

## *Maqāsid Al-Shari'ah: Cara Islam Menghadapi Pandemi Covid-19*

**Mubaidi Sulaeman**

*Institut Agama Islam Tribakti Kediri, Indonesia*

*mubaidisulaeman@gmail.com*

### **Abstract**

Islam as a rational religion is required to provide solutions in providing a more definite answer to where the civilization of Muslims is headed in the covid-19 pandemic season. One answer is to use the *maqāsid al-shari'ah* perspective in exploring sources of sharia law to find solutions for Muslims during the COVID-19 pandemic. This paper was written using the type of research "library research". Meanwhile, the approach used in this paper belongs to the category of qualitative approach. The results of this study state that *maqāsid al-shari'ah* is expected to make it easier for Muslims to understand scientific and rational ways of worshiping to build Muslim civilization in the covid-19 pandemic season.

**Keywords:** *Epidemic, Islam, Covid-19, Maqāsid al-shari'ah*

### **Abstrak**

Islam sebagai agama yang rasional dituntut memberikan solusi dalam memberikan jawaban yang lebih pasti ke mana arah peradaban umat Islam di musim pandemi covid-19. Salah satu jawabannya yaitu menggunakan perspektif *maqāsid al-shari'ah* dalam menggali sumber hukum syariah untuk menemukan solusi bagi umat Islam di masa pandemi covid-19. Paper ini ditulis dengan menggunakan jenis penelitian "library research". Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini, termasuk ke dalam kategori pendekatan kualitatif. Hasil penelitian ini menyatakan bahwa *maqāsid al-shari'ah* diharapkan mempermudah umat Islam memahami cara-cara saintifik dan rasional dalam melakukan peribadatan untuk membangun peradaban umat Islam di musim pandemic covid-19.

**Kata Kunci:** *Wabah, Islam, Covid-19, Maqāsid al-shari'ah*

### **Pendahuluan**

Pada akhir tahun 2019 M, dunia dikejutkan oleh fenomena alam dengan hadirnya wabah penyakit yang bernama *corona virus disease* 2019 atau covid-19 di Wuhan, Tiongkok. Virus ini ketika pertama kali ditemukan menjelang akhir tahun 2019, banyak masyarakat bersikap skeptis dan apatis.<sup>1</sup> Skeptis karena kebetulan virus ini memang hadir di daratan yang memang langganan tempat virus baru ditemukan, contohnya ketika *Severe Acute Respiratory Syndrome* (SARS-CoV) atau dikenal dengan virus SARS

<sup>1</sup> Nailul Mona, "Konsep Isolasi Dalam Jaringan Sosial Untuk Meminimalisasi Efek Contagious (Kasus Penyebaran Virus Corona Di Indonesia)," *Jurnal Sosial Humaniora Terapan* 2, no. 2 (April 7, 2020), <https://doi.org/10.7454/jsht.v2i2.86>.

hadir di Tiongkok pada tahun 2002 banyak orang terkejut penularannya dari hewan ke manusia dianggap sesuatu yang mengada-ada, meskipun pada akhirnya banyak korban jiwa yang telah jatuh, hingga pada akhirnya virus ini dapat diredam penyebarannya meskipun tanpa satupun vaksin ditemukan dalam mengatasinya.<sup>2</sup>

Alih-alih mengambil *ibrah* untuk tetap waspada dengan munculnya virus SARS, masyarakat dunia khususnya orang Indonesia bersikap apatis atas kemunculan virus covid-19 pada akhir tahun lalu, karena dianggap sesuatu yang biasa dan lumrah terjadi di Tiongkok yang langganan terserang virus jenis baru. Lebih menggelikan lagi beberapa kelompok ormas Islam di Indonesia menganggapnya sebagai hukuman bagi negara Tiongkok karena dianggap golongan “kafir” yang jauh dari nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakatnya, bahkan itu dianggap sebagai balasan dari Allah atas tindakan diskriminatif pemerintah Tiongkok terhadap suku Uighur yang kebetulan beragama Islam.<sup>3</sup>

Terlepas dari pandangan-pandangan tersebut kenyataannya hampir seluruh dunia sekarang telah terserang wabah penyakit ini, bahkan Negara-negara adidaya seperti Amerika, Rusia, Perancis, Inggris, Jerman dan Italia kalang kabut dalam menangani virus ini. Pemerintah dunia yang awalnya meremehkan virus corona sebagai virus biasa yang bisa diatasi sebagaimana virus flu, tiba-tiba dikejutkan betapa virus ini telah mematikan ratusan ribu orang lebih hanya dalam kurun waktu 5 bulan saja.<sup>4</sup>

Dari jajaran elit politik hingga warga miskin di pedalaman mengalami *shock culture* yang luar biasa dalam penanganan pemerintahnya yang kurang responsif, bahkan manusia tiba-tiba menunjukkan sifat aslinya, liar dan tidak rasional dalam menghadapi kegoncangan kesehatan politik, ekonomi, budaya dan spiritualitas. Sehingga mereka dituntut untuk membangun ulang puing-puing peradaban yang luluh lantak akibat pandemi covid-19 ini.

Malik Bennabi pernah mengatakan dalam sejarah kehidupan manusia di dunia ini, agama merupakan “katalisator” yang selalu hadir di balik kelahiran suatu peradaban

---

<sup>2</sup> “Ebola, Sars dan Flu Babi: Bagaimana manusia mengalahkan wabah dan pandemi sebelum Covid-19,” *BBC News Indonesia*, accessed July 9, 2021, <https://www.bbc.com/indonesia/vert-fut-52498815>.

<sup>3</sup> “Uyghur Vs Hantu Corona China - VOA-ISLAM.COM,” accessed July 9, 2021, <http://www.voaislam.com/read/world-analysis/2020/01/25/69427/uyghur-vs-hantu-corona-china/>.

<sup>4</sup> “Perkembangan Terkini Virus Corona Di Eropa: Dari Jerman Hingga Italia Halaman All. - Kompas.Com,” accessed July 9, 2021, <https://www.kompas.com/tren/read/2020/02/14/170056965/perkembangan-terkini-virus-corona-di-eropa-dari-jerman-hingga-italia?page=all>.

manusia. Agama merupakan “fenomena alam nyata yang menguasai benda serta mendominasi perkembangan benda.” Fenomena yang seolah-olah telah tertuang (baca: terwujud) dalam hukum alam, baik ia tersistematis sebagai agama Islam dan agama samawi lainnya, atau ia berupa kepercayaan-kepercayaan manusia primitif di zaman dahulu. Contohnya seperti totemisme, mitos dan kepercayaan pada dewa-dewa kuno merupakan suatu cara pemecahan yang dipilih manusia diilhami dari oleh problem manusia sepanjang zaman, yaitu permasalahan eksistensinya.<sup>5</sup>

Islam sebagai agama yang lebih rasional dan memberikan kepastian terhadap pertanyaan-pertanyaan *perennial* tersebut, dituntut dapat memberikan jawaban yang lebih pasti ke mana arah peradaban di era pandemic ini mesti dibangun untuk menuju ke era “normal baru”, salah satunya yaitu menggunakan perspektif *maqāsid al-shari’ah* dalam menggali sumber hukum syariah di masa pandemi covid-19.

Dalam tulisan ini ada beberapa penelitian yang memiliki kesamaan objek tetapi berbeda dalam tujuan penulisannya, seperti penelitian yang dilakukan oleh Nirmalasanti Anindya Pramesi dan Nazarudin yang berjudul “Implementasi Maqashid Syari’ah dalam Menghadapi Wabah Covid-19”. Penelitian ini bertujuan untuk mengatahui implementasi *Maqashid Syari’ah* dari adanya suatu hukum yang dikeluarkan oleh para ulama dalam menghadapi kondisi darurat saat ini. *Maqashid syari’ah* adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai dari suatu penetapan hukum. Hukum gugurnya kewajiban shalat jumat dan shalat jamaah muncul karena adanya risiko mudharat kepada diri dan orang lain, maka hal tersebut dapat menjadi uzur syariat (*sad al dzariah*) sehingga boleh untuk ditinggalkan. Adanya kondisi nyata yang berisiko memicu mudharat di tengah wabah, maka hal inilah yang dapat dijadikan ‘*illat* atau hal yang bersifat substansial yang mempengaruhi adanya suatu hukum.<sup>6</sup>

Sedangkan dalam penelitian yang peneliti lakukan dalam artikel ini bertujuan untuk menggugah kesadaran masyarakat umum, baik itu ulama maupun awam untuk merefleksikan kembali tindakan atau keputusan yang nyata ketika menghadapi wabah, seperti pandemi Covid-19 ini. Sehingga terjadinya kesadaran aktif dalam diri umat muslim baik awam maupun ulama untuk selalu berihtiar menghindari kamudaratan, demi

---

<sup>5</sup> Usman Syihab, “Agama Dan Perubahan Masyarakat Menurut Malik Bennabi,” *Afkar-Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 10, no. 1 (June 1, 2009): 129–72.

