

Fikih Maqāṣidī dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca

Moch. Nurcholis

*Institut Agama Islam Bani Fattah Jombang, Indonesia
moch.nurcholis@iaibafa.ac.id*

Abstract

The rapid advancement of fiqh discourse has reached a thematic study phase and has shifted to a philosophical style. The philosophical type can be carried out through an integrated combination of fiqh and maqasid al-shari'ah to produce a fiqh maqasid discourse in the Indonesian Ulama Council's Fatwa Number 14 of 2021. Fiqh maqasid epistemology also needs to be addressed in this discourse. Efforts to reveal the existence of fiqh maqasid in the MUI fatwa and its epistemological building in this study used content analysis methods and Islamic legal philosophy as the approach. This research concludes that the fiqh maqasid paradigm has been applied in the MUI fatwa by using tarjih based on maqasid al-shari'ah. In the realm of epistemology, fiqh maqasid originates from transcendental texts supported by ijma', and qawa'id al-fiqh. The paradigm in fiqh maqasid involves an integral relationship between ushul al-fiqh, fiqh, reality, maqasid al-shari'ah, and qawa'id al-fiqh. While the truth in fiqh maqasid is based on the pragmatic theory of truth using instruments of utility, workability, satisfactory consequences.

Keywords: *Astrazeneca Products, Fatwa of the Indonesian Ulema Council, Fiqh of Maqasid, Use of the Covid-19 Vaccine*

Abstrak

Pesatnya kemajuan diskursus fikih telah sampai pada fase kajian yang bersifat tematik dan mulai bergeser pada corak filosofis. Corak filosofis dapat dilakukan melalui perpaduan integral antara fikih dan *maqashid al-syariah* sehingga menghasilkan diskursus fikih *maqāṣidī* sebagaimana dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2021. Epistemologi fikih *maqāṣidī* juga perlu diketengahkan dalam diskursus ini. Upaya dalam mengungkap keberadaan fikih *maqāṣidī* dalam fatwa MUI tersebut serta bangunan epistemologinya pada penelitian ini digunakan metode *content analysis* dan filsafat hukum Islam sebagai pendekatannya. Penelitian ini menyimpulkan bahwa paradigma fikih *maqāṣidī* telah diterapkan dalam fatwa MUI tersebut melalui penggunaan tarjih dengan basis *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam ranah epistemologi, fikih *maqāṣidī* bersumber dari teks transendental didukung konsensus, dan beberapa kaidah fikih. Paradigma dalam fikih *maqāṣidī* melibatkan hubungan integral antara ushul fikih, fikih, realitas, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan kaidah fikih. Sedangkan kebenaran dalam fikih *maqāṣidī* didasarkan pada teori kebenaran pragmatis dengan menggunakan instrumen *utility* (nilai guna), *workability* (fungsi kerja), *satisfactory consequences* (berdampak kepuasan).

Kata Kunci: *Produk Astrazeneca, Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Fikih Maqāṣidī, Penggunaan Vaksin Covid-19*

Pendahuluan

Fikih pada era kelahirannya merupakan praktik ideal keagamaan yang dilakukan oleh Nabi SAW. Pada zaman Nabi, fikih belum berwujud sebagai sebuah ilmu yang

mandiri. Bahkan, klasifikasi hukum seperti *wājib*, *ḥaram*, *sunnah*, *makrūh*, *mubāḥ* merupakan satu hal yang dirumuskan dan disistematisasikan belakangan oleh para *fuqahā'*. Sama halnya pada era Nabi, fikih pada era sahabat belum juga berbentuk sebagai sebuah kajian keilmuan yang secara spesifik mengkaji persoalan hukum terapan untuk persoalan yang faktual.¹ Hanya saja, pada era ini fikih sudah mulai tumbuh dalam wujud serangkain penemuan hukum pada persoalan yang belum pernah terjadi pada era Nabi. Terminologi fikih pada era awal Islam dimaknai sebagai agama Islam itu sendiri yang di dalamnya mencakup kajian tentang seluruh dimensi-dimensi keagamaan. Makna fikih semacam ini sebagaimana tampak dalam QS. Al-Taubah (9): 122, dan hadis Nabi riwayat al-Bukhārī.² Pada gilirannya, kajian fikih terus mengalami perkembangan yang ditandai dengan kelahiran mazhab bercorak kedaerahan (Hijaz dan Kufah) dan dilanjutkan dengan mazhab perorangan. Seiring dengan kematangannya, kajian fikih beranjak pada tema krusial dan isu faktual.

