden perempuan dalam *frame* al Maslahah, menurut al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah adalah sama-sama dibenarkan secara logika maupun oleh dalil syara'--meskipun hanya jenisnya saja. Kedua, kesimpulan dari penerapan konsep ini pada masalah tersebut hasilnya sama, yaitu presiden perempuan dalam tinjauan konsep al maslahah adalah sah atau diperbolehkan.