<sup>6</sup> Anindya Pramesi, “Implementasi Maqashid Syari’ah Dalam Menghadapi Wabah Covid-19,” *Medina-Te: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2020): 1–11.

tercapainya kemaslahatan bersama. Hal ini upaya mewujudkan cita-cita dari *Maqashid syari’ah* yang menghendaki tercapainya *hifdz al-nafs* dan *hifdz al-din*.

Selain penelitian di atas, penelitian ini hendak menguatkan penelitian yang dilakukan oleh Hudzaifah Achmad Qotadah yang berjudul “Covid-19: Tinjauan Maqasid Al-Shariah Terhadap Penangguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat di Tempat Ibadah (*Hifdz al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz al-Din?*)” yang menyatakan bahwa dalam kondisi darurat seperti pandemi covid-19 ini, bahwa menyelamatkan nyawa lebih utama kedudukannya dibandingkan mencapai kemaslahatan dalam beragama.<sup>7</sup>

Wabah Covid-19 merupakan sebuah ancaman yang berbahaya bagi nyawa maupun jiwa manusia yang mana hal itu merupakan tujuan asal (*maqasid asliy*) terhadap *hifdz al-nafs* itu sendiri, maka, penangguhan atau larangan pelaksanaan ibadah shalat Jumat maupun berjamaah di masjid di tengah peristiwa wabah Covid-19 sudahlah tepat dan selaras berdasarkan kepada penjagaan *maqasid shariah* yaitu menjaga jiwa (*hifdz al-nafs*) yang bertujuan untuk mendatangkan *maslahah* dan mengelakan *mafsadah* yang dapat menimpa manusia atau biasa disebut dengan istilah *Jalb-u Al Mashālih wa Dar-u Al Mafāsid*.

## Metode

Dalam penulisan karya ilmiah ini penulis menggunakan jenis penelitian “*library research*” yaitu telaah yang dilaksanakan untuk menyelesaikan suatu masalah dengan menggunakan bahan-bahan pustaka. Karya ilmiah jenis ini berisi suatu topik yang di dalamnya memuat gagasan, yang didukung oleh data yang diperoleh dari sumber pustaka. Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini, termasuk ke dalam kategori pendekatan “kualitatif”,<sup>8</sup> yang menunjuk kepada prosedur riset yang menghasilkan data kualitatif, yang dapat berupa ungkapan, catatan atau tingkah laku serta mengarah kepada keadaan-keadaan dan individu-individu secara holistik. Pokok kajiannya, baik sebuah organisasi maupun individu tidak akan direduksir kepada variabel

---

<sup>7</sup> Hudzaifah Achmad Qotadah, “Covid-19: Tinjauan Maqasid Al-Shariah Terhadap Penangguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat Di Tempat Ibadah (*Hifdz al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz al-Din?*)”, *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i* 7, no. 7 (May 25, 2020), <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i7.15676>.

<sup>8</sup> Penelitian kualitatif cenderung memiliki beberapa karakteristik, di antaranya: memiliki natural setting sebagai sumber data langsung dan peneliti sebagai instrumen kunci, bersifat deskriptif, lebih memperhatikan proses daripada produk, cenderung menghasilkan data secara induktif, serta makna (*meaning*) menjadi hal yang esensial. Lihat, Robert C. Bogdan and Sari Knoop Biclen, *Quality Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (Boston: Allyn and Bacon, 1986). 29.

yang telah ditata, atau sebuah hipotesis yang telah direncanakan sebelumnya, akan tetapi akan dilihat sebagai bagian dari sesuatu yang utuh.<sup>9</sup>

### ***Sejarah Perkembangan Maqāṣid al-Shari’ah***

Terkait dengan sejarah dan peletak dasar *maqāṣid al-shari’ah* tentu takkan bisa lepas dari perjalanan hukum Islam itu sendiri. Sebab sebagaimana definisi yang dipaparkan di atas, *maqāṣid al-shari’ah* selalu hadir dalam setiap hukum Islam. Tapi kemudian muncul beberapa perbedaan terkait siapa yang pertama kali memunculkan teman *maqāṣid al-shari’ah* itu. Untuk menjawab hal ini, penulis akan mengemukakan periodisasi lahirnya *maqāṣid al-shari’ah* sehingga pada akhirnya bisa diambil kesimpulan terhadap pertanyaan “siapa peletak dasar *maqāṣid al-shari’ah*” itu.

#### **1. *Maqāṣid al-Shari’ah* pada Masa Klasik (Abad ke-1 s/d ke-5 H)**

Periode ini dimulai sejak masa nabi Muhammad Saw masih hidup sampai dengan pada masa awal abad ke-5. Meski secara teman, *maqāṣid al-shari’ah* belum muncul secara resmi, tapi secara nilai, penggunaan *maqāṣid* ini sudah digunakan oleh para sahabat<sup>10</sup> dan bahkan hal tersebut dilegitimasi oleh Rasulullah Saw langsung. Misalnya tentang perselisihan sahabat tentang shalat Ashar di Bani Quraidah<sup>11</sup>. Dalam hadits tersebut Rasulullah mengisyaratkan agar para sahabat shalat Asar di Bani Quraidah, akan tetapi dalam perkiraan para sahabat bahwa waktu Asar akan habis jika menunggu sampai di Bani Quraidah. Mereka pun bersitegang menyikapi situasi ini. Akhirnya beberapa kelompok sahabat tetap memilih salat Asar sesuai waktunya meski belum sampai di Bani Quraidah (dengan konsekuensi melanggar perintah Rasulullah), tetapi kelompok sahabat yang lain tetap melanjutkan perjalanan dan memilih salat Asar di Bani Quraidah meski waktu Asar ketika itu sudah habis (dengan dalih mengikuti perintah Rasulullah).

Kedua kelompok itu masing-masing punya rasionalisasi masing-masing. Bagi kelompok yang pertama memahami bahwa maksud dan tujuan perintah nabi adalah

---

<sup>9</sup>Sanapiah Faisal, *Filosofi Dan Akar Tradisi Penelitian Kualitatif*(Surabaya: BMPTSI, 1998)., 30.

<sup>10</sup>Menurut al-Raisūnī, sahabat -selain sebagai *fukahā'*, *mufassirin*, dan *uṣūliyyin* pertama- adalah peletak dasar *maqāṣid* pertama. Sebagaimana yang dikatakan Ibn al-Qayyim bahwa sahabat adalah generasi umat yang paling memahami maksud dan tujuan ajaran Rasulullah Saw. Ahmad al-Raisuni, *Muhadharat Fi Maqashid Al-Shari’ah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2014). 48-49.

<sup>11</sup> Kisah ini diterangkan dalam hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri berikut:  
حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَسْنَاءَ، قَالَ: حَدَّثَنَا جُوبَرِيَّةُ، عَنْ أَنَّ نَافِعَ، عَنْ أَنَّ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنَا لَمَّا رَأَجَعَ مِنَ الْأَخْرَابِ: «لَا يُصَلِّيُنَّ أَحَدُ الْعَصَرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْبَةَ» فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصَرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرِدْ مِنِّي ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُعْقِفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ

Lihat Muhammad bin ‘Ismā’il Abu Abdillah al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz 2 (t.tp: Dār Ṭūq al-Najāt, 1422 H), 15.

meminta para sahabat bergegas ke Bani Quraiðah dan bukan bermaksud menunda shalat Ashar. Sedangkan kelompok kedua memahami hadits tersebut secara tekstual meminta kepada sahabat agar shalat Asar di Bani Quraiðah. Ketika kedua hal tersebut dikonfirmasi kepada Rasulullah Saw, beliau melegitimasi kedua pendapat itu, dalam artisan tidak ada pendapat yang salah dari mereka.<sup>12</sup> Dalam hal ini posisi *maqāsid* terletak pada rasionalisasi kelompok pertama tersebut.

Ketika masa sahabat, penerapan *maqāsid* mulai banyak digunakan, utamanya ketika pada masa khalifah Umar bin Khaṭṭāb. Salah satu contoh misalnya ketika Umar menangguhkan hukuman atas pidana pencurian pada musim kelaparan di Madinah. Beliau berpandangan bahwa penerapan hukuman yang ditentukan dalam naṣ, dalam situasi ketika masyarakat kesulitan memenuhi kebutuhan pokok untuk kelangsungan hidup tentu bertentangan dengan prinsip umum keadilan yang dinilai Umar lebih fundamental.<sup>13</sup> Pertimbangan Umar terhadap prinsip keadilan inilah yang di kemudian hari dikenal dengan *maqāsid*.

Contoh lain ketika Umar bin Khaṭṭāb melakukan ijtihad bahwa kuda termasuk jenis harta yang wajib dizakati, meski dalam arahan Rasulullah, kuda bukanlah harta yang wajib dizakati. Akan tetapi Umar punya rasionalisasi tersendiri. Menurutnya, pada waktu itu (ketika masa Umar), kuda merupakan barang berharga yang mahal harganya bahkan melebihi unta pada masa Rasul masih hidup. Dari sini, Umar memahami bahwa zakat itu esensinya adalah sebagai bantuan sosial yang dibayarkan oleh orang yang kaya kepada orang yang miskin, tanpa memandang jenis harta yang secara tekstual ditunjukkan oleh Rasulullah.<sup>14</sup> Jadi, barang apapun itu, selama barang itu berharga dan bisa mengangkat martabat pemiliknya menjadi orang kaya, maka barang itu tergolong barang yang wajib dizakati. Meskipun dianggap sebagai tokoh yang memprakarsai penerapan *maqāsid*, Umar tidak serta merta menerapkan *maqāsid* terhadap semua bentuk ibadah. Sebab ada kalanya suatu ibadah itu memang harus dilakukan sebagaimana bentuk harfiah naṣnya.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup>Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah* (Bandung: Mizan, 2015)., 41.

<sup>13</sup> Auda.42.

<sup>14</sup> Jasser Auda, “Maqāhid Al-Syarī‘ah Dalīl Li al-Mubtadiīn,” Cet. Ke-1. Washington: Ma ‘had al-‘Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 2011., 33-34.

<sup>15</sup> Misalnya, Umar tidak pernah ‘mengubah’ dan ‘mempertanyakan’ tata cara thawaf dengan bertelanjang pundak. Inilah yang kemudian oleh al-Shātibi disimpulkan dalam bentuk pembedaan antara ranah ibadah dan muamalat dalam maqāsid.al-Syathibi al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Shari’ah*, (t.t: Dar Ibn ‘Affan, 1997)., 513.

Selanjutnya sampai abad ke-3 H, teman *maqāṣid* mulai digunakan oleh beberapa ulama' meski belum menjadi fokus tersendiri pada karangan-karangan mereka. Seperti al-Tirmizi al-Ḥākim (w. 296 H) dengan karangannya yang berjudul *al-salāh wa maqāṣiduhā* yang mulai menggunakan *maqāṣid* untuk mengungkap rahasia suatu ibadah.<sup>16</sup> Selanjutnya ada Abu Zaid al-Balkhi (w. 322) yang menulis karya pertama tentang *maqāṣid* muamalah dalam bukunya yang berjudul *al-ibānah ‘an ‘ilal al-diyānah*. Selain itu ia juga menulis buku *maṣālih al-abdān wa al-anfūs*.<sup>17</sup> Ada juga Abu Bakr al-Qaffāl al-Shāshī (w. 365 H) yang mempunyai karangan yang disinyalir sebagai cikal bakal munculnya *maqāṣid al-shari‘ah* dalam karyanya yang berjudul *mahāsin al-shari‘ah*.<sup>18</sup> selain tiga nama tersebut, juga ada nama-nama seperti Abu Manshūr al-Mātūrīdī, dan Abu Bakar al-Abhārī.<sup>19</sup>

Jadi bisa disimpulkan bahwa pada masa ini, *maqāṣid al-shari‘ah* masih terdapat dalam ide semata akan tetapi konsep kongkritnya belum dimunculkan sebagai satu disiplin ilmu tersendiri.

## 2. *Maqāṣid al-Shari‘ah* pada Masa Pertengahan (Abad ke-5 s/d ke-8 H)

Masa ini, sebagaimana yang dikemukakan oleh ‘Abdullah bin Bayyah, merupakan masa lahirnya filsafat hukum Islam. Filsafat ini muncul sebagai tindakan reaktif atas semakin kompleksnya permasalahan. Oleh sebab itu muncullah teman *maṣlahah mursalah*<sup>20</sup> untuk menyelesaikan permasalahan yang tidak diterangkan dalam naṣ. *Maṣlahah mursalah* ini dimunculkan untuk menutupi kekurangan metode qiyas. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Jasser Auda bahwa metode qiyas itu tak selamanya bisa menyelesaikan masalah baru, sebab qiyas itu dibatasi oleh kondisi yang bersifat tetap seiring dengan perubahan waktu (*mundhabit*). Setidaknya dengan *maṣlahah mursalah* ini dapat membantu dan mendorong lahirnya teori *maqāṣid* pada masa-masa selanjutnya.<sup>21</sup>

Di antara ulama yang berpengaruh dalam perkembangan teori *maqāṣid al-shari‘ah* pada masa ini adalah Abū al-Ma’ālī al-Juwainī (w. 478 H) melalui karya

---

<sup>16</sup>Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyah Al-Maqashid ‘Ind al-Imam al-Syathibi* (Beirut: al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 1995)., 42.

<sup>17</sup>Auda, “Maqāṣid Al-Syarī‘ah Dalīl Li al-Mubtadiin.”, 46.

<sup>18</sup>al-Raisuni, *Nazariyyah Al-Maqashid ‘Ind al-Imam al-Syathibi*, 43.

<sup>19</sup>al-Raisuni., 42-47.

<sup>20</sup> Maṣlahah al-mursalah adalah kemaslahatan yang tidak diterangkan oleh shāri‘ah penggunaan dan pembatalannya.Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul AlFiqh* (Sanggapura: al-Haramain, 2004). 84.

<sup>21</sup>Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah.*, 50.

monumentalnya yang berkaitan dengan *maqāṣid al-shari’ah* yang diberi judul *al-burhān fī uṣūl al-fiqh*.<sup>22</sup> Al-Juwainī dinilai sebagai pendorong baru atau dalam bahasa Imam Mawardi dengan istilah *novel impulse* dalam bidang *maqāṣid al-shari’ah* bagi ulama-ulama setelahnya. Keberhasilan al-Juwainī dalam mendeskripsikan *maqāṣid al-shari’ah* dengan pemaparan dasar-dasar *maqāṣid al-shari’ah* telah mendorong al-Raisūnī untuk menganggapnya sebagai pilar awal perkembangan *maqāṣid al-shari’ah* sebagai disiplin keilmuan.<sup>23</sup>

Selanjutnya kajian tentang *maqāṣid al-shari’ah* diteruskan dan dikembangkan oleh muridnya yang bernama Abu Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H). al-Ghazālī mengembangkan dan menyempurnakan konsep *maqāṣid* yang sudah digagas oleh gurunya. Di antara gagasan-gagasannya yang berbasis kajian *maqāṣid* adalah pengklasifikasian yang dilakukan al-Ghazālī terhadap *maṣlahah* dengan mempertimbangkan prioritasnya menjadi *al-dharūriyyāt* (primer), *al-hājiyyāt* (sekunder), dan *al-taḥsīniyyāt* (tersier). Sedangkan bentuk *al-dharūriyyat* sendiri sebagaimana diterangkan dalam kitab *al-muṣṭaṣfā* dibagi lagi menjadi lima bentuk secara urut, yaitu *ḥifd dīn* (penjagaan terhadap agama), *ḥifd nafs* (perlindungan terhadap jiwa), *ḥifd ‘aql* (perlindungan terhadap akal), *ḥifd nasl* (perlindungan terhadap keturunan), *ḥifd māl* (perlindungan terhadap harta).<sup>24</sup>

Akan tetapi disebabkan oleh pengaruh mazhab Shafi’ī yang begitu dominan dengan metode *qiyyas*-nya, al-Ghazālī menolak memberikan legitimasi independen bagi *maqāṣid* atau *maṣālih* yang ia tawarkan, bahkan dia menyebutnya dengan *al-maṣlahah al-mauhūmah* (kemaslahatan semu). Meski demikian, ia tetap menggunakan *maqāṣid* sebagai *illat* (ratio logis) *qiyyas*, meskipun mendapat perlawanan dari ulama mazhab Shafi’ī yang lain karena *maqāṣid* dalam pandangan mereka itu *ghaīr mundhabītah*. Dalam hal ini, al-Ghazālī dinilai lebih fleksibel dalam penggunaan *qiyyas*.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Dalam kitabnya tersebut, al-Juwainī mulai memunculkan tingkatan *dharūrah* sebagaimana yang kemudian diadopsi dalam teori *maqāṣid*. Ia kemudian menyarankan lima tingkatan *maqāṣid*, yaitu *dharūrī* (primer), *al-hājāt al-‘ammah* (kebutuhan-kebutuhan publik), *al-mukarramāt* (tindakan moral), *al-mandūbāt* (anjuran-anjuran) dan apa yang tidak dapat dikembalikan kepada maksud yang spesifik. Menurut al-Juwainī, tujuan hukum Islam itu adalah perlindungan terhadap iman, jiwa, akal, ranah privat, dan harta. Auda, “Maqāshid Al-Syāfi’ī ‘ah Dafl Li al-Mubtadiin.”, 46.

<sup>23</sup> al-Raisuni, *Nazariyyah Al-Maqashid Ind al-Imam al-Syathibi*, 26.

<sup>24</sup> al-Raisuni, *Muhadharat Fi Maqashid Al-Shari’ah*, 51.

<sup>25</sup> Contoh Qiyas yang dirumuskan al-Ghazālī adalah seluruh benda yang memabukkan, baik cair maupun padat, adalah haram berdasarkan *qiyyas* pada *khamar*, karena *khamar* itu dilarang dengan maksud menjaga akal seseorang. Lihat, Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. 52.

Pada masa selanjutnya muncullah ulama-ulama yang *concern* pada kajian *maqāṣid al-shari’ah*, seperti al-‘Izz bin ‘Abd al-Salām (w. 660 H), Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H), dan Shams al-Dīn bin al-Qayyīm (w. 784 H).<sup>26</sup> Pada masa ini, kajian tentang *maqāṣid al-shari’ah* menemui momentumnya dengan hadirnya Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H). Hampir semua ulama sepakat bahwa al-Shāṭibī -melalui *kitabnya* yang berjudul *al-muwāfaqāt-* merupakan peletak dasar ilmu *maqāṣid* sebagaimana imam Sibawaih yang meletakkan dasar ilmu Nahwu dan imam al-Khāṣīl bin Ahmad al-Farāhīdī yang pertama kali mengagas ilmu ‘Arūdh.<sup>27</sup> Padahal sebetulnya al-Shāṭibī bukanlah pengagas pertama ilmu *maqāṣid*. Hanya saja al-Shāṭibī lah yang membuka kembali kajian *maqāṣid* dan melengkapinya dengan pembahasan yang mendetail terhadap *maqāṣid* serta menyusun kaidah-kaidah yang berkaitan dengan *maqāṣid* ini. Dalam hal ini al-Shāṭibī banyak termotivasi para pendahulunya, di antaranya al-Ghazālī, al-‘Izz bin Abd al-Salām, dan al-Qarāfi.<sup>28</sup>

Setidaknya ada tiga hal yang telah disumbangkan oleh al-Shāṭibī dalam mereformasi *maqāṣid al-shari’ah*, yaitu;<sup>29</sup> Pertama, *Maqāṣid* yang pada awalnya bagian dari *al-maṣāliḥ al-mursalah* kini menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam yang menyangkut *usūl al-dīn* (pokok-pokok agama), *al-qawā’id al-shari’ah* (kaidah-kaidah syariah -hukum), dan *kulliyāt al-millah* (keimanan). Kedua, adanya pergeseran dari *wisdoms behind the ruling* (kebijakan atau hikmah di balik aturan hukum) ke *bases for the ruling* (dasar bagi pengaturan hukum). Menurutnya, *maqāṣid al-shari’ah* itu bersifat fundamental dan universal (*kulliyah*) sehingga tidak bisa dikalahkan oleh yang parsial (*juziyah*). Lebih lanjut al-Shāṭibī menjadikan ilmu *maqāṣid al-shari’ah* sebagai syarat sahnya ijtihad. Ketiga, adanya pergeseran dari *dhanniyyah* (ketidakpastian) menuju *qaṭ’iyyah* (kepastian). Dalam rangka mendukung status baru yang ia berikan kepada *maqāṣid* di kalangan para pakar usul fikih, al-Shāṭibī memulai karyanya tentang *maqāṣid* yang didasarkan pada sejumlah dalil yang dia pertimbangkan. Baginya, proses induktif yang digunakan dalam aplikasi *maqāṣid al-shari’ah* adalah valid dan bersifat *qaṭ’i*(pasti),

<sup>26</sup> Untuk lebih jelasnya mengenai karakteristik *maqāṣid al-shari’ah* masing-masing ulama, Auda, “Maqāṣid Al-Syarī’ah Dalīl Li al-Mubtadiin,” 49-52.

<sup>27</sup> Hammadi al-‘Ubaidi, *Al-Syathibi Wa Maqashid al-Syari’ah* (Suriah: Dar Qutaibah, 1992), 131.

<sup>28</sup> Sudirman Sudirman and Muhammad Rusdi Rasyid, “Resolusi Maqasid Syariah Terhadap Penanggulangan Virus Covid-19,” *TASAMUH: Jurnal Studi Islam* 12, no. 2 (September 14, 2020): 277–94, <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v12i2.249>.

<sup>29</sup> Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. 48-56.

sebuah kesimpulan yang menentang argumen yang mendasarkan pada filsafat Yunani yang menentang kepastian metode induktif.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pada masa ini kajian tentang *maqāṣid al-shari’ah* sudah mulai berkembang, bukan hanya dalam ide semata, melainkan sudah terkonsep dalam sebuah ilmu, utamanya pada masa al-Shāṭibī.

### 3. *Maqāṣid al-Shari’ah* pada Masa Kontemporer (Abad ke-8 H s/d Sekarang)

Setelah masa al-Shāṭibī, perkembangan *maqāṣid al-shari’ah* terbilang berhenti. Sebab para ulama setelahnya mempunyai keyakinan bahwa kitab *al-muwāfaqāt* karya al-Shāṭibī merupakan *masterpiece* yang sempurna di bidang *maqāṣid al-shari’ah*. Baru sekitar 6 abad kemudian, muncullah seorang sarjana yang bernama Muhammad al-Tāhir bin ‘Ashūr dengan karyanya yang terkenal *Maqāṣid al-Shari’ah al-Islamiyyah*.

Secara garis besar, gagasan Ibn ‘Ashūr ini mirip dengan gagasan al-Shāṭibī. Ibn ‘Ashūr banyak termotivasi dari al-Shāṭibī dalam mengembangkan kajian *maqāṣid al-shari’ah*. Akan tetapi Ibn ‘Ashūr beberapa kali mengkritik al-Shāṭibī. Menurutnya, kajian *maqāṣid al-shari’ah* al-Shāṭibī dinilai terlalu bertele-tele dan memiliki kesalahan sehingga tidak sampai pada bagaimana operasionalisasi *maqāṣid al-shari’ah* tersebut dalam realitas problematika hukum.<sup>30</sup>

Ibn ‘Ashūr mengembangkan konsep baru terhadap *maqāṣid al-shari’ah* yang digagas oleh al-Shāṭibī, yaitu pada posisi keilmuan *maqāṣid al-shari’ah* dalam kajian teori hukum Islam dan cara mengaplikasianya dalam tataran praktik. Dalam kitabnya tersebut, Ibn ‘Ashūr banyak mengemukakan contoh-contoh pengaplikasian *maqāṣid al-shari’ah* dalam beberapa bentuk ibadah.

Selain itu, Ibn ‘Ashūr juga mengenalkan konsep baru *maqāṣid al-shari’ah* dengan meletakkan *ḥurriyyah* (kebebasan berbasis egalitarianisme), *fitrāh* (kesucian), *samāḥah* (toleransi), *al-ḥaq* (kebenaran dan keadilan) sebagai bagian dari *maqāṣid al-shari’ah*.<sup>31</sup>

Untuk masa sekarang muncul nama Jasser Auda. Seorang pakar di bidang *maqāṣid al-shari’ah*. Jasser Auda berusaha mengkonstruksi ulang konsep *maqāṣid* lama yang bersifat *protection* (penjagaan) and *preservation* (perlindungan) menuju pada teori

---

<sup>30</sup> Ahmad Imam Mawardi, *FIQH MINORITAS: Fiqh Al-Aqalliyāt Dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī’ah Dari Konsep Ke Pendekatan* (LKIS PELANGI AKSARA, 2010).

<sup>31</sup> Muhammad al-Tsahir Ibn ‘Asyur, *Maqashid Al-Syarī’ah al-Islamiyyah*, Juz 2 (Yordania: Dar al-Nafais, 2001.), 259-390.

*maqāsid* yang mengacu pada *development* (pengembangan) and *rights* (Hak-Hak Asasi).<sup>32</sup>

Praktis setelah masa Ibn ‘Ashūr, kajian-kajian *maqāsid al-shari’ah* mulai bertebaran. Pada masa ini kajian lebih ditekankan pada konsep metodologi. Selain dua nama di atas, juga muncul nama ‘Allal al-Fāsi yang mengontekstualkan kajian *maqāsid al-shari’ah* dengan isu-isu kontemporer. Selanjutnya ada Muhammad al-Ghazālī di Mesir yang memasukkan *equality* (kesetaraan) dan *human rights* (Hak-Hak Asasi Manusia) sebagai bagian dari kajian *maqāsid al-shari’ah*. Ada juga al-Raisūnī dan Jamāl al-Dīn al-‘Aṭiyah.<sup>33</sup> Kemudian untuk masa sekarang adalah Jasser Auda dengan berbagai karya di bidang *maqāsid al-shari’ah*.

Dengan demikian, pada masa ini kajian *maqāsid al-shari’ah* sudah bisa dikatakan sempurna baik dalam hal metodologi maupun dalam hal nilai. *Maqāsid al-shari’ah* mulai digunakan sebagai pisau analisis untuk menemukan hukum yang sesuai dengan isu-isu kontemporer.

### ***Maqāsid Al-Shari’ah Benteng Islam Menghadapi Pandemi Covid-19***

Di hadapan situasi pandemi seperti saat ini menjadikan manusia terlihat naif di antara makhluk lain ciptaan Allah. Sejak dahulu manusia telah bekali akal pikiran dan intuisi untuk selalu mempertahan kehidupannya. Berbeda dengan makhluk yang lain, yang seolah hanya figur di kehidupan ini, manusia selalu merasa dirinya lah sebagai pusat dari segala kehidupan, dan ditangannya lah dunia ini berjalan sebagaimana seharusnya.

Kepongahan semacam ini sangat khas bagi manusia modern yang menganggap eksistensi manusia adalah di atas segala eksistensi makhluk-makhluk yang lain. Bahkan apabila kita mencari-cari dalil dalam al-Qur'an dan Hadis banyak sekali kita temukan landasan ayat dan matan hadis yang menyatakan bahwa manusia merupakan makhluk yang spesial bagi Allah, diciptakan untuk manjadikan ia *khalifah* di Bumi ini.<sup>34</sup> Bahkan di saat Allah “digugat” oleh Malaikat dalam surat Al-Baqarah ayat 30.

Semakin menegaskan bahwa memang sangat spesialnya makhluk yang bernama manusia ini di hadapan Allah. Akan tetapi, banyak manusia lupa dalam melihat ayat ini,

---

<sup>32</sup> Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*.

<sup>33</sup> Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 198.

<sup>34</sup> Mubaidi Sulaeman, “Al-Ghazali: Mendamaikan Syari’ah dan Tasawwuf,” *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam* 29, no. 2 (2020): 11.

justru memperingatkan manusia akan beban yang seharusnya dia pikul lebih berat dibandingkan tugas-tugas yang diberikan Allah kepada Malaikat sehingga seharusnya manusia memiliki kesadaran yang lebih tinggi terhadap perintah Allah dan posisinya sebagai khalifah dibandingkan “ego” yang ia miliki dihadapan Allah. Dengan kesadaran dirinya menjadi khalifah seharusnya dia memiliki kesadaran pula bahwa manusia sebelum dinyatakan mampu memimpin alam semesta seharusnya berlatih memimpin “ego”nya dihadapan Allah. Dalam hadis nabi pun dinyatakan bahwa jihad (baca: perang) yang paling besar adalah jihad melawan egonya.<sup>35</sup>

Egosentrisme memang sebuah ciri khas manusia dari zaman ke zaman, dahulu demi ego anak-anak nabi adam membunuh saudaranya. Demi ego pribadinya firaun pun mempertuhankan dirinya, di mana iblis sekalipun notabene makhluk yang dianggap paling hina dihadapan Allah karena dihukum kekal di neraka, tak pernah mempertuhankan dirinya. Karena ego pula manusia menjadikan manusia makhluk yang tidak peka terhadap lingkungan disekitarnya bahkan cenderung merusaknya dengan dalih melakukan perbaikan.

Ego semacam ini identik dengan manusia-manusia modern yang mendaku dirinya sebagai hamba Allah yang sholeh. Sembari menyembah Allah manusia-manusia meninggikan ego keagamaannya dengan melawan “sunnatullah” berupa pandemic covid-19. Dengan cara mempertahankan hidup komunal lama dan mengabaikan protocol kesehatan yang dibuat oleh para ahli epidemiologi, dengan dalih menyembah Allah yang Maha segalanya. Contoh kasus dari kenaifan beragama ini adalah penularan covid-19 klaster “Ijtima Ulama” di Kabupaten Gowa. Di mana dari klaster penularan ini telah menjadikan ratusan penularan virus covid-19 di daerah asal para peserta kegiatan ini.<sup>36</sup> Bukan hanya di Indonesia, di Malaysia kegiatan keagamaan yang diadakan oleh Jamaah Tabligh di masjid Sri Petaling pada bulan Maret 2020, juga menjadikan kegiatan ini klaster terbesar penularan virus covid-19 di negeri tersebut.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Mubaidi Sulaeman, “Pemikiran Tasawuf Falsafi Awal: Rabi’ah Al-Adawiyyah, Al-Bustami Dan Al-Hallaj,” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 1 (2020): 1–24.

<sup>36</sup> “Daftar Klaster Besar Penularan Virus Corona Di Indonesia,” accessed July 9, 2021, <https://www.kompas.com/tren/read/2020/08/30/170200965/daftar-klaster-besar-penularan-virus-corona-di-indonesia>.

<sup>37</sup> “Virus Corona: Ratusan WNI Anggota Jamaah Tabligh Dilaporkan Ke Kepolisian India, Sebagian Berada Di Tahanan - BBC News Indonesia,” accessed July 9, 2021, <https://www.bbc.com/indonesia/dunia-52146929>.

Kejadian-kejadian di atas seolah menunjukkan bahwa manusia menganggap Allah sangat mengharapkan kesalehan normatif sebagai satu-satunya hal yang manusia lakukan di dunia. Betapa naifnya kita apabila menganggap bahwa suatu pandemi bisa dihindari dengan melakukan amal-amalan yang kita anggap sebagai sebuah kesalehan.

Jadi apabila Allah mengirimkan suatu wabah penyakit, tidak peduli dia beramal šaleh, dia orang zalim, orang kaya, orang miskin, pejabat ataupun tukang becak, pasti akan terkena wabah tersebut jika dia tidak mengikuti “*sunatullah*”. *Sunatullah* di sini merupakan sesuatu yang bukan hanya bisa kita dapatkan melalui ritual-ritual normatif, tetapi bisa kita dapatkan justru lewat sains dan pengalaman empiris.

Seharusnya manusia lebih memahami bahwa tujuan agama diturunkan ke dunia ini bukan semata-mata untuk kepentingan Allah, akan tetapi justru hukum-hukum syariat yang diturunkan Allah kepada manusia demi kebaikan manusia sendiri. Tidak ada satupun ayat yang menyatakan bahwa hukum-hukum syariat tersebut apabila tidak dilaksanakan oleh manusia Allah mengalami kerugian ataupun terjadi suatu hal yang membahayakan Allah. Justru bencana dan kerugian akan didapatkan oleh manusia apabila hukum-hukum tersebut dia abaikan.

Secara umumnya para ulama memberikan gambaran bahwa kajian terhadap *maqasid shari'ah* hanya berpusat pada lima pokok kemaslahatan yakni: Kemaslahatan agama; kemaslahatan jiwa; kemaslahatan akal; kemaslahatan keturunan dan kemaslahatan harta. Sedangkan dari eksistensi tingkatannya mencakup tingkatan *dharuriyyah* (prioritas atau primer), *hajjiyyat* (Sekunder) dan *tahsiniyyat* (tersier/pelengkap).<sup>38</sup> Sedangkan menurut al-Ghazali bahwa yang termasuk dalam aspek *dharuriyyat* dalam hal ini adalah menjaga kelima hal pokok tersebut yakni menjaga agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.<sup>39</sup>

Perlu kita ingat, Allah bukan seperti dewa-dewi mitos Yunani yang keuatannya melemah karena penyembahnya berkurang, dan semakin kuat apabila penyembahnya semakin banyak. Allah telah menegaskan hal ini dalam Hadis Qudsi berfirman: *Wahai hamba-Ku andai seluruh manusia dan jin dari yang paling awal sampai yang paling akhir, seluruhnya menjadi orang yang paling taqwa, hal itu tak sedikitpun menambah kekuasaan-Ku. Wahai hamba-Ku, andai seluruh manusia dan jin dari yang paling awal*

---

<sup>38</sup> Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud Yubi (al), *Maqashid Al-Syari'ah al-Islamiyyah Wa 'Ala Qatuha Bi al-Adillah al-Syar'Iyyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998).

<sup>39</sup> Nur al-Din bin Mukhtar Khadimi (al), *'Ilm al-Maqashid al-Syar'Iyyah*. (t.tp: Maktabah al-'Ubaikan, 2001).

sampai yang paling akhir, seluruhnya menjadi orang yang paling bermaksiat, hal itu tak sedikitpun mengurangi kekuasaan-Ku. (HR. Muslim, No. 2577).

Sesungguhnya kesalehan normatif yang manusia lakukan sepanjang hidupnya hanyalah untuk kebaikan dirinya sendiri, dan bahkan tidak berpengaruh terhadap kehidupan orang lain. Sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Isra ayat 7 yang menyatakan bahwa perbuatan baik manusia sebenarnya untuk dirinya sendiri, dan sebaliknya, perbuatan buruk akan berakibat merugikan diri sendiri.

Berbeda halnya apabila kesalehan normatif tersebut dibarengi dengan kesalehan komunal, yang berarti bahwa dalam menggapai ridho Allah kita selain bersifat *hablu minna Allah* tetapi juga seimbang dengan *hambulu minna nas*. Hal ini selaras dengan kaidah yang berbunyi *la ḏarar wa la ḏirar* yang menegaskan bahwa beribadah atau pun melaksanakan ritual-ritual keagamaan yang lain tidak boleh sampai membahayakan diri manusia sendiri ataupun sesamanya.

Ajaran agama Islam yang bersumber dari teks wahyu langit, telah banyak membuktikan bahwa nilai-nilai yang diajarkan oleh Nabi Muhammad dan wahyu yang diterimanya selaras dengan bangunan nilai-nilai kehidupan modern ini meskipun dalam beberapa aspek terlihat bertentangan akan tetapi sumber nilai-nilai Islam tiadalah sekaku penafsiran para ulama yang dibatasi oleh ruang dan waktu.<sup>40</sup>

Dalam penafsiran atas teks-teks suci al-Qur’ān ada suatu metode yang sangat tepat untuk menuju era normal baru masa pandemi saat ini, yaitu *maqāsid al-shari’ah*. Secara umum ulama *maqāṣidiyyūn* menyatakan bahwa *maqāsid al-shari’ah* dapat ditentukan melalui empat cara, yaitu 1) penegasan terhadap al-Qur’ān, 2) Penegasan terhadap al-Sunnah, 3) *istiqrā’* (riset atau kajian induktif), dan 4) *al-ma’qūl* (logika).<sup>41</sup> Di era pandemi seperti saat ini apabila menggunakan metode penafsiran *maqāsid al-shari’ah* dapat diartikan segala bentuk tujuan ibadah manusia baik *mahdah* maupun *ghairu mahdah* haruslah mengutamakan kemaslahatan bersama dan se bisa mungkin menghindari segala sesuatu yang bersifat *mafsadah* (menuju kerusakan).<sup>42</sup> Contoh riilnya shalat Jumat dengan berjama’ah wajib bagi seluruh umat muslim di dunia ini. Akan tetapi apabila dalam kondisi darurat sebagamana situasi pandemi covid-19, maka

<sup>40</sup> Abd al-Rahman Ibrahim. Kailaini (al), *Qawa'id al-Maqashid 'Ind al-Imam al-Syathibi* (Suriah: Dar al-Fikr, 2000).

<sup>41</sup> Mawardi, *FIQH MINORITAS; Fiqh Al-Aqalliyāt Dan Evolusi Maqâshid al-Syarī'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*.208-209.

<sup>42</sup> Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. 35.

dalam perspektif *maqāsid al-shari’ah* bisa menjadi haram hukumnya. Berikut penjelasannya:

Dalam pandangan *maqāsid al-shari’ah* yang dirumuskan oleh Ibn ‘Ashūr adalah ditematkannya *istiqrā’*<sup>43</sup> (penalaran induktif) dalam urutan pertama *turuq ma’rifat al-maqāsid* (metode menemukan *maqāsid*). Menurut Ibn ‘Ashūr ada dua macam *istiqrā’* yang perlu dilakukan, yaitu: *pertama*, meneliti dengan seksama terhadap hukum-hukum yang telah diketahui *illat* nya yang mengantarkan pada *istiqrā’* atas *illat* yang tetap dengan metode *masālik al-‘illah* (cara untuk menentukan *illat*).<sup>44</sup> *Kedua*, meneliti dalil-dalil hukum yang memiliki *illat* yang sama sehingga bisa meyakinkan bahwa *illat* tersebut sesungguhnya adalah yang dikehendaki *shāri’*.<sup>45</sup>

Apabila menggunakan metode *maqāsid al-shari’ah* yang digagas oleh Ibnu Ashur di atas, maka penyelengaraan shalat Jum’at dengan berjamaah yang mengumpulkan orang banyak dalam suatu kerumunan bisa haram hukumnya dalam perspektif *maqāsid al-shari’ah* jika tidak sesuai dengan protokol kesehatan, karena dapat mengancam nyawa manusia. Akan tetapi bisa menjadi sunah dan wajib kembali, apabila unsur-unsur kemudaratan bisa diminimalisir dengan menerapkan protokol kesehatan yang ketat, serta kesadaran untuk saling menjaga keselamatan antara satu orang dengan yang lain, terutama untuk para ulama keselamatan mereka yang harus kita utamakan karena mereka adalah sumber pengetahuan yang kita miliki.

Wahbah Az-Zuhaili dalam karyanya yang berjudul *Fiqih Islam Wa Adilatuhu* menjelaskan kebolehan meninggalkan shalat jumat dengan berjamaah, diantaranya yaitu: Kewajiban shalat jumat dengan berjamaah dapat gugur apabila orang tersebut merasa khawatir akan adanya bahaya terhadap dirinya, hartanya, atau mengalami sakit. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan Abu Daud: ‘Orang yang mendengar panggilan,

---

<sup>43</sup> *Istiqrā’* diartikan dengan menghimpun dan menelaah masalah-masalah spesifik (*juz’iyyāt*) untuk menetapkan hukum yang universal (*kullī*). Yubi (al), *Maqashid Al-Syari’ah al-Islamiyyah Wa ‘Ala Qatuha Bi al-Adillah al-Syar’Iyyah*. 125.

<sup>44</sup> Contohnya larangan melamar perempuan yang sudah dilamar orang lain, dan larangan menawar sesuatu yang sudah ditawar orang lain sebagai premis mayor. *Illat* dari larangan itu adalah keserakah dengan menghalangi kepentingan orang lain sebagai premis minor. Dari sini dapat diambil *maqsadnya*, yaitu langgengnya persaudaraan antara saudara seiman. Berdasarkan *maqāsid* tersebut, maka tidak haram meminang pinangan orang lain setelah pelamar pertama mencabut keinginannya itu.Iffatin Nur and Muhammad Ngizzul Muttaqin, “Bermedia Sosial dalam Perspektif Maqashid Syari’ah (Membangun Komunikasi di Media Sosial Berdasarkan Etika),” *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 8, 2020): 1–14, <https://doi.org/10.24256/pal.v5i1.1090>. 328.

<sup>45</sup> Contohnya banyaknya perintah untuk memerdekaan budak menunjukkan bahwa salah satu *maqāsid al-shari’ah* adalah adanya kebebasan (*al-hurriyyah*). Qotadah, “COVID-19.”

tidak ada yang bisa mencegahnya kecuali udzur. Seseorang bertanya, Udzur itu apa saja? Beliau SAW menjawab, "Rasa takut atau sakit."

Bukan hanya itu, gugurnya kewajiban shalat jum'at berjamaah karena adanya pertimbangan cuaca ini sesuai dengan hadis yang dinarasikan oleh Nafi' dengan derajat shahih: "Di suatu malam yang dingin, Ibnu 'Umar mengumandangkan adzan ketika hendak sholat di Dajnan dan mengatakan *Salu fi rihaalikum* (shalatlah di rumahmu). Dia mengatakan, Rasulullah SAW pernah menyuruh muadzin mengumandangkan *Salu fi rihaalikum* (shalatlah di rumahmu) saat adzan di malam yang hujan atau sangat dingin dalam perjalanan."<sup>46</sup>

Dalam konteks wabah virus covid-19, gugurnya shalat Jumat dengan berjamaah merupakan perkara *dharuriyat* (primer). Kebutuhan *dharuriyat* ini merupakan kebutuhan pokok yang berkaitan dalam hal mewujudkan dan melindungi eksistensi lima hal pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Oleh karena itu, apabila kewajiban tersebut tetap dilaksanakan terutama pada daerah yang memiliki potensi tinggi dalam penularan penyakit tersebut, maka dapat menyebabkan potensi adanya kasus penularan lain, karena kedua kewajiban tersebut menimbulkan adanya keramaian dan kerumunan yang seharusnya dihindari selama penyebaran virus.

Untuk itu dalam pengambilan hukumnya didasarkan pada 2 cara yaitu: *hifdzuha min nahiyyah al-wujud* (menjaga hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya) dan *hifdzuha min nahiyyah 'adam* (mencegah hal-hal yang dapat dihilangkannya). Contoh dalam kasus ini, untuk menjaga kesehatan atau dapat kita kategorikan *al-nafs*, maka kita harus mengkonsumsi makanan bergizi, menjaga kebersihan, dan melakukan pola hidup sehat. Dan untuk mencegah hilangnya hal tersebut, kita dianjurkan untuk menghindari kerumunan yang berpotensi mengakibatkan penularan, memakai masker, dan melakukan pemakaman jenazah sesuai dengan protokol kesehatan dan dilakukan oleh petugas yang berwenang.

Seperi yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa esensi dari *Maqashid Shari'ah* pada dasarnya adalah untuk menciptakan manfaat dan menjauhi segala bentuk mudharat. Dengan demikian, Al-Shatibi mengatakan semua kasus hukum yang disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Sunnah serta hukum Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad harus didasarkan pada tujuan hukum, yaitu untuk mendatangkan manfaat.

---

<sup>46</sup> Wahbah Zuhaili (al), *Al-Fiqh al-Islam Wa Adillatuh*, vol. Juz 2 (Suriah: Dar al-Fikr, 1985). 126.

Dalam menyelesaikan permasalahan seperti tersebut berdasarkan kepada pemahaman kembali pada makna *letterlijk nas* (dengan pemahaman linguistik kebahasaan ala *uṣul fiqh*) adalah sesuatu yang tidak mungkin menyelesaikan masalah bahkan menjadi masalah tersendiri, karena kondisi masa wabah tidak mungkin mempertahankan perintah yang tekstualis karena yang didapatkan pastilah kemudaran, seperti terkena virus kemudian sakit dan bisa kehilangan nyawa. Sedangkan dalam tujuan utama syariat adalah *ḥifḍu al-nafs* (melindungi nyawa), *ḥifḍu al-din* (melindungi agama), *ḥifḍu al-‘aql* (melindungi akal), *ḥifḍu al-mal* (melindungi harta), dan *ḥifḍu al-nasl* (melindungi keturunan).<sup>47</sup> Di samping juga melindungi kehormatan manusia sehingga tidak dibenarkan bahwa manusia melaksanakan sesuatu yang disunahkan dengan membahayakan. Dalam kaidah fikih disebut dengan *la ḥarār wa la ḥirār*.<sup>48</sup> Seperti yang dijelaskan dalam Al Qur'an surat al-Baqarah ayat 286 yang menyatakan bahwa beban umat manusia itu selalu diukur dari kemampuannya.

Bersikap tekstualis dengan tetap melaksanakan kegiatan yang mengumpulkan orang banyak seperti *istighāshah*, majelis ta'lim, apalagi kegiatan konser musik tanpa memperdulikan protokol kesehatan, berpotensi membahayakan nyawa diri sendiri dan orang lain, merupakan tindakan yang berimplikasi pada runtuhnya kemuliaan hukum Islam sebagai agama yang *shaalih li kull al-zamaan wa al-makaan*. Memahami dan menangkap prinsip dasar suatu perintah, memahami makna universal suatu hukum, dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya (*maqāsid al-shari’ah*) adalah solusinya, untuk kemudian diterapkan dalam wajah baru yang sesuai dengan semangat *tahqīq mashaalih al-‘ammah* (merealisasikan kemaslahatan umum).<sup>49</sup> Al-Shāṭibī mengatakan dalam shari'at allah ada beberapa hukum yang bersifat *i’tibār ‘ilal al-amr wa al-nahy* (mengungkap *illat* -ratio logis- dari sebuah perintah dan larangan).

*Illat* digunakan untuk menjawab pertanyaan mengapa. *Illat* adakalanya bisa diketahui dan adakalanya tidak bisa diketahui. Ketika *illat* tertulis jelas di dalam naṣ, maka harus diikuti apa yang tertulis itu. Sebab dengan mengikuti apa yang termaktub dalam naṣ itu, maka dapat diketahui tujuan hukum dari perintah atau larangan itu. Sebab

<sup>47</sup> Nilda Susilawati, “Stratifikasi Al-Maqasid Al-Khamsah Dan Penerapannya Dalam Al-Dharuriyat, Al-Hajjiyat, Al-Tahsiniyyat,” 2015, 12.

<sup>48</sup> Tim Kodifikasi Santri Lirboyo 2008, *Buah Pikiran Untuk Umat: Telaah Fiqh Holistik* (Kediri: Kasturi, 2008). 46.

<sup>49</sup> Ibn ‘Asyur, *Maqashid Al-Syari’ah al-Islamiyyah*. 72.;Yubi (al), *Maqashid Al-Syari’ah al-Islamiyyah Wa ‘Ala Qatuha Bi al-Adillah al-Syar’Iyyah*.

Allah Swt sebagai peletak dasar *shari’at* pasti memiliki maksud, tujuan dan hikmah ketika mensyariatkan sesuatu. Dengan mengetahui maksud Allah tersebut, maka hukum akan senantiasa berkembang dan peradaban manusia pun dapat terus dapat mempertahankan eksistensinya.

## Kesimpulan

Kondisi pandemic covid-19 merupakan situasi yang penuh dengan kerumitan bagi seluruh umat manusia, termasuk umat Islam. Peribadatan umat Islam yang banyak melibatkan komunalitas menuntut umat Islam dihadapkan dengan “gaya hidup baru” yang bukan didasarkan teks-teks agama tetapi didikte oleh hasil penelitian saintifik (sekuler), hal ini menjadikan umat Islam gagap menghadapi situasi ini. Oleh karena itu, umat Islam dituntut memahami dan menangkap prinsip dasar, makna universal, dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalam al-Qur'an (*maqāṣid al-shari’ah*) adalah solusi untuk memecahkan permasalahan baru yang belum pernah dibahas atau masalah yang jawabannya sudah tidak relevan lagi di musim pandemic covid-19 ini, untuk menghindari kem afsadahan. Dengan mengetahui maksud Allah tersebut, maka hukum akan senantiasa berkembang dan terus relevan dengan setiap kondisi yang dihadapi oleh umat Islam. Secara umum *maqāṣid al-shari’ah* bisa ditentukan dengan cara berikut: *al-Istinbāt al-mubāshir min al-Qur’ān wa al-Sunnah* (penggalian langsung dari al-Qur'an dan al-Sunnah) dan *al-Istikhrāj min al-maqāṣid al-āṣliyyah wa al-tābi’ah* (mengeluarkan dari *maqāṣid* pokok dan *maqāṣid* cabang). Hal ini diharapkan mempermudah umat Islam memahami cara-cara saintifik dan rasional dalam melakukan peribadatan untuk membangun peradaban umat Islam di musim pandemic covid-19.

## Daftar Pustaka

- Auda, Jasser. “Maqâhid Al-Syarî ‘ah Dalîl Li al-Mubtadiîn.” *Cet. Ke-1. Washington: Ma ‘had al-‘Âlamî Li al-Fîkr al-Islâmî*, 2011.
- . *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Bandung: Mizan, 2015.
- C. Bodgan, Robert, and Sari Knoop Biclen. *Quality Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon, 1986.
- “Daftar Klaster Besar Penularan Virus Corona Di Indonesia.” Accessed July 9, 2021. <https://www.kompas.com/tren/read/2020/08/30/170200965/daftar-klaster-besar-penularan-virus-corona-di-indonesia>.

“Ebola, Sars dan Flu Babi: Bagaimana manusia mengalahkan wabah dan pandemi sebelum Covid-19.” *BBC News Indonesia*. Accessed July 9, 2021. <https://www.bbc.com/indonesia/vert-fut-52498815>.

Faisal, Sanapiah. *Filosofi Dan Akar Tradisi Penelitian Kualitatif*. Surabaya: BMPTSI, 1998.

Ibn ‘Asyur, Muhammad al-Tsahir. *Maqashid Al-Syari’ah al-Islamiyyah*. Juz 2. Yordania: Dar al-Nafais, 2001.

Kailaini (al), Abd al-Rahman Ibrahim. *Qawa'id al-Maqashid 'Ind al-Imam al-Syathibi*. Suriah: Dar al-Fikr, 2000.

Khadimi (al), Nur al-Din bin Mukhtar. *'Ilm al-Maqashid al-Syar'Iyyah*. t.t.p: Maktabah al-'Ubaikan, 2001.

Khalaf, Abd al-Wahhab. *'Ilm Ushul AlFiqh*. Sanggapura: al-Haramain, 2004.

Mawardi, Ahmad Imam. *FIQH MINORITAS; Fiqh Al-Aqalliyyât Dan Evolusi Maqâhid al-Syarî'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*. LKIS PELANGI AKSARA, 2010.

Mona, Nailul. “Konsep Isolasi Dalam Jaringan Sosial Untuk Meminimalisasi Efek Contagious (Kasus Penyebaran Virus Corona Di Indonesia).” *Jurnal Sosial Humaniora Terapan* 2, no. 2 (April 7, 2020). <https://doi.org/10.7454/jsht.v2i2.86>.

Nur, Iffatin, and Muhammad Ngizzul Muttaqin. “Bermedia Sosial dalam Perspektif Maqashid Syari’ah (Membangun Komunikasi di Media Sosial Berdasarkan Etika).” *Palita: Journal of Social Religion Research* 5, no. 1 (April 8, 2020): 1–14. <https://doi.org/10.24256/pal.v5i1.1090>.

“Perkembangan Terkini Virus Corona Di Eropa: Dari Jerman Hingga Italia Halaman All. - Kompas.Com.” Accessed July 9, 2021. <https://www.kompas.com/tren/read/2020/02/14/170056965/perkembangan-terkini-virus-corona-di-eropa-dari-jerman-hingga-italia?page=all>.

Pramesi, Anindya. “Implementasi Maqashid Syari’ah Dalam Menghadapi Wabah Covid-19.” *Medina-Te: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2020): 1–11.

Qotadah, Hudzaifah Achmad. “Covid-19: Tinjauan Maqasid Al-Shariah Terhadap Penangguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat Di Tempat Ibadah (Hifdz al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz al-Din?).” *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i* 7, no. 7 (May 25, 2020). <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i7.15676>.

Raisuni, Ahmad al-. *Muhadharat Fi Maqashid Al-Shari'ah*. Kairo: Dar al-Kalimah, 2014.

———. *Nazariyyah Al-Maqashid 'Ind al-Imam al-Syathibi*. Beirut: al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 1995.

Sudirman, Sudirman, and Muhammad Rusdi Rasyid. “Resolusi Maqasid Syariah Terhadap Penanggulangan Virus Covid-19.” *TASAMUH: Jurnal Studi Islam* 12,

no. 2 (September 14, 2020): 277–94.  
<https://doi.org/10.47945/tasamuh.v12i2.249>.

Sulaeman, Mubaidi. “Al-Ghazali: Mendamaikan Syari’ah dan Tasawwuf.” *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam* 29, no. 2 (2020): 11.

———. “Pemikiran Tasawwuf Falsafi Awal: Rabi’ah Al-Adawiyyah, Al-Bustami Dan Al-Hallaj.” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 1 (2020): 1–24.

Susilawati, Nilda. “Stratifikasi Al-Maqasid Al-Khamsah Dan Penerapannya Dalam Al-Dharuriyat, Al-Hajjiyat, Al-Tahsiniyat,” 2015, 12.

Syathibi, al-Syathibi al-. *Al-Muwafaqat Fi Ushul al-Shari’ah*, t.t: Dar Ibn ‘Affan, 1997.

Syihab, Usman. “Agama Dan Perubahan Masyarakat Menurut Malik Bennabi.” *Afkar-Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 10, no. 1 (June 1, 2009): 129–72.

Tim Kodifikasi Santri Lirboyo 2008. *Buah Pikiran Untuk Umat: Telaah Fiqh Holistik*. Kediri: Kasturi, 2008.

‘Ubaidi, Hammadi al-. *Al-Syathibi Wa Maqashid al-Syari’ah*. Suriah: Dar Qutaibah, 1992.

“Uyghur Vs Hantu Corona China - VOA-ISLAM.COM.” Accessed July 9, 2021.  
<http://www.voaislam.com/read/world-analysis/2020/01/25/69427/uyghur-vs-hantu-corona-china/>.

“Virus Corona: Ratusan WNI Anggota Jamaah Tabligh Dilaporkan Ke Kepolisian India, Sebagian Berada Di Tahanan - BBC News Indonesia.” Accessed July 9, 2021.  
<https://www.bbc.com/indonesia/dunia-52146929>.

Yubi (al), Muhammad Sa’ad bin Ahmad bin Mas’ud. *Maqashid Al-Syari’ah al-Islamiyyah Wa ‘Ala Qatuha Bi al-Adillah al-Syar’Iyyah*. Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998.

Zuhaili (al), Wahbah. *Al-Fiqh al-Islam Wa Adillatuh*. Vol. Juz 2. Suriah: Dar al-Fikr, 1985.