Kajian fikih secara tematik telah banyak dilakukan, baik oleh cendekiawan muslim dari Indonesia, maupun dari luar negeri. Diantara karya fikih tematik seperti fikih sosial,³ fikih demokratik,⁴ fikih lintas agama,⁵ fikih lingkungan hidup,⁶ fikih minoritas,⁷ fikih tradisi,⁸ fikih Indonesia,⁹ fikih keseharian buruh migran,¹⁰ fikih kawin anak,¹¹ fikih

¹ Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 9.

² Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Vol. 1* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), 39.

³ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994); Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial Dari Doal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Bandung: Mizan, 1994); Abd. Rahman, *Fikih Sosial: Individu dan Masyarakat dalam Interaksi*, ed. oleh Darmawati (Makassar: Alauddin University Press, 2012); Muhammad Yusuf Chudlori, *Fikih Sosial Praktis Dari Pesantren* (Bandung: CV Marja, 2015); Umdatul Baroroh dan Tutik Nurul Jannah, *Fikih Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia* (Pati: Pusat Fisi, 2016); Nur Kholis Majid, *Fikih Sosial Responsif & Solutif* (Surabaya: CV. Raziev Jaya, 2018).

⁴ Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 1.

⁵ Nurcholish Madjid dkk., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, ed. oleh Mun'im A. Sirry (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), 1.

⁶ Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup* (Jakarta: Ufuk Press, 2006), 1.

⁷ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al'Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 1.

⁸ Ahmad Bisyr Syukur, *Fiqh Tradisi: Cara Baru Memandang Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Salamadani, 2013), 1.

⁹ Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Cirebon: Penerbit Marja, 2014), 1.

¹⁰ Imam Nakha'i dan Marzuki Wahid, *Seri Fiqh Keseharian Buruh Migran* (Bandung: CV. Mujahid Press, 2015), 1.

¹¹ Mukti Ali dkk., *Fikih Kawin Anak* (Depok: PT. Melvana Media Indonesia, 2015), 1.

korupsi,¹² fikih ikhtilaf,¹³ fikih tata Negara,¹⁴ fikih persaingan usaha,¹⁵ fikih pernikahan,¹⁶ fikih lalu lintas,¹⁷ fikih wabah.¹⁸ Di samping itu, beberapa karya Ulama' muslim kontemporer luar negeri juga cukup banyak ditemukan dalam kajian semacam ini, seperti fikih statis dan fikih dinamis,¹⁹ dan fikih pergaulan anak kepada orang tua.²⁰ Namun demikian, diantara karya yang mendiskusikan tentang kajian fikih, belum banyak ditemukan kajian fikih yang bercorak filosofis. Sebuah kajian yang memadukan antara fikih dengan filsafat hukum Islam, khususnya *maqāṣid al-sharī'ah*. Pada titik inilah penelitian ini menemukan posisi strategisnya untuk mengisi kekosongan kajian tersebut melalui gagasan tentang fikih *maqashidi*. Sebuah bangunan paradigma fikih yang berorientasi pada jaminan keterwujudan *maqāṣid al-sharī'ah*, meliputi perlindungan ekspresi keberagaman (*hifẓ al-dīn*), perlindungan dan pengoptimalan kualitas hidup (*hifẓ al-nafs*), penguatan kualitas dan garis keturunan (*hifẓ al-nasl*), kualitas nalar intelektual (*hifẓ al-'aql*), dan pemenuhan dan pemerataan ekonomi (*hifẓ al-māl*).²¹

Diantara karya yang membahas keterkaitan antara fikih dengan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tulisan Jāsir 'Awdah berjudul *fiqh al-maqāshid*. Meski sekilas tampak ada persamaan pada sisi redaksional, namun pembahasan dalam karya tersebut berkisar pada persoalan bagaimana "memahami kerangka *al-maqāshid*". Kajian Jāsir 'Awdah ini dapat diposisikan sebagai batasan umum terhadap penggunaan *al-maqāshid* sebagai based ijtihād.²² Dalam kajian ini, Jāsir 'Awdah tidak mengkaji secara spesifik tentang penerapan fikih *maqāshidi* dalam sebuah kasus aktual sebagaimana yang penulis lakukan dalam penelitian itu. Selain Jāsir 'Awdah ditemukan pula kajian tentang *ijtihād maqāshidi*

¹² Harun Al-Rasyid, *Fikih Korupsi: Analisis Politik Uang di Indonesia Dalam Perspektif Maqashid al-Syari'ah* (Jakarta: Kencana, 2017), 1.

¹³ Alifatul Arifiati, *Menggagas Fiqh Ikhtilaf: Potret dan Prakarsa Cirebon*, ed. oleh Marzuki Wahid (Cirebon: Lembaga Fahmina, 2017), 1.

¹⁴ Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara* (Yogyakarta: CV. IRCiSOD, 2017), 1.

¹⁵ Rumadi Ahmad, *Fikih Persaingan Usaha* (Jakarta: PP LAKPESDAM NU, 2019), 1.

¹⁶ Jamal Ma'mur Asmani dan Umdatul Baroroh, *Fiqh Pernikahan: Studi Pernikahan Usia Dini Dalam Pandangan Ulama* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2019), 1.

¹⁷ M. Lathoif Ghozali dkk., *Fiqh Lalu Lintas: Tuntunan Islam Dalam Berkendara Secara Aman* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2019), 1.

¹⁸ Achmat Hilmi, Jamaluddin Mohammad, dan Muhammad Fayyaz Mumtaz, *Fikih Wabah: Panduan Keagamaan di Masa Pandemi* (Jakarta: Yayasan Rumah Kita Bersama Indonesia, 2020), 1.

¹⁹ 'Abdul Ḥalīm 'Uways, *Fikih Statis dan Fikih Dinamis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 1.

²⁰ Muṣṭafā al-'Adawī, *Fiqh Pergaulan Anak Terhadap Orang Tua* (Solo: Tinta Medina, 2015), 1.

²¹ Abū Ishāq al-Shaṭībī, *Al-Muwāfaqāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 20. Jāsir 'Awdah, *Al-Ijtiḥād al-Maqāshidi* (Kairo: Al-Syabkah al-'Arabiyah, 2011), 26.

²² Jāsir 'Awdah, *Fiqh al-Maqāshid* (Herdon: International Institute of Islamic Thought, 2006), 5.

yang ditulis oleh Fuat Hasanudin. Fuat menjelaskan tentang metode-metode hukum yang digunakan oleh MUI dalam mengeluarkan sebuah produk fatwa.²³ Perbedaan yang cukup mendasar antara tulisan fuat dengan penelitian ini terletak pada pendekatan yang digunakan, yakni aspek epistemologi dari fikih *maqāṣidī* yang ada dalam putusan MUI selain juga terdapat perbedaan pada fokus dan pertanyaan penelitian.

Pertanyaan penelitian yang akan dijawab dalam artikel ini berkisar pada aspek fikih *maqāṣidī* yang terkandung dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI) Nomor 14 tahun 2021 dan tentang konstruksi epistemologi²⁴ fikih *maqāṣidī*. Pertanyaan penelitian ini penting untuk dijawab guna memenuhi kebutuhan teoritis tentang keberadaan fikih *maqāṣidī* dan konstruksi epistemologi. Sekaligus menemunkan role model penerapannya dalam sebuah produk hukum Islam berupa fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga keagamaan di Indonesia.

Metode

Jenis penelitian ini adalah kepustakaan, yakni dengan memanfaatkan dokumen-dokumen (tertulis) sebagai rujukan dan fokus kajian. Rujukan kepustakaan yang digunakan adalah dokumen fatwa MUI, kitab kuning (turats), artikel seputar kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Data penelitian ini terbagi menjadi dua hal, yakni data tentang fatwa MUI dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Secara lebih detail, sumber data utama (primer) penelitian ini berupa dokumen fatwa MUI nomor 14 Tahun 2021 yang berisi tentang penggunaan vaksin Astrazeneca dan kitab al-Muwāfaqāt karya monumental imam al-Shāṭibī. Sumber data yang pertama (fatwa MUI) digunakan untuk menemukan aspek fikih yang bersesuaian dengan nilai-nilai *maqāṣid*. Sedangkan sumber data utama yang kedua (al-Muwāfaqāt) difungsikan sebagai dasar pijakan dalam mengkonsepsikan *maqāṣid al-sharī'ah*. Selain dua data utama ini, peneliti juga menggunakan data pendukung (skunder) diantaranya, Ijtihād al-Maqāṣidī karya Jāsir 'Awdah, artikel Ade Musofa berjudul Rekonstruksi Epistimologi Ilmu Ushul Fikih Berbasis Ilmu Sejarah,

²³ Fuat Hasanudin, "Ijtihad Maqashidi: Metodologi dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia (Studi Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia)," *Al-Mawarid: Jurnal Syari'ah dan Hukum* 1, no. 2 (Agustus) (2019): 134, <https://doi.org/10.20885/mawarid.vol1.iss2.art2>.

²⁴ Epistemologi merupakan salah satu bagian pening dari *trilogi* filsafat selain ontologi dan aksiologi. Berbeda dengan epistemologi dalam hukum Barat. Epistemologi hukum Islam dibangun melalui hubungan dialektis antara nalar dan wahyu yang dinamis. Wahyu berfungsi sebagai sebuah panduan yang diberikan oleh Tuhan pada umat manusia, sedangkan nalar difungsikan sebagai alat untuk memahami wahyu dan mendialogkannya dengan kondisi riil yang dialami oleh masyarakat. Asmawi, "Epistemologi Hukum Islam Perspektif Historis dan Sosiologis dalam Pengembangan Dalil," *Tribakti: Jurnal Penelitian Keislaman* 32, no. 1 (2021): 57, <https://doi.org/10.33367/tribakti.v32i1.1393>.

serta tulisan Mohamed El-Tahir El-Mesawi berjudul *Maqashid Al-Syari'ah: Meaning, Scope And Ramifications*. Untuk menemukan aspek filosofis yang terkandung dalam fatwa MUI tersebut, pendekatan yang digunakan adalah filsafat hukum Islam, khususnya *maqāṣid al-sharī'ah*, yang dipadu dengan kajian filsafat, khususnya epistemologi. Analisis data menggunakan metode *content analysis*. Pemilihan metode analisis didasarkan pada kebutuhan untuk menemukan aspek *maqāṣid al-sharī'ah* yang terkandung dalam fatwa MUI. Meski pada mulanya metode ini dikembangkan untuk menganalisis karya sastra, dalam perkembangannya banyak digunakan oleh para peneliti dalam upaya analisis produk perundang-undangan dan dokumen sejenisnya, termasuk dokumen tentang fatwa MUI.

Secara teknis, penelitian ini melalui beberapa tahap. *Pertama*, tahap penentuan tema dan fokus kajian. Pada tahap pertama ini, penulis melakukan ulasan telaah terhadap kajian-kajian yang telah ada kemudian menetapkan fokus kajian yang berbeda dengan literatur sebelumnya. Dalam melakukan ulasan, penulis memanfaatkan sumber data berupa artikel yang telah dipublikasikan pada jurnal-jurnal. Tahap pertama ini dilakukan selama satu pekan. *Kedua*, tahap penetapan metode dan pengumpulan data. Pada tahap ini penulis terlebih dahulu membuat kerangka konsep metode penelitian yang akan digunakan. Selain itu, dalam upaya pemenuhan data, penulis melakukan penelusuran terhadap karya-karya sebelumnya yang akan dijadikan sebagai sumber data penelitian, baik yang utama maupun tambahan. Penelusuran karya dilakukan melalui dua cara, yakni manual untuk karya fisik (buku dan kitab) dan *search engine* untuk karya digital (artikel). Karya yang dianggap relevan kemudian dikumpulkan, dipilah, dan dikode sesuai dengan kebutuhan referensial penelitian. Tahap ini dilakukan selama satu pekan. *Ketiga*, tahap penulisan dan editing. Dalam tahap ini penulis menyusun kerangka pembahasan dan ketersambungan logika antar paragraf. Lebih dari itu, pada tahap ini penulis menyusun latar belakang, analisis terhadap data-data yang dituangkan dalam bab pembahasan serta penarikan kesimpulan. Setelah selesai pada sesi akhir, penulis melakukan telaah ulang dan penghalusan bahasa serta memastikan validitas referensi penelitian. Tahap terakhir ini memerlukan waktu selama dua pekan.

Hasil dan Pembahasan

Aspek Fikih Maqāsidī dalam Putusan Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021

Lembaga fatwa MUI menerbitkan putusan tentang hukum menggunakan vaksin covid-19 dari produk Astrazeneca pada tanggal 16 Maret tahun 2021. Berbeda dengan fatwa sebelumnya, yakni tentang hukum menggunakan vaksin covid-19 dari produk Sinovac yang suci dan halal²⁵, fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 menjadi perbincangan yang cukup hangat di tanah air. Sebab, sebagaimana diketahui vaksin Astrazeneca yang diproduksi di Korea Selatan ini, memanfaatkan tripsin yang berasal dari hewan babi dalam proses pembuatannya. Tripsin dalam pembuatan vaksin berfungsi sebagai media untuk mempercepat reaksi biokimia tertentu. Dalam kasus vaksin Astrazeneca, tripsin yang berupa protein atau enzim ini digunakan sebagai media tanam virus yang akan digunakan sebagai vaksin. Setelah virus yang ditanam tumbuh, tripsin kemudian dipisahkan secara bersih, sehingga pada hasil akhir sudah tidak terdapat lagi unsur turunan hewan babi yang terkandung dalam vaksin.²⁶

MUI melalui fatwa nomor 14 tahun 2021 menyatakan bahwa pada dasarnya vaksin Astrazeneca tergolong benda najis yang tidak boleh dikonsumsi. Kenajisan vaksin ini bahkan terkategori sebagai najis yang berat (*mughallazah*) sebab bersentuhan dengan unsur hewan babi saat proses produksinya. Dasar penetapan kenajisan dan keharaman yang digunakan oleh MUI diantaranya adalah ketentuan dalam surat al-Baqarah (2): 173 yang menjelaskan tentang keharaman konsumsi hewan babi disejajarkan dengan bangkai, darah, dan binatang yang disembelih bukan untuk Allah SWT. dan QS. al-Baqarah (2): 168 yang berisi tentang perintah mengkonsumsi makanan halal dan *tayyib* (baik).²⁷ Selain berdasar pada Al-Qur'an, dalam fatwa ini, MUI juga menggunakan hadis riwayat Abū Dāwūd yang berisi larangan mengkonsumsi obat dari benda yang haram.²⁸

Lebih lanjut MUI berpandangan bahwa persoalan wabah Covid-19 merupakan persoalan global yang telah sampai pada kondisi *ḍarūrah* dan menuntut penanganan sesegera mungkin. MUI menggunakan laporan dari para ahli tentang potensi bahaya

²⁵ Komisi Fatwa MUI, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 02 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co.Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero)" (2021), 8.

²⁶ Abdul Kadir Jaelani, Alexander A. Kurniawan, dan Lusya Indrastuti, "Pelaksanaan Standarisasi Pemberian Paten Dalam Inovasi Bidang Obat-Obatan Di Indonesia," *Legality: Jurnal Ilmiah Hukum* 27, no. 2 (2019) (2019): 263, <https://doi.org/10.22219/jihl.v27i2.10173>.

²⁷ Komisi Fatwa MUI, Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 02 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co.Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero), 1–2.

²⁸ Komisi Fatwa MUI, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca" (2021), 2.

yang fatal bagi masyarakat Indonesia jika tidak segera dilakukan vaksinasi secara masal dan cepat. Sementara itu, vaksin covid-19 yang suci dan halal ketersediannya tidak lagi mencukupi untuk pemenuhan kebutuhan program vaksinasi. Pemerintah RI juga tidak memiliki kesempatan untuk memilih dan mendapatkan vaksin lain yang ber hukum suci dan halal, mengingat ketersediaannya masih sangat terbatas dan diperebutkan oleh seluruh negara di dunia. Keterbatasan inilah yang menyebabkan vaksin Astrazeneca dipilih dan digunakan oleh Pemerintah RI dalam kegiatan vaksinasi, terlebih keamanan penggunaan, kemanjuran, dan mutu dari vaksin Astrazeneca juga telah dikeluarkan oleh BPOM pada tanggal 22 Februari 2021. Jaminan berupa persetujuan penggunaan vaksin dari BPOM dianggap oleh MUI sebagai indikasi terpenuhinya unsur *tayyib* yang terkandung dalam vaksin Astrazeneca.²⁹

Hukum najis dan haram Astrazeneca, di satu sisi, dan kondisi darurat pada sisi lain, menjadikan MUI mengeluarkan fatwa *mūbah* (boleh) mengkonsumsi vaksin tersebut. Fatwa *mūbah* ini berlaku secara terbatas pada kondisi darurat dan tidak didapatkannya vaksin lain yang suci dan halal, baik karena faktor kelangkaan atau karena faktor sulit untuk didapatkan. Dalam situasi kembali normal atau didapatkan vaksin yang suci dan halal, hukum penggunaan vaksin Astrazeneca kembali pada hukum aslinya, yakni haram.³⁰

Landasan argumentatif yang digunakan oleh MUI dalam fatwa ini diantaranya adalah surat al-Baqarah (2): 195 yang berisi larangan menjatuhkan diri dalam kerusakan dan kebinasaan, surat al-Baqarah (2): 173) tentang bolehnya mengkonsumsi barang haram dalam kondisi terpaksa, hadis tentang perintah minum kencing unta, hadis tentang tidak boleh mendatangkan bahaya pada diri sendiri (*ḍarar*) dan atas orang lain (*ḍirār*). Disamping bersumber dari Al-Qur'an dan hadis, fatwa ini juga didasarkan pada beberapa pendapat ulama fikih yang memperbolehkan menggunakan benda najis sebagai obat dengan syarat-syarat tertentu, serta dilengkapi dengan kaidah fikih (*legal maxim*) terkait perubahan hukum dalam kondisi darurat.³¹

Perubahan hukum tentang bolehnya mengkonsumsi vaksin Astrazeneca dalam kondisi mendesak merupakan pertentangan antara kebaikan yang terdapat dalam menjauhi benda najis dan kebaikan yang hendak diwujudkan dalam mengkonsumsinya.

²⁹ Komisi Fatwa MUI, 10.

³⁰ Komisi Fatwa MUI, 12.

³¹ Komisi Fatwa MUI, 5.

Jika kita bandingkan, tujuan larangan mengkonsumsi benda haram adalah untuk menjaga kesehatan dan kebaikan diri kita, baik secara fisik maupun spiritualitas. Sedangkan tujuan diperbolehkannya mengkonsumsi vaksin Astrazeneca adalah untuk mengurangi jumlah kematian, kesakitan, dan penularan wabah dalam jangka yang lebih panjang adalah untuk segera mengakhiri pandemi covid-19.³²

Nilai kebaikan dalam bolehnya mengkonsumsi vaksin Astrazeneca masuk dalam kategori kebutuhan primer (*ḍarūrī*) berupa menjaga nyawa (*hiḏ al-nafs*) dan keberlanjutan kehidupan umat manusia. Nilai kebaikan ini tentu lebih unggul jika dibandingkan dengan menjaga diri dari benda najis yang tidak sampai menyebabkan terancamnya nyawa sebagaimana pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Qudāmah.³³ Melihat betapa mendesaknya kondisi pandemi, MUI melalui fatwanya juga telah menetapkan adanya kewajiban bagi umat Islam untuk mengikuti program vaksinasi yang diselenggarakan oleh pemerintah. Unggulnya kebaikan dalam penggunaan vaksin Astra Astrazeneca dalam konteks pandemi menjadi alasan utama kebolehan mengkonsumsinya. Fatwa MUI dengan demikian telah melakukan sebuah uji *tarjīḥ maqāsidī* terhadap dua kebaikan yang ada, kebaikan dalam mengkonsumsi dan kebaikan melarang konsumsi. Uji *tarjīḥ maqāsidī* ini pada akhirnya melahirkan produk hukum fikih berparadigma *maqāsid* yang disebut sebagai fikih *maqāsidī*. Sebuah gagasan fikih responsif yang dilahirkan melalui ijtihad berbasis *maqāsid al-sharī'ah* demi terciptanya kesejahteraan dan kemakmuran seluruh manusia, baik saat hidup di dunia maupun nanti saat di akhirat.³⁴

Satu temuan menarik yang barangkali sering luput dicermati lebih mendalam adalah perubahan hukum yang semula haram menjadi *mūbah* sebagai bentuk respons terhadap perubahan dan kemendesakan kondisi. Tampaknya, perubahan hukum semacam ini sesuatu yang dimaklumi oleh para akademisi hukum Islam. Namun demikian, perubahan hukum tersebut ternyata bukan semata-mata karena perubahan kondisi. Lebih dari itu, dalam perubahan hukum semacam ini yang terjadi sebenarnya adalah proses menemukan dan mewujudkan nilai kemaslahatan dalam sebuah produk hukum. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa produk hukum adalah bersifat dinamis

³² Komisi Fatwa MUI, 9.

³³ 'Abdullāh Ibnū Qudāmah, *Al-Mughnī*, Vol. 11 (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), 74.

³⁴ Hasanudin, "Ijtihad Maqashidi: Metodologi dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia (Studi Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia)," 136.

(*mutaghayyir*) yang harus mengikuti pada kemasalahatan yang bersifat statis (*thābit*), sekalipun berada pada hal-hal yang semula diharamkan melalui teks-teks transendental.

Menggagas Bangunan Epistemologi Fikih Maqāṣidī

Ilmu fikih dikenal sebagai sebuah ilmu yang secara khusus mengkaji hukum *shara'* bersifat terapan hasil rumusan dari dalil-dalil spesifik agama. Berbeda dengan ilmu ushul fikih yang membahas tentang dalil-dalil umum dalam proses perumusan dan penemuan hukum, ilmu fikih lebih merupakan kumpulan dari hukum-hukum yang sudah jadi melalui sebuah proses ijtihad yang ketat dan berfungsi sebagai pedoman bagi umat Islam dalam menjalankan ajaran agamanya.³⁵

Sebagai pedoman menjalankan aktifitas keagamaan, fikih telah hidup bersamaan dengan kemunculan agama Islam itu sendiri. Pada era kenabian, fikih mewujudkan dalam bentuk perilaku-perilaku yang diajarkan dan dicontohkan langsung oleh Nabi SAW. Aktifitas ijtihad hukum di kalangan umat pada era ini belum tampak secara signifikan, meskipun legalitasnya sudah ditetapkan oleh Nabi SAW sendiri saat Mu'ād Ibn Jabal didelegasikan ke tanah Yaman.³⁶ Sepeninggal Nabi SAW, kebutuhan untuk berijtihad terlihat cukup mendesak di kalangan para sahabat. Upaya untuk mendialogkan antara naṣ transendental, Al-Qur'an dan hadis, dengan kondisi riil umat Islam perlu sesegera mungkin untuk dilakukan guna memenuhi kebutuhan kekosongan hukum terhadap peristiwa yang sama sekali belum pernah muncul pada era Nabi SAW. masih hidup. Pada era ini, dikenal cukup banyak produk hukum hasil ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat. Pengumpulan dan pembukuan Al-Qur'an³⁷, standarisasi bacaan Al-Qur'an³⁸, pelaksanaan shalat tarawih secara berjama'ah³⁹ merupakan sederetan contoh ijtihad hukum keagamaan yang dihasilkan oleh para sahabat.

Fikih mengalami perkembangan pasca era sahabat berakhir atau biasa dikenal dengan era tabi'in. Seiring dengan meluasnya pengaruh dan wilayah kekuasaan Islam, diskursus fikih mulai mengambil bentuk dalam pola mazhab sebagai bentuk respons

³⁵ Ade Musofa, "Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Ushul Fikih Berbasis Ilmu Sejarah," *Al-Adyan* 13, no. 2 (Juli-Desember) (2018): 197, <https://doi.org/10.24042/ajsla.v13i2.3296>.

³⁶ Sulayman Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd, Vol. 3* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arābī, 2011), 330.

³⁷ Munawir, "Problematika Seputar Kodifikasi Al-Qur'an (Sebuah Kajian Kesejarahan Perspektif Kesarjanaan Muslim dan Analisis Kritis Kesarjanaan Barat)," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (Juli-Desember) (2018): 152, <https://doi.org/10.24090/maghza.v3i2.2128>.

³⁸ Kalimatul 'Ulya dan Saidah, "Rijalul Qur'an: Membincang Sejarah Para Penulis Wahyu," *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (Januari) (2017): 56, <https://doi.org/10.30762/qof.v1i1.929>.

³⁹ Muḥammad Shamsuddīn al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an, Vol. 2* (Riyad: Dār 'Alam al-Kutub, 2003), 87.

terhadap dinamika kehidupan umat Islam di berbagai wilayah belahan dunia. Pada mulanya, mazhab fikih terbentuk berdasarkan pada ragam dan corak pemikiran hukum Islam kedaerahan. Pengembangan mazhab fikih daerah pada pusat-pusat kajian intelektual yang terkonsentrasi pada wilayah Hijaz (Mekah dan Madinah), Irak, Mesir dan Syam pada gilirannya memunculkan dua tipologi; Mazhab Kufah dengan corak rasionalis (*ahl al-ra'y*) dan mazhab Hijaz dengan corak tekstualis (*ahl al-hadīs*).⁴⁰ Tipologi fikih dengan mazhab daerah kemudian disusul dengan kemunculan mazhab fikih perorangan berjumlah sekurang-kurangnya 13 (tiga belas), dengan menempatkan 4 (empat) mazhab utama yang terus bertahan dan berkembang hingga masa modern ini, yakni Hanafi (80 H.-150 H.), Maliki (93 H.-179 H.), Syafi'i (150 H.-2014 H.), dan Hanbali (164 H.-241 H.). Disamping madzhab perorangan, pemikiran fikih juga terwarnai oleh corak kelompok tertentu, seperti madzhab Syi'ah.⁴¹

Fikih mazhab perorangan tampaknya merupakan puncak kemapanan ilmu fikih itu sendiri. Kajian fikih pada era selanjutnya atau era pengikut madzhab perorangan merupakan kerja meringkas (*ikhtisār*), menjelaskan (*tarshīh*), dan memberi catatan pinggir (*taḥshiyah*) terhadap pemikiran fikih yang terdokumentasi dalam kitab-kitab fikih mazhab atau yang dikenal dengan istilah *kitab kuning* (dalam makna khusus). Kemapanan fikih mazhab perorangan menjadikan seluruh aktifitas intelektual hukum Islam harus menginduk pada pemikiran imam mazhab yang telah ada, baik secara *qawī* (tekstualis) maupun *manhajī* (metodologis). Di Indonesia, misalnya, hal ini tampak dalam kegiatan perumusan dan penemuan hukum yang dilakukan oleh lembaga fatwa MUI, Bahtsul Masail NU, bahkan dalam perumusan hukum positif seperti perda syari'ah. Kemapanan fikih mazhab perorangan pada satu sisi telah memperkecil peluang kelahiran fikih mazhab baru. Namun pada sisi yang lain telah mendorong kemunculan kajian fikih dengan pendekatan tematik dan dengan mengangkat isu-isu strategis sebagai corak utama kajian. Hal ini sebagaimana tampak dalam gagasan *fiqhiyah* para cendekiawan Muslim di Indonesia, seperti fikih sosial yang digagas oleh M.A. Sahal Mahfudz.⁴²

⁴⁰ Abdul Basith Junaidy, "Dialektika Hukum Islam Pada Masa Awal Islam," *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam* 2, no. 2 (Desember) (2016): 427, <https://doi.org/10.15642/aj.2016.2.2.420-439>.

⁴¹ Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, 1995, 79. Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 79.

⁴² Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 1.

Semaraknya kajian fikih tematik dapat dikatakan sebagai salah satu indikator telah terjadi transformasi nuansa dan paradigma fikih, dari yang semula teosentris-vertikal menuju antroposentris-horizontal. