

Elastisitas *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Pencegahan Fenomena *Lost Generation*

Muhammad Abdul Aziz

Faculty of Syariah and Law, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) Negeri Sembilan Malaysia

azizahmad680@gmail.com

Abstract

*Among the consequences of the Covid-19 pandemic is the potential occurrence of the so-called lost generation chiefly at the age of children. This phenomenon is marked by a certain generation's loss of direction in life, including the process of acquiring knowledge and applying it in the way of thinking and daily behaviors. With a descriptive-explanatory method, the present study seeks to reveal a correspondence between the flexibility of the Indonesian Government's measures in averting lost generation and the principle of elasticity inherent in the concept of *maqāṣid al-sharī'ah*. First, to reduce the spread of the disease and its death toll, the Government has restricted access to, and even prohibited the gathering of congregations in, mosques. This research concluded that in this emergent circumstance applies the elasticity of the *al-ḍarūriyyāt al-khams* with *ḥifẓ al-nafs* taking precedence over *ḥifẓ al-dīn*. Second, given the relatively low ratio of the Covid-19 cases mainly in children, the Government has called for a "Back to School" (face-to-face learning method) campaign. This policy proved corresponding to the prioritization of *ḥifẓ al-'aql* over *ḥifẓ al-nafs* and *ḥifẓ al-dīn*. Third, the Government's decision to use Covid-19 vaccines amid public questions about the permissibility of the vaccine is also in accordance with the prioritization of *ḥifẓ al-nasl* over *al-dīn*, *al-nafs*, and *al-'aql*. Based on the misunderstanding amid the Muslim ummah, the author also elastically recommended a further observation on the appropriateness of the nomenclature of "religion" among the other four protections of the *al-ḍarūriyyāt al-khams*. In a nutshell, normally, *ḥifẓ al-dīn* remains the top priority; however, in case of emergency, it can elastically swap places with the other four protections. It is in terms of this flexibility that lies the superiority and compassion (*raḥmah*) of Islamic law with *maqāṣid al-sharī'ah* serving as one of its central points.*

Keywords: Covid-19, Lost Generation, *Maqāṣid al-sharī'ah*, *al-Ḍarūriyyāt al-khams*, *Ḥifẓ al-Dīn*.

Abstrak:

*Di antara akibat pandemi Covid-19 ini adalah resiko terjadinya lost generation terutama pada generasi muda. Fenomena ini ditandai dengan ketersesatan dan hilangnya arah sebuah generasi dalam kehidupan mereka, termasuk dalam proses pencarian pengetahuan dan menerapkannya dalam cara berfikir dan berperilaku sehari-hari. Dengan metode penelitian literatur yang bersifat deskriptif-eksplanatoris, Penulis berusaha untuk menemukan benang merah antara fleksibilitas langkah Pemerintah Indonesia dalam mencegah terjadinya lost generation dan prinsip elastisitas (*murūnah*) pada konsep *maqāṣid al-sharī'ah*. Pertama, untuk mengurangi penyebaran dan jatuhnya korban lebih banyak lagi, Pemerintah membatasi akses dan bahkan melarang perkumpulan di masjid. Penelitian ini menyimpulkan bahwa dalam kondisi darurat tersebut berlaku prinsip elastisitas dalam urutan *al-ḍarūriyyāt al-khams* dengan didahulukannya *ḥifẓ al-nafs* terhadap *ḥifẓ al-dīn*. Kedua, di tengah rasio kasus Covid-19 secara umum yang masih stabil -kecuali pada anak-anak-, Pemerintah menyerukan "Kembali ke Pembelajaran Tatap Muka (PTM)". Kebijakan ini juga selaras dengan ajaran fleksibilitas dengan didahulukannya *ḥifẓ al-'aql* daripada *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-dīn*. Ketiga, langkah Pemerintah untuk menggunakan vaksin di tengah pertanyaan masyarakat tentang kehalalan vaksin tersebut juga sama dinamisnya dengan didahulukannya *ḥifẓ al-nasl* atas *al-dīn*, *al-nafs*,*

dan al-'aql. Berdasarkan adanya kesalahpahaman di tengah-tengah umat Islam, Penulis juga secara elastis merekomendasikan untuk memikirkan ulang apakah sudah cukup tepat nomenklatur "agama" dalam rangkaian al-ḍarūriyyāt al-khams. Secara ringkas, dalam kondisi normal, ḥifẓ al-dīn tetap menempati prioritas utama; namun, dalam kondisi darurat, ia dapat bertukar tempat secara elastis dengan empat unsur yang lain. Dalam sisi fleksibilitas inilah terletak keunggulan dan kelembutan (rahmah) syariat Islam dengan maqāsid al-sharī'ah sebagai salah satu titik sentralnya.

Kata kunci: *Covid-19, Lost Generation, Maqāsid al-Sharī'ah, al-Ḍarūriyyāt al-khams, Ḥifẓ al-Dīn.*

Received: 18-05-2021; accepted: 17-06-2021; published: 30-06-2021

How to Cite

Aziz, M. (2021). Elastisitas Maqāsid al-Sharī'ah dalam Pencegahan Fenomena Lost Generation. *Mawa'izh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, 12(1), 33-55. <https://doi.org/10.32923/maw.v12i1.1752>

A. Pendahuluan

"Missing any more school was far more damaging for children."

Demikian lapor BBC London mengutip pernyataan PM Boris Johnson Agustus tahun lalu.¹ Sang Perdana Menteri menyerukan para orang tua di Inggris untuk kembali mengirimkan anaknya menghadiri sesi tatap muka di sekolah. Ia beralasan bahwa, dengan kecilnya resiko infeksi Covid-19 di kalangan anak-anak, semakin lama memenjarakan anak untuk belajar dari rumah justru akan memperparah keadaan. Dan tepat pada 8 Maret 2021 kemarin, keinginan Johnson terkabul; sekolah-sekolah di seluruh Inggris resmi dibuka.²

Meski sering tampil dengan gaya rambutnya yang acak acakan, Johnson yang memang lulusan Universitas Oxford ini ternyata mempunyai logika berfikir yang cukup teratur. Ia merasa beruntung melihat fenomena terjangkitnya anak-anak oleh Covid-19 di Inggris Raya, bahkan di level internasional sekali pun, sangat kecil. Pada saat yang sama, ia risau terhadap kenyataan bahwa pandemi ini telah menjauhkan anak-anak dari kesempatan untuk belajar dan berinteraksi secara langsung bersama guru dan rekan sebaya mereka di sekolah hampir satu tahun lebih.

Ironi seperti ini ternyata juga diamini oleh UNICEF, *United Nations Agency for Children*, yang merilis satu laporan bertajuk *Averting a Lost COVID Generation* pada November 2020.³ Dalam penelitian tersebut dilaporkan bahwa tindakan penutupan sekolah di New York tidak terbukti cukup efektif mencegah penularan Covid-19. Secara lebih detail lembaga yang bernaung di bawah PBB tersebut juga menuturkan bahwa survei yang melibatkan 190 negara membuktikan bahwa tidak ada hubungan yang konsisten antara dibukanya kembali sesi tatap muka dengan meningkatnya infeksi Covid-19.

Dengan melihat fakta di atas, jika disparitas yang ada dibiarkan semakin lebar, maka resiko yang akan ditanggung oleh anak-anak tersebut akan semakin parah. Resiko inilah yang disebut oleh para ahli pendidikan sebagai *lost generation*. Satu situasi di mana

¹ "Coronavirus: Boris Johnson says it is 'vitaly important' children return to class", *BBC News* (24 Aug 2020), <https://www.bbc.com/news/uk-53882175>, diakses 15 May 2021.

² *Schools: PM confirms all schools in England to reopen on 8 March - CBBC Newsround*, <https://www.bbc.co.uk/newsround/56156197>, diakses 15 May 2021.

³ *Averting a lost COVID generation*, <https://www.unicef.org/reports/averting-lost-generation-covid19-world-childrens-day-2020-brief>, diakses 15 May 2021.

sekelompok usia atau golongan tertentu di satu periode mengalami kebingungan. Anak-anak tersebut – dalam konteks tulisan ini – benar terlihat mengalami proses pembelajaran, yaitu menggunakan metode jarak jauh dari rumah, namun perkembangan intelektual mereka tersebut lebih tepat untuk dikatakan sebagai pengembaraan tanpa arah. Jika fenomena seperti ini berlanjut, maka bukan tidak mungkin kemanusiaan kita akan menjadi tsunami intelektual dengan tingkat kerusakan yang dalam, cakupan yang luas, dan durasi yang panjang.

Pada saat yang sama, Islam sebagai agama yang komprehensif dan paripurna telah mendeklarasikan diri sebagai agama yang penuh dengan solusi. Dalam konteks ini, *maqāṣid al-sharī'ah* yang merupakan satu konsep filosofis tentang tujuan pensyariaan dalam Islam kiranya dapat dijadikan sebagai instrumen solutif untuk membuktikan klaim bahwa agama ini memang berkontribusi terhadap usaha mencegah apa yang disebut sebagai *lost generation* ini.

B. Covid-19 dan Lost Generation

Sebelum kita melangkah pada pembahasan sejauh mana *maqāṣid al-sharī'ah* mampu berkontribusi dalam mencegah terjadinya fenomena *lost generation* ini, ada baiknya lebih dahulu kita membahas sekilas aspek historis dari fenomena ini. Istilah *lost generation*, yang bermakna *generasi yang hilang*, pertama kali diberikan oleh Gertrude Stein yang merupakan seorang penulis Amerika yang tinggal di Paris. Ernest Hemingway kemudian mempopulerkan istilah tersebut dengan menggunakannya sebagai epigrafi dalam novel terkenalnya *The Sun Also Rises*.⁴ Haley Bracken, dalam satu analisisnya di Encyclopedia Britannica, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan generasi yang hilang di sini adalah mereka para ekspatriat Amerika yang tinggal di Paris pada era 1920-an. Ditambah dengan alkohol, mereka yang sebagian besar merupakan artis dan penulis mengalami kebobrokan moral, hilang arah, kerusakan material dan spiritual, kekecewaan sebab cinta yang tidak terwujud, dan segala macam kerusakan akibat Perang Dunia I.⁵

⁴ Ernest Hemingway, *The Sun Also Rises: The Hemingway Library Edition*, Hemingway Library ed. edition edition (New York: Scribner, 2016).

⁵ "The Sun Also Rises | Summary, Characters, Analysis, & Facts", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/The-Sun-Also-Rises>, diakses 16 May 2021.

Mencermati perkembangan akhir-akhir ini, kerusakan yang ditimbulkan oleh Perang Dunia I bisa kita analogikan dengan fenomena Covid-19 di mana kerusakan yang ditimbulkan sama-sama bersifat sistemik dan dalam durasi yang tidak sebentar. Sebagian kerusakan, misalkan dalam kesehatan, akan dirasakan secara langsung oleh masyarakat dengan berkurangnya secara signifikan jumlah penduduk; dalam aspek ekonomi dengan berkurang atau hilangnya sumber penghasilan mereka. Namun dalam beberapa kasus lain seperti perkembangan moral dan akses terhadap pendidikan yang holistik, kerusakan tersebut boleh jadi tidak terlihat secara nyata. Benar bahwa para pelajar itu belajar, namun karena sudah sekian lama dilakukan dari rumah, mereka bahkan orang tuanya tidak sadar bahwa hal tersebut amat jauh dari standar ideal pendidikan. Pemerolehan pengetahuan kognitif berikut pengujiannya amat terbatas sementara ranah motorik yang memang berbasis keterampilan fisik juga sulit untuk dilakukan – untuk tidak mengatakan tidak mungkin.

Yang paling mengkhawatirkan adalah tidak tereksporasinya secara maksimal aspek afektif. Demikian karena ia meniscayakan kehadiran guru sebagai seorang suri tauladan dalam kata, laku, dan sikap. Sorot mata seorang guru, gerak tubuh, ekspresi wajah, dan tingkah laku hariannya baik di dalam maupun di luar kelas semuanya sesungguhnya adalah pelajaran. Semua hal ini tidak akan tercapai dengan baik jika sang murid tidak bisa bertemu secara langsung dengan guru sebagai sumber ilmu. Memang perkara tersebut lebih terkesan di luar apa yang mereka pelajari. Namun pendidikan tentu bukan semata-mata menghafal dan memahami apa yang tertulis dalam buku. Kepribadian dan tingkah laku guru secara langsung atau tidak langsung juga merupakan kurikulum yang tidak tertulis, yang pasti akan ditiru oleh para muridnya. Karena itulah, cita-cita tertinggi dalam proses pendidikan dan pengajaran adalah merubah karakter anak didik. Jika karakter sudah terbentuk dengan baik, maka hal-hal teknis terkait penguasaan materi pelajaran dengan sendirinya akan juga terbentuk dengan baik. Ketimpangan ini jika dibiarkan terus berlangsung dalam jangka waktu yang panjang, tidak menutup kemungkinan generasi hari ini, terutama anak-anak, ke depan akan mengalami kerusakan sebagaimana yang diderita oleh Lady Brett Ashley dan Jake Barnes, dua tokoh utama dalam novel *The Sun Also Rises* di atas.

Kekhawatiran inilah yang agaknya melatarbelakangi Boris Johnson beserta para pemimpin berbagai negara untuk mengambil inisiatif gerakan “*Back to School*”. Tidak terkecuali Indonesia, Pemerintah melalui Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Nadiem Makarim, secara spesifik menyatakan bahwa Pemerintah menargetkan seluruh sekolah akan memulai Pembelajaran Jarak Jauh (PTM) pada Juli 2021.⁶ Hal ini direspon oleh dunia pendidikan Indonesia dengan kenyataan bahwa beberapa sekolah memang sudah mulai menyelenggarakan PTM bahkan sejak Januari 2021. Namun, beberapa lagi masih menerapkan Pembelajaran Jarak Jauh (PJJ).

Betapa pun Pemerintah mengklaim bahwa rencana tersebut bijak, namun tidak dapat disembunyikan bahwa masih ada kekhawatiran di kalangan orang tua apakah benar mereka harus menyerahkan anak kesayangan mereka bertarung dengan Covid-19 di sekolah masing-masing? Artikel ini bisa dilihat sebagai usaha seorang Muslim untuk menyediakan landasan filosofis bagi Pemerintah dan juga memberi keyakinan kepada orang tua demi terselenggaranya program PTM tersebut dengan sukses. Usaha ini didasari atas keyakinan bahwa Islam adalah agama universal yang juga harus ikut menyelesaikan pelbagai permasalahan kemanusiaan. Di antara yang bisa ditawarkan oleh Islam dalam mencegah *lost generation* ini adalah satu konsep yang disebut *maqāṣid al-sharī’ah*.

C. Universalitas *Maqāṣid al-Sharī’ah*

Maqāṣid merupakan bentuk jamak dari *maqṣid* yang berasal dari *qaṣada yaqṣidu* dengan makna *menuju*. Karena itu, *maqāṣid* juga bisa diartikan sebagai *tujuan*.⁷ Adapun *al-sharī’ah*, yang bentuk jamaknya adalah *sharā’i’*, terambil dari kata berasal dari kata *shara’a yashra’u* yang berarti *mendapatkan air*. *Al-sharī’ah* yang berupa kata benda berarti *sumber* atau *mata air* itu sendiri.⁸ Dalam diskursus epistemologi hukum Islam, makna *mata air* ini berkembang sedemikian rupa sehingga ia merujuk pada segala cara dan jalan, terutama berupa hukum perilaku keseharian seorang Muslim, yang telah ditentukan oleh Allah Swt. Perkembangan makna seperti ini sangat lumrah karena

⁶ *Ambisi Nadiem: Semua Sekolah RI Tatap Muka Terbatas Juli 2021*, <https://www.cnbcindonesia.com/news/20210330131245-4-233953/ambisi-nadiem-semua-sekolah-ri-tatap-muka-terbatas-juli-2021>, diakses 16 May 2021.

⁷ Ibrāhīm Muṣṭafā et al., “Qaṣada Yaṣṣidu”, *al-Mu’jam al-Wasīṭ* (Cairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwaliyyah, 1960), p. 738.

⁸ Ibrāhīm Muṣṭafā et al., “Shara’a Yashra’u”, *al-Mu’jam al-Wasīṭ* (Cairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwaliyyah, 1960), p. 479.

memang ia berdasarkan argumen yang rasional. Dalam kasus berkembangnya *mata air* menjadi *hukum*, sebagai contoh, argumen rasionalnya adalah bahwa keberadaan hukum dan segala ketetapan Allah Swt dalam kehidupan kita ini seakan-akan seperti keberadaan air bagi tubuh kita. Keberadaannya membuat salah satu instrumen utama ketentraman manusia. Sebaliknya, ketidaannya akan menyebabkan tubuh lemas dan akhirnya mati.⁹ Sebagaimana jika tidak ada hukum Allah Swt, maka kehidupan di dunia, baik fisik maupun spiritual, ini juga akan mati. Kalau pun andaikan ada – sebagaimana klaim orang-orang kafir, maka ia sama sekali tidak ada artinya (*wujūduhu ka'adamihī*).

Jika kedua kata digabung maka akan menjadi *maqāṣid al-sharī'ah*, yang secara terminologis berarti adalah tujuan-tujuan di balik pensyariatan aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Hal ini merupakan penegasan dari definisi yang diberikan oleh Bapak *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer Ibn Ashur, bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan sekumpulan nilai dan hikmah dalam segala bentuk pensyariatan yang ditetapkan oleh Allah Swt, yang tidak dikhususkan hanya pada hukum-hukum syariah yang sudah ada.¹⁰ Karena sedari awal Islam sudah mendeklarasikan dirinya sebagai *rahmah li al-'ālamīn* (al-Anbiya 107), yaitu sebagai satu ajaran yang universal, dengan sendirinya hal ini berkonsekuensi bahwa aturan-aturan sudah semestinya bersifat komprehensif (*shāmil*) dan paripurna (*kāmil*) (al-Maidah 3). Disebut komprehensif karena sifat universalitasnya akan menjadi acuan dan cocok bagi segala jenis manusia terlepas dari adat istiadat, budaya, batasan geografis dan bahkan dimensi waktu. Juga disebut sempurna karena sisi universalitas aturan tersebut juga meniscayakan bahwa tidak akan ada lagi ajaran lain yang lebih baik dan datang setelahnya.

Dari sini, dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan representasi, bukti, dan perwujudan akan universalitas tersebut. Bahwa semua aturan syariat tersebut tidak diciptakan tanpa tujuan, namun penuh dengan maksud sebagaimana yang diinginkan oleh Allah Swt. Para sarjana sudah sepakat bahwa tujuan tersebut ada setidaknya lima butir yang terangkum dalam *al-ḍarūriyyāt al-khams*, yaitu penjagaan terhadap agama (*hifz al-dīn*), hidup (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-*

⁹ Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Damascus: Dār al-Qalam, 2009), p. 450.

¹⁰ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (London: IIIT, 2006), xxii

nasl), dan harta (*hifz al-māl*).¹¹ Jika kita periksa satu persatu lima butir di atas, kita akan mendapati sisi universalitas tersebut yaitu bahwa hampir tidak ada satu pun individu dari semua jenis agama, kepercayaan, dan adat istiadat di dunia ini yang mengingkari kebutuhan manusia akan nilai-nilai transenden dan spiritual yang ditawarkan oleh agama. Baik mereka yang tergolong pemeluk agama dunia maupun samawi, kebutuhan akan jenis nilai seperti ini nyata dan urgen dalam semua peradaban manusia. Mengingat urgensi inilah, diperlukan apa yang disebut penjagaan terhadap agama.

Meski kebutuhan akan agama adalah sesuatu yang tidak dapat disangkal, kenyataan membuktikan bahwa ada sebagian manusia yang tergolong ateis, yang tidak percaya terhadap ajaran transenden yang terdapat dalam agama. Hal ini tentu berbeda jika kita mengalihkan perhatian pada level kedua yaitu kebutuhan akan kehidupan. Dalam aspek ini, tingkat kepercayaan manusia akan urgensinya hampir dapat dikatakan seratus persen. Artinya, semua jenis orang dari apapun latar belakangnya menginginkan dan mencintai kehidupan. Konsekuensinya, segala perbuatan yang menghilangkan kehidupan orang lain, baik disengaja atau tidak, dalam semua jenis peraturan perundangan di dunia ini pasti akan dinyatakan sebagai sebuah kesalahan. Melihat betapa penting arti kehidupan bagi semua orang, maka semua jenis pranata hukum dan sosial berusaha untuk melestarikan dan menjaganya. Hal yang sama juga terjadi pada kebutuhan dan naluri untuk berfikir. Dalam Islam, dasar seorang Muslim dijadikan seorang bertanggung jawab atas segala apa yang ia lakukan (*manāṭ al-taklīf*) adalah adanya akal yang berfungsi. Jika fungsi ini hilang atau belum berfungsi dengan sempurna, maka sifat tanggung jawab tersebut juga tidak berfungsi. Rasulullah Saw menyebutkan keadaan tersebut dalam tiga kondisi; belum cukup umur, tidur, dan gila.¹² Semangat yang sama juga terjadi pada hukum positif di Indonesia bahwa orang yang gila tidak diberikan sanksi atas kejahatan yang ia lakukan.

Demikian juga naluri untuk mendapatkan keturunan, merawat, membesarkan, dan mendidiknya, untuk kemudian timbul dari keturunan tersebut keturunan yang lain adalah sesuatu yang tertanam, diakui dan dibutuhkan oleh semua jenis manusia dari

¹¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), p. 174.

¹² Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, vol. 1 (Cairo: Mu'assasah al-Qurṭubah), p. 116.

segala jenis latar belakang. Tidak terkecuali harta di mana hampir tidak ada satu orang pun di dunia ini yang tidak membutuhkan harta. Bahkan kebutuhan tersebut kadang kala mengalahkan penjagaan terhadap keturunan, akal, kehidupan, dan agama yang semuanya relatif menempati urutan lebih tinggi dari harta itu sendiri. Belum lagi beberapa penjagaan yang diusulkan oleh ulama kontemporer seperti terhadap keadilan, perdamaian, persamaan di mana semua orang, tidak bisa disangkal, pasti memerlukan dan mencintai semua hal tersebut.

Dari sini, kita akhirnya dapat menemukan betapa relevan apa yang dinyatakan oleh al-Shatibi dalam magnum opusnya *al-Muwāfaqāt* bahwa segala yang tertera dalam *maqāṣid al-sharī'ah* khususnya *al-darūriyyāt al-khams* sesungguhnya diakui oleh semua agama yang ada di dunia ini.¹³ Hal ini menuntun kita pada satu pernyataan betapa universal ajaran Islam. Bahwa dalam diturunkannya syariat agama ini, Allah Swt tidak memaksudkannya hanya sekedar memasukkan segala yang ada di dunia ini ke dalam kekuasaan-Nya yang serba absolut dan transenden. Namun, lebih jauh lagi, menjadikannya rasional dan obyektif dalam pandangan manusia, bahkan bukan hanya untuk setiap Muslim tapi juga mereka yang non-Muslim.

Berangkat dari titik universalitas ini, dalam usaha mencegah terjadinya *lost generation* ini, amat penting bagi kita untuk merujuk kepada *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam kasus di atas, yaitu kekhawatiran para orang tua yang akan mengirim anak-anak ke sekolah lagi, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat meringkasnya dalam satu pertanyaan; mana yang sesungguhnya harus didahulukan antara melindungi jiwa (*ḥifz al-nafs*) atau memenuhi kebutuhan akal (*ḥifz al-'aql*)?

D. Elastisitas *Maqāṣid al-sharī'ah* dalam Mencegah *Lost Generation*

Benar bahwa penjagaan terhadap agama menjadi prioritas sekaligus poros dan pusat dari semua penjagaan. Namun, dalam menjawab kasus “Back to School” di atas, kita sesungguhnya dapat menggunakan satu karakteristik utama dalam *maqāṣid al-sharī'ah*, sekaligus dalam hampir semua ajaran Islam, yang menjadi penyokong universalitas Islam. Unsur tersebut adalah apa yang disebut sebagai elastisitas (*murūnah*). Disebut utama sebab elastisitas berkaitan dengan kemampuan ajaran Islam untuk beradaptasi dengan tantangan zaman yang demikian kompleks dan cenderung berubah dari waktu

¹³ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 1 ('Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997), p. 20.

ke waktu. Yang elastis dalam hal ini adalah produk hukumnya, namun semangat yang melatari produk tersebut tetap tidak berubah. Dengan konfigurasi semacam inilah menjadi logis kiranya jika akhirnya Islam mengklaim sebagai agama yang adaptif terhadap perubahan dimensi waktu dan tempat. Hal inilah yang sudah jauh hari diisyaratkan oleh Ibn Rushd bahwa elastisitas dalam ajaran Islam – terutama sisi hukumnya – itu sebuah keniscayaan.¹⁴ Sebab, jika tidak elastis, lantaran aturan bersifat terbatas sementara kejadian yang akan merujuk pada aturan tersebut semakin bertambah dari waktu ke waktu, maka tentu saja tidak akan terbayangkan betapa tebal al-Quran yang merupakan sumber dari segala sumber hukum dalam Islam. Lalu di mana terletak sisi elastisitas *maqāṣid al-sharī'ah*?

Sebagaimana kita ketahui bahwa *al-ḍarūriyyāt al-khams* dapat dikatakan sebagai inti daripada *maqāṣid al-sharī'ah*. Demikian sebab, jika *maqāṣid* dibagi menurut sisi urgensinya, maka ia terbagi ke dalam tiga bagian; *al-ḍarūriyyāt*, *al-hājiyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*. Jadi, pada peringkat yang pertama itulah terletak lima prinsip penjagaan yang selanjutnya disebut *al-ḍarūriyyāt al-khams*. Tulisan selanjutnya tidak akan membincangkan secara detail apa dan bagaimana *al-ḍarūriyyāt al-khams* tersebut. Fokus tulisan ini akan lebih pada bagaimana urutan yang lima tersebut sesungguhnya elastis, tidak kaku dan justru boleh dirubah ketika diperlukan atau dalam keadaan darurat. Sisi inilah yang disebut oleh para sarjana sebagai *murūnah*; bahwa, selain sesuatu yang tetap dan absolut (*thawābit*), Islam juga mengandung sesuatu yang berubah (*mutaghayyirāt*). Keberadaan beberapa mekanisme pengambilan hukum yang bernuansa mitigatif seperti *qiyās* (analogi), *istiḥsān* (semi analogi), *istiṣlāḥ* (kemaslahatan umum), dan *'urf* (adat) adalah contoh betapa elastis ajaran Islam.¹⁵ Dalam konteks yang lebih praktis, maka dalam artikel ini Penulis akan mengambil tiga contoh tindakan Pemerintah Indonesia dalam menanggulangi resiko terjadinya *lost generation*, lalu menilainya dalam timbangan *al-ḍarūriyyāt al-khams*, sekaligus bagaimana keduanya mampu berdialog dan berkompromi secara elastis.

1. *Hifz al-Nafs* dan Pembatasan Akses Rumah Ibadah

¹⁴ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rushd, *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), p. 3.

¹⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Āwāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1992), pp. 13–32.

Apa yang dimaksud dengan *ḥifẓ al-nafs* di sini adalah, sebagaimana disebutkan oleh Muhammad Sa'd al-Yubi,¹⁶ bahwa agama Islam melindungi kehidupan setiap individu yang dilarang oleh Allah Swt untuk memusuhi, mencederai, apalagi membunuhnya (*al-anfus al-ma'sumah*). Keterangan lebih detail tentang siapa saja yang dapat dikategorikan ke dalam golongan tersebut dapat ditemukan dalam *Rawḍat al-Ṭālibīn* karangan Imam Nawawi. Di situ beliau menjelaskan bahwa kriteria yang dimaksud dapat dibagi ke dalam tiga macam, yaitu status sebagai Muslim (*islām*), pembayaran pajak (*jizyah*), dan jaminan keamanan (*amān*).¹⁷ Mereka yang membayar *jizyah* yang dimaksud tersebut adalah non-Muslim yang hidup di daerah Islam (*dār al-islām*) yang membayar *jizyah* sebagai jaminan keamanan mereka. Karena inilah, golongan kedua tersebut disebut *ahl al-dhimmah*. Adapun yang membayarkan jaminan keamanan adalah mereka non-Muslim yang masuk ke negeri Islam untuk satu keperluan dan dalam periode tertentu dengan membayar jaminan tersebut. Golongan ini kemudian disebut *al-musta'man*.

Beberapa ulama menambahkan satu kriteria lain, yaitu adanya perjanjian (*mu'āhadah*) sebagai pintu untuk dimasukkan sebagai *al-anfus al-ma'sumah*. Yang dimaksud dengan *mu'āhadah* tersebut adalah sebuah perjanjian yang dilakukan oleh pihak Muslim dengan non-Muslim untuk berdamai dalam periode tertentu.¹⁸ Perjanjian Hudaibiyah adalah contoh nyata dalam jenis ini di mana ketika itu umat Islam berjanji untuk tidak saling menyerang dengan kafir Makkah selama 10 tahun. Dalam konteks Indonesia, istilah inilah yang lebih tepat untuk disematkan terhadap para non-Muslim negeri ini. Artinya, umat Islam dan non-Muslim sedari awal telah bersepakat mengikat perjanjian untuk hidup rukun dan damai di bawah bendera sebuah negara bernama Indonesia. Tidak ada ikatan periode di dalamnya berarti perjanjian tersebut berlaku selama negara Indonesia ini masih tetap ada. Hal ini melahirkan aksioma dasar bahwa Indonesia secara resmi bukan negara Islam dan karenanya tidak semua ajaran Islam secara otomatis dapat diberlakukan di sini. Hingga titik ini, dapat kita katakan bahwa

¹⁶ Muḥammad Sa'd Ibn Aḥmad Ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Sharī'yyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), p. 211.

¹⁷ Abū Zakariyya Yaḥyā al-Nawawī, *Rawḍatut al-Ṭālibīn*, vol. 7 (Riyadh: Dār Ālam al-Kutub, 2003), p. 27.

¹⁸ *Ibid.*, 7: 353-4.

non-Muslim yang melakukan perjanjian dengan umat Islam untuk hidup damai disebut sebagai *mu'ahadūn*.

Jika kita lihat konfigurasi dalam klasifikasi *al-anfus al-ma'sūmah* di atas, dapat kita katakan bahwa betapa besar perhatian Islam akan diri dan keselamatan non-Muslim. Betapa pun mereka berbeda keyakinan, tapi lantaran Islam memang tidak memaksa manusia untuk memeluk dirinya, maka agama ini tetap menghargai nyawa dan jiwa mereka. Penghargaan ini dibuktikan sejak dari tataran konsep yaitu adanya pembagian hingga sekurang-kurangnya tiga macam orang non-Muslim yang haram darahnya, yaitu dari *ahl al-dzimmah*, *musta'manin*, dan *mu'ahadin*. Jika dirunut lebih tinggi lagi, maka kita akan menemukan pembagian ini dalam surat al-Mumtahanah 8-9; bahwa orang non-Muslim secara umum dibedakan menjadi dua yaitu mereka yang berdamai dan mengobarkan permusuhan dengan umat Islam. Kepada golongan pertama inilah, klasifikasi *al-anfus al-ma'shumah* terutama terhadap non-Muslim dimaksudkan. Meski demikian, bagaimana pun adil Islam memperlakukan non-Muslim, namun tentu saja pen jagaan utama lebih diprioritaskan kepada kalangan internal, yaitu umat Islam sendiri. Sikap inilah yang agaknya dimaksudkan oleh al-Quran dalam redaksi *ruhamā' baynahum* (al-Fath 29), yaitu saling mengasihi di antara sesama Muslim.

Dalam suasana Covid-19 sekarang ini, yang bahkan kita sekarang sedang masuk kepada gelombang serangan lanjutan, sikap pen jagaan agama terhadap diri setiap Muslim menjadi amat jelas. Kejelasan ini dapat kita lihat pada adanya prosedur dispensasi untuk tidak mengadakan shalat jamaah di masjid atau surau, dan lebih dianjurkan untuk di rumah dengan keluarga masing-masing. Bahkan, di level Pemerintah (*ulū al-amri*) diputuskan untuk memilih membuka pasar sementara pada saat yang sama masjid ditutup.¹⁹ Melihat fenomena ini, setengah umat Islam berpendapat bahwa pendahuluan shalat di rumah atas masjid, atau pembukaan pasar atas masjid ini sudah melanggar prinsip ajaran Islam. Bagaimana mungkin masjid yang menjadi pusat kegiatan dan salah satu syiar utama agama Islam justru ditutup dan dibatasi akses terhadapnya, sementara pusat perbelanjaan justru dibuka?

¹⁹ Ironi Corona di Mata MUI: Bandara Dibuka, Masjid Ditutup, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200517114000-20-504154/ironi-corona-di-mata-mui-bandara-dibuka-masjid-ditutup>, diakses 17 May 2021.

Menurut Penulis, pendapat sebagian umat Islam tersebut memang ada benarnya, tapi tidak sepenuhnya. Penulis katakan mengandung kebenaran sebab masjid, yang lebih mulia daripada pusat perbelanjaan, ternyata justru ditutup. Namun, pendapat tersebut dalam konteks tertentu justru kontra produktif terhadap ajaran agama Islam sendiri. Penulis berargumen, *pertama*, bahwa berjamaah di masjid di masa pandemi akan sangat beresiko membunuh jiwa sebagian atau bahkan seluruh jamaah tersebut. Memang kita tidak boleh takut mati. Namun, tetap shalat ketika ada bahaya nyata yang mengancam, oleh Islam dapat digolongkan sebagai tindakan menjerumuskan diri kepada lembah kehancuran. Surat al-Baqarah 195 menjelaskan sebagaimana berikut:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“And spend in the Cause of Allah Swt (i.e. jihad of all kinds) and do not throw yourselves into destruction (by not spending your wealth in the Cause of Allah Swt), and do good. Truly, Allah Swt loves al-muhsinūn (the good-doers).”

Keberadaan frase *“bi aydikum”* di atas menunjukkan larangan untuk menjerumuskan diri kita sendiri. Untuk itu, agar tidak terjerumus, maka kita harus berusaha dan tidak berpangku tangan. *“Usaha”* inilah yang ditunjukkan dan dimaksud oleh frase *“anfiqū”* dan itulah mengapa perintah berusaha terletak lebih awal daripada larangan menjerumuskan diri. Artinya kita harus berusaha dulu baru kemudian menunggu hasilnya; meski dengan kemungkinan hidup dan mati. Usaha yang ditunjukkan kata *“anfiqū”* tersebut pun bukan selalu lantas dimaknai berupa harta. Namun, sebagaimana dijelaskan dalam al-Shaff 11, bahwa ia juga bisa berupa kemampuan yang melekat pada diri (*nafs*) kita seperti tenaga dan pikiran. Jadi, sekali lagi, dalam Covid-19 yang semakin menebarkan bahaya ini, kita tidak menghindari kematian karena memang ia sesuatu yang pasti. Tapi kita memilih akhir kehidupan lain yang lebih baik. Di samping memang ini adalah perintah Allah Swt, juga karena tetap berjamaah di masjid dalam kondisi seperti ini bisa dikategorikan sebagai tindakan menjerumuskan diri.

Selain atas dasar adanya bahaya yang nyata, pendapat Penulis bahwa berjamaah di masjid di masa Covid-19 dapat dikategorikan sebagai penjerumusan diri adalah juga berlandaskan teori bahwa Islam, melalui konsep *maqāsid al-sharī‘ah*, sudah memberikan

opsi yang demikian elastis pada apa yang disebut *hājiyyāt*. Artinya, seorang Muslim dibolehkan untuk sementara waktu mengurangi kadar kesempurnaan *al-ḍarūriyyāt* ketika memang ada keperluan yang nyata (*hājah*). Dalam kasus dibatasinya atau dilarangnya berjamaah di masjid, kesempurnaan shalat dengan berjamaah di masjid mungkin akan berkurang atau bahkan tereliminasi; namun, ia shalat jamaah tetap dapat dilakukan di rumah. Hal ini dilakukan semata-mata demi menjaga keselamatan jiwa. Fungsi mitigasi seperti inilah yang menjadi tugas *hājiyyāt*; berlaku ketika ada keperluan nyata. Adapun ketika kondisi kembali normal, maka prosedur mitigasi tersebut tidak lagi berlaku karena ia kembali pada usaha penyempurnaan *al-ḍarūriyyāt*.

Argumen *kedua* penulis, anggapan bahwa memilih shalat di rumah daripada di masjid atau membatasi akses ke tempat ibadah pada masa pandemi adalah tindakan yang merendahkan syiar agama merupakan persepsi yang perlu diluruskan. Perlu diakui, dalam kasus tersebut, kita memang sedang mendahulukan rumah daripada masjid dalam berjamaah, atau mengurangi gaung masjid sebagai pusat kegiatan Islam. Namun itu tidak berarti bahwa kita telah merendahkan agama. Sebab, memilih beribadah di rumah atau membatasi akses ke rumah ibadah demi keselamatan jiwa itu juga termasuk tuntunan agama. Lebih spesifik lagi, dengan menghubungkan argumen ini dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, kita juga tidak sedang memarginalkan syiar agama dari kehidupan kita. Memang kenyataannya di situ kita mendahulukan *ḥifẓ al-nafs* daripada *ḥifẓ al-dīn*, dan karena tindakan ini tidak jarang kita lantas merasa bersalah. Padahal, yang terjadi sesungguhnya adalah justru hal tersebut mendapat pembenaran dari agama dan sudah diatur dalam kaidah *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut. Dengan pengertian lain, mendahulukan nyawa daripada agama itu bukan lantas berarti memarginalkan agama. Tapi justru di situlah letak fleksibilitas ajaran Islam, yaitu adanya beberapa penyesuaian ketika berada dalam kondisi darurat.

Contoh lain yang dapat disebutkan di sini adalah dibolehkannya meninggalkan shalat Jum'at ketika kita berada dalam ancaman binatang buas. Kita juga diperbolehkan untuk menunda shalat demi menyelamatkan seseorang yang hampir mati sebab tenggelam.²⁰ Dalam sebuah hadits, lantaran dahsyatnya peperangan Khandaq dan demi menyelamatkan jiwa para sahabat, Rasulullah Saw bahkan mengerjakan shalat Dzuhur

²⁰ Abū Muḥammad 'Abdullah Ibn Quddāmah, *Al-Mughnī*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), p. 735.

dan Ashar pada waktu Maghrib.²¹ Di sini, kita mendapati bahwa perlindungan jiwa didahulukan atas penjagaan syiar agama. Yang terjadi di sini bukan lantas kita meninggalkan agama, tapi justru kita melakukan dua penjagaan sekaligus, yaitu terhadap agama dan jiwa. Bukankah menjaga jiwa juga adalah perintah agama; *wa lā tulqū bi aydikum ilā al-tahlukah* (al-Baqarah 195)?

2. *Hifz al-'Aql* dan Seruan *Back to School*

Setelah jiwa, maka penjagaan selanjutnya adalah terhadap akal (*hifz al-'aql*) yang kita lihat sendiri amat nyata dalam al-Quran. Penjagaan tersebut dapat berupa perintah atau pernyataan yang menyiratkan penggunaan akal seperti *iqra'* (al-'Alaq 1), *fanzurū* (al-Naml 69), *wadhkurū* (al-Baqarah 63), *yatafakkarūn* (al-Hasyr 21), atau *ya'qilūn* (al-Ankabut 35); dan dapat juga berupa larangan dari, bahkan celaan kepada, tindakan yang tidak menggunakan akal seperti *afalā ya'qilūn* (Yasin 68), *afalā tubširūn* (al-Dhariyat 21), dan *afalā yasma'ūn* (al-Sajadah 26). Penjagaan ini menjadi penting sekali sebab akal inilah yang membedakan manusia dengan hewan. Dalam posisinya sebagai manusia, akal tersebut bertindak sebagai basis pemberian tanggung jawab (*manāṭ al-taklīf*) sehingga ia seutuhnya menjadi seorang Muslim yang mukallaf; yang mendapat pahala ketika mengerjakan perintah dan mendapatkan hukuman ketika justru mendekati larangannya. Sebaliknya, tanpa akal yang sehat seperti gila, tidur, dan lupa, meskipun ia seorang Muslim, maka ia tidak mendapatkan tanggung jawab tersebut.

Dalam konteks Covid-19 ini, para ahli pendidikan sejak awal sudah memperingatkan akan ancaman terjadinya fenomena *lost generation*. Terutama bagi umat Islam, ia tidak hanya disebabkan dilarangnya atau kurang intensnya pertemuan antar mereka di tempat ibadah, namun secara lebih substansial lagi pada terisolirnya para pelajar dan mahasiswa selama setahun lebih dari kegiatan bertatap muka dengan guru. Jika fenomena ini dibiarkan, bukan tidak mungkin ia menjadi faktor utama terjadinya *lost generation*. Efek ini secara sekilas mungkin tidak terlihat dengan jelas, namun ia dapat diamati sebagai sebuah fenomena sosial yang sistemik yang berlaku dalam periode yang panjang.

²¹ Abū 'Abdillāh Muḥammad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, vol. 14 (Riyadh: Dār Ālam al-Kutub, 2003), p. 142.

Dalam rangka menanggulangi fenomena ini, Pemerintah menyerukan gerakan *Back to School* di mana PJJ akan segera diakhiri dan selanjutnya ditargetkan pembukaan kembali PTM bagi seluruh sekolah pada Juli 2021. Kebijakan ini dilandasi temuan bahwa resiko infeksi Covid-19 pada umur anak-anak tersebut bisa terbilang sangat rendah. Sementara pada saat yang sama, kebutuhan terhadap PTM menemukan urgensinya demi menghindari terjadinya *lost generation*. Di tengah pandemi yang memang masih belum usai, menurut kaca mata *maqāṣid al-sharī'ah*, apakah tindakan Pemerintah tersebut dapat dikatakan mendahulukan penjagaan akal (*ḥifẓ al-'aql*) daripada jiwa (*ḥifẓ al-nafs*)?

Menurut Penulis, tindakan tersebut dapat dibenarkan dengan alasan berikut. *Pertama*, meski tidak normal, namun tindakan mendahulukan akal daripada jiwa bisa dikategorikan sebagai penerapan elastisitas dalam Islam. Dalam kondisi normal, memang jiwa sudah semestinya didahulukan atas akal. Sebab jiwa ada terlebih dahulu baru kemudian muncul akal menempati jiwa tersebut. Namun dalam perjalanan kehidupan, terutama ketika dalam kondisi darurat, akal dapat didahulukan daripada jiwa.

Kedua, kondisi pembelajaran tanpa bimbingan guru secara langsung berpotensi menimbulkan kerusakan moral (*mufsidāt ma'nawiyah*). Jenis kerusakan seperti ini memang tidak tampak secara langsung, karena ia berjalan lambat. Namun demikian, efek yang ditimbulkan akan berlangsung dalam periode yang panjang. Dalam konteks ini, sangat tepat apa yang dikatakan oleh Muhammad bin Idris al-Syafi'i. Cendekiawan Muslim abad ke 9 asal Irak ini menyebutkan bahwa salah satu syarat keberhasilan menuntut ilmu adalah bergaul secara intensif dengan guru (*suḥbat al-ustādh*). Apa yang dimaksud dengan bergaul di sini tentu tidak cukup hanya bertemu secara online. Lebih luas lagi ia juga harus berupa pergaulan dan perjumpaan yang fokus dan intensitas tinggi di mana hal ini hampir tidak dapat dilakukan kecuali secara fisik (*offline education*).

Kesadaran akan pentingnya pergaulan dengan seorang guru seperti inilah yang juga mendasari KH Imam Zarkasyi, pendiri PM Darussalam Gontor yang merupakan pelopor pesantren modern di Indonesia, menyatakan, betapa pun penting materi pelajaran, keberadaan secara penuh seorang guru tetap lebih penting. Meski demikian, yang jauh lebih penting lagi adalah ruh dan semangat keikhlasan mengajar yang dia

emban.²² Dengan model PJJ, maka, diakui atau tidak, seorang guru belum mampu berbuat maksimal dalam proses pendidikan dan pengajaran.

Ketiga, dilihat dari sisi pelajar, kelemahan guru ini pada akhirnya akan menjadi prakondisi bagi kepincangan selanjutnya, yaitu tidak terobservasinya secara maksimal dua arah tujuan pendidikan, afektif dan psikomotorik. Yang pertama tidak bisa dilaksanakan sebab ia berkaitan langsung dengan gerak tubuh, ekspresi wajah, dan sikap yang itu semua tidak dapat diobservasi secara maksimal kecuali dengan tatap muka. Adapun yang kedua jelas amat sulit dilaksanakan sebab ia berkaitan dengan keterampilan fisik di mana hal ini tidak dapat dijangkau oleh pembelajaran online. Yang lebih terobservasi oleh PJJ kemudian hanyalah aspek kognitif, meski ini pun berada dalam skala yang tidak cukup signifikan. Ketiga aspek ini, yang sering disebut sebagai *Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*,²³ saling berkelindan dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Dan semakin lama kepincangan ini dibiarkan, maka semakin besar potensi munculnya *lost generation*.

3. *Hifz al-Nasl* and Urgensi Vaksin Covid-19

Tindakan Pemerintah untuk menghambat terjadinya *lost generation* tidak hanya lewat pembatasan akses terhadap kegiatan keagamaan dan menggalakkan pembukaan PTM terutama kepada anak-anak, namun juga sampai pada tahap pemberian vaksin Covid-19. Meski dilatarbelakangi oleh alasan yang tidak cukup jelas, sebagian umat Islam ada yang menolak vaksin tersebut. Mereka mungkin tidak sadar bahwa ada hal lain yang lebih urgen untuk diperhatikan: memastikan kelanjutan hidup manusia.

Penjagaan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*) merupakan konsekuensi dari pemberian amanah oleh Allah Swt kepada manusia sebagai pengganti-Nya, yaitu seorang khalifah (al-Baqarah 30). Karena ia bertindak sebagai pengganti-Nya, maka dengan sendirinya segala yang dikerjakan manusia harus menunjukkan dan mewakili apa yang sesungguhnya diinginkan oleh Allah Swt. Untuk itu, Dia telah memberikan al-Quran, termasuk juga 99 nama yang terangkum dalam al-Asma'u al-Husna, yang akan menunjukkannya kepada apa yang diridhai-Nya. Pada titik inilah, kita menemukan relevansi satu perkataan yang menyuruh kita untuk berakhlak sebagaimana akhlak Allah

²² Ahmad Suharto, *Senarai Kearifan Gontory: Kata Bijak Para Perintis dan Masyayikh Gontor* (Gontor: YPPWP Guru Muslich, 2016), p. 189.

²³ Benjamin S. Bloom (ed.), *Taxonomy of Educational Objectives* (New York: Longman, 1977).

Swi.²⁴ Adapun salah satu akhlak yang diemban umat Islam sepanjang perjalanan di dunia ini adalah, sebagaimana ditunjukkan oleh kisah Nabi Shalih bersama kaumnya dalam Hud 61, kemampuan dan usaha untuk mengelola dan memanfaatkan bumi berserta segala macam isinya lalu mewujudkannya dalam kemanfaatan demi terciptanya kemakmuran dan peradaban manusia (*'imārat al-ard*).²⁵ Salah satu prasyarat utama dalam merealisasikan cita-cita ini adalah adanya pelaku utamanya, yaitu umat Islam itu sendiri. Karena itu, tidak heran jika kita temukan bahwa perintah untuk menikah, anjuran untuk memperbanyak keturunan, termasuk juga larangan zina, hubungan seks sejenis, pembunuhan tanpa alasan yang dibenarkan, semuanya ini benang merahnya adalah untuk memastikan bahwa garis keturunan manusia itu tetap berlanjut.

Covid-19 yang kita alami hari ini merupakan salah satu bencana kemanusiaan terbesar yang pernah ada. Di Indonesia, hingga 14 May 2021, tercatat ada 1.731.652 kasus positif, 47.716 kematian, dan 1.589.079 pemulihan. Sementara di level global, terekam ada 161.824.477 kasus positif, 3.358.489 kematian, dan 139.622.052 kesembuhan.²⁶ Jumlah kematian yang demikian besar merupakan pengurangan yang cukup signifikan dan karenanya ia adalah satu kehilangan yang besar bagi kemanusiaan. Tidak salah jika dikatakan bahwa variabel yang berimplikasi nyata terhadap terjadinya fenomena *lost generation* yang dibicarakan artikel ini adalah hilangnya jutaan nyawa tersebut. Hal ini tentu merupakan hambatan bahkan ancaman terhadap misi membangun peradaban sebagaimana dimaksudkan di atas.

Oleh karena itu, Pemerintah Indonesia mengambil keputusan untuk membeli 100 juta dosis vaksin untuk masing-masing AstraZeneca dan Novavax 50 juta dosis.²⁷ Di tengah keraguan masyarakat atas sisi kehalalannya, patut juga untuk menguji apakah tindakan Pemerintah tersebut tepat dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*?

Bahaya Covid-19 ini, meski tidak menebarkan bahaya kepada setiap individu, namun secara kolektif kemanusiaan ia merupakan ancaman yang amat serius. Pada titik

²⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ al-Asma'i al-Ḥusnā* (Cairo: Maktabat al-Qur'ān), p. 45.

²⁵ al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, p. 257.

²⁶ COVID Live Update: 163,728,745 Cases and 3,393,647 Deaths from the Coronavirus - *Worldometer*, <https://www.worldometers.info/coronavirus/>, diakses 17 May 2021.

²⁷ Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, <https://www.kemkes.go.id/article/view/20123100001/pemerintah-pastikan-supply-vaksin-covid-19-aman.html>, diakses 17 May 2021.

ini, kebutuhan akan vaksin berada pada level darurat. Jika vaksin tersebut halal, maka tidak ada permasalahan dan itu jelas lebih baik. Yang akan kita bicarakan lebih lanjut adalah jika vaksin tersebut dalam kadar tertentu masih menggunakan bahan tidak halal. Secara umum, Penulis berpendapat bahwa penggunaan vaksin tersebut dapat dibenarkan berlandaskan argumen berikut. Argumen Penulis dalam hal ini adalah adanya elastisitas dalam *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu didahulukannya penjagaan keturunan daripada agama. Menggunakan bahan obat yang halal merupakan bagian dari perintah agama, yaitu agar kita mengonsumsi makanan dan minuman yang halal dan thayyib. Penjagaan syiar agama ini pada dasarnya memang menempati urutan teratas. Namun, dalam kondisi darurat kolektif seperti Covid-19 sekarang ini, mengonsumsi vaksin yang menggunakan bahan non-halal dalam kadar tertentu dengan tujuan melanjutkan kehidupan kemanusiaan dapat didahulukan daripada penjagaan agama di atas. Hal inilah yang Penulis sebut sebagai elastisitas *maqāṣid al-sharī'ah*.

E. Mengapa “*Hifz al-Dīn*”: Jalan ke Depan

Berbekal pada elastisitas maqashid yang terjadi pada tiga faktor penyebab *lost generation* di atas, prinsip tersebut sebenarnya bisa juga kita gunakan sebagai dasar untuk mengajukan satu pertanyaan berikut; mengapa tujuan pertama dari lima penjagaan tersebut disebut *hifz al-dīn*?

Pertanyaan tersebut tidak bermaksud mempertanyakan urgensi dan validitas agama sebagai sumber pensyariaan dan hal terpenting dalam hidup kita. Namun justru pertanyaan itu dilandasi oleh keyakinan bahwa segala yang kita lakukan di dunia ini sesungguhnya dan seharusnya tercakup dalam, dan berdasarkan atas, ajaran agama. Selain itu, pertanyaan tersebut juga dilandasi oleh kesalahpahaman sebagian umat Islam yang bersikeras bahwa dalam pembatasan akses ke tempat ibadah telah terjadi pengebirian dan marginalisasi agama. Dalam pikirannya seakan-akan tertanam bahwa masjid adalah segala-galanya dan menjaga diri itu bukan perintah agama. Padahal sikap tersebut sesungguhnya bisa digolongkan berlebih-lebihan (*ghuluww*) sementara pada saat yang sama agama mengajarkan sikap elastis, toleransi, dan moderat.

Apa yang Penulis tangkap dari fenomena di atas adalah bahwa kesalahpahaman tersebut bermula dari cara pandang terhadap lima penjagaan yang ada itu. *Pertama*, absolutisme agama. Artinya, mereka merasa bahwa penjagaan agama, suka atau tidak

suka, yang dalam hal ini diwakili oleh keharusan masjid buka meski di masa pandemi yang kritis, harus menempati urutan pertama. Sementara empat lainnya, yaitu jiwa, akal, keturunan, dan harta tidak boleh menggeser sedikit pun posisi tersebut. Terkait hal ini, Penulis sependapat bahwa agama memang menjadi panglima dalam segala urusan kita. Namun, perlu diingat bahwa salah satu ruh syariat Islam adalah *raf'u al-ḥaraj*,²⁸ yaitu meniadakan kesulitan. Islam tidak menghendaki pemeluknya menghadapi kesulitan-kesulitan yang tidak masuk akal, yang akan membahayakan dirinya sendiri. Karena itulah, ia tidak kaku sehingga memberikan kelonggaran, toleransi, dan elastisitas. Bukankah ketika kita sakit dibolehkan untuk shalat sambil duduk? Ketika tidak ada air, dibolehkan tayammum. Selain itu, di antara sifat Allah Swt yang paling utama adalah kasih sayang (*rahmah*) yang diwujudkan pada kelenturan dalam syariat yang Dia turunkan. Karenanya, memahami, menerapkan, dan menghayati elastisitas tersebut sama artinya menundukkan diri kepada Allah Swt.

Kedua, parsialitas agama. Dalam pandangan Penulis, menempatkan istilah agama dalam satu klasifikasi *al-ḍarūriyyāt al-khams*, bagi mereka yang belum familiar dengan studi ke-Islaman secara mendalam, beresiko menyebabkan kesalahpahaman bahwa empat yang lain, yaitu jiwa, akal, keturunan, dan harta seakan-akan bukan termasuk perkara agama. Kesalahpahaman ini jika tidak ditangani dengan tepat dan segera bahkan pada batas tertentu akan menyebabkan tindakan anarkisme. Kasus yang sama sebenarnya terjadi pada klasifikasi ilmu kepada agama dan umum. Bahwa yang disebut ilmu agama adalah fikih, hadits, al-Qur'an, dan apa saja yang dipelajari di institusi pendidikan Islam. Adapun yang dipelajari di sekolah-sekolah Pemerintah seperti fisika, akuntansi, kimia, dan sejenisnya semuanya bukan agama. Diakui atau tidak, nomenklatur seperti ini telah banyak berkontribusi menjerumuskan umat Islam kepada lubang kemunduran. Padahal, segala jenis ilmu, bahkan setiap tindakan dan pengetahuan manusia, selama ia merepresentasikan dan mengajarkan kepada kebaikan dan keadilan, maka itu semua adalah ajaran Islam.²⁹

²⁸ Muḥammad Ālī al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiḥ al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), p. 30.

²⁹ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Abī Bakr Ayyūb Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*, vol. 6 (Beirut: Dar Ibn al-Jawzi, 2002), p. 337.

Bagi Penulis, menarik sekali apa yang ditawarkan oleh al-Ghazālī ketika ia membagi ilmu yang baik kepada dua; *farḍu al-'ain* dan *farḍ al-kifāyah*.³⁰ Berangkat dari klasifikasi ini, Penulis melihat bahwa ilmu *farḍu al-'ain* adalah sekumpulan ilmu yang memang secara personal berkaitan dan dibutuhkan oleh setiap individu Muslim dalam ritual kesehariannya. Mengetahui tata cara bersesuci, shalat dan berpuasa Ramadhan adalah contoh ilmu *farḍu al-'ain* yang jika tidak diketahui akan menyebabkan kecelakaan.³¹ Adapun ilmu tentang astronomi, sejarah, sosiologi, dan sejenisnya yang menyangkut hajat hidup orang banyak, maka ia bisa diklasifikasikan ke dalam ilmu *farḍ al-kifāyah*. Metode klasifikasi seperti inilah yang menjadi tugas kita bersama ke depan untuk kembali merenungkan kembali apakah sudah cukup tepat istilah “agama” dalam nomenklatur *al-ḍarūriyyāt al-khams* yang ada.

F. Penutup

Dari pemaparan di atas, dapat kita disimpulkan bahwa prinsip elastisitas dalam praktik prioritas lima prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* berperan besar dalam menghambat dan mencegah terjadinya fenomena *lost generation*. Dalam kasus pembatasan akses ke masjid untuk sementara waktu, pen jagaan jiwa diutamakan daripada agama. Sebagaimana hal ini terjadi pada kembali diselenggarakannya PTM bagi anak-anak sebagaimana sebelum pandemi di mana pen jagaan akal diprioritaskan daripada jiwa dan agama. Tidak terkecuali pada keputusan Pemerintah untuk membeli dan menggunakan vaksin Novavax, AstraZeneca, Sinovac dan sejenisnya, meski sebagian vaksin itu dilaporkan masih mengandung bahan non-halal dalam kadar tertentu, kebijakan ini sesungguhnya mendahulukan pen jagaan keturunan manusia daripada agama. Benang merah yang mendasari elastisitas tersebut adalah adanya kondisi darurat. Selain terhadap tantangan praktis hari ini, yaitu Covid-19, Penulis merekomendasikan prinsip elastisitas tersebut menjadi dasar juga untuk memikirkan ulang apakah cukup tepat nomenklatur “agama” diletakkan secara paralel bersama rangkaian empat pen jagaan yang lain, yaitu jiwa, akal, keturunan, dan harta dalam *al-ḍarūriyyāt al-khams* yang ada. Hal ini dilakukan demi memastikan umat Islam mendapatkan pemahaman yang tepat,

³⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah), p. 21.

³¹ Al-Ghazālī menjelaskan bahwa dengan semakin berkembangnya intelektualisme seorang Muslim, proporsi seperti ini akan berkembang dan berubah. Artinya, semakin bertambah ilmu dan kapasitas seseorang, daftar ilmu *farḍu al-'ain* yang melekat padanya juga akan bertambah.

moderat, elastis, dan tidak kaku dan anarkis. Semua contoh tentang elastisitas ini tidak lantas menunjukkan adanya marginalisasi atau bahkan inkonsistensi ajaran Islam, namun justru menunjukkan keunggulan cirinya sebagai agama universal, yang teguh mempertahankan doktrin tradisi dan beradaptasi terhadap tantangan modernitas. *Wallāhu A'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- Ambisi Nadiem: Semua Sekolah RI Tatap Muka Terbatas Juli 2021*, <https://www.cnbcindonesia.com/news/20210330131245-4-233953/ambisi-nadiem-semua-sekolah-ri-tatap-muka-terbatas-juli-2021>, diakses 16 May 2021.
- Averting a lost COVID generation*, <https://www.unicef.org/reports/averting-lost-generation-covid19-world-childrens-day-2020-brief>, diakses 15 May 2021.
- Bloom, Benjamin S. (ed.), *Taxonomy of Educational Objectives*, New York: Longman, 1977.
- “Coronavirus: Boris Johnson says it is ‘vitally important’ children return to class”, *BBC News*, 24 Aug 2020, <https://www.bbc.com/news/uk-53882175>, diakses 15 May 2021.
- COVID Live Update: 163,728,745 Cases and 3,393,647 Deaths from the Coronavirus - Worldometer*, <https://www.worldometers.info/coronavirus/>, diakses 17 May 2021.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- , *Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ al-Asma’i al-Ḥusnā*, Cairo: Maktabat al-Qur’ān.
- , *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn*, vol. 1, Beirut: Dār al-Ma’rifah.
- al-Iṣfahānī, Al-Rāghib, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, Damascus: Dār al-Qalam, 2009.
- al-Nawawī, Abū Zakariyya Yaḥyā, *Rawḍatut al-Ṭālibīn*, vol. 7, Riyadh: Dār Ālam al-Kutub, 2003.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Āwāmil al-Sa’ah wa al-Murūnah fī al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1992.
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad, *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, vol. 14, Riyadh: Dār Ālam al-Kutub, 2003.
- al-Sāyis, Muḥammad Ālī, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 1, ‘Aqrabiyyah: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- al-Yūbī, Muḥammad Sa’d Ibn Aḥmad Ibn Mas’ūd, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillah al-Shar’iyyah*, Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998.
- Hemingway, Ernest, *The Sun Also Rises: The Hemingway Library Edition*, Hemingway Library ed. edition edition, New York: Scribner, 2016.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, London: IIIT, 2006.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, vol. 1, Cairo: Mu'assasah al-Qurṭubah.

Ibn Qayyim, Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Abī Bakr Ayyūb, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*, vol. 6, Beirut: Dar Ibn al-Jawzi, 2002.

Ibn Quddāmah, Abū Muḥammad 'Abdullāh, *Al-Mughnī*, vol. 1, Beirut: Dār al-Fikr, 1985.

Ibn Rusḥd, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad, *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982.

Ironi Corona di Mata MUI: Bandara Dibuka, Masjid Ditunggal, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200517114000-20-504154/ironi-corona-di-mata-mui-bandara-dibuka-masjid-ditunggal>, diakses 17 May 2021.

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, <https://www.kemkes.go.id/article/view/20123100001/pemerintah-pastikan-supply-vaksin-covid-19-aman.html>, diakses 17 May 2021.

Muṣṭafā, Ibrāhīm et al., "Qaṣada Yaḥṣidu", *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Cairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwaliyyah, 1960.

----, "Shara'a Yashra'u", *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Cairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwaliyyah, 1960.

Schools: PM confirms all schools in England to reopen on 8 March - CBBC Newsround, <https://www.bbc.co.uk/newsround/56156197>, diakses 15 May 2021.

Suharto, Ahmad, *Senarai Kearifan Gontory: Kata Bijak Para Perintis dan Masyayikh Gontor*, Gontor: YPPWP Guru Muslich, 2016.

"The Sun Also Rises | Summary, Characters, Analysis, & Facts", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/The-Sun-Also-Rises>, diakses 16 May 2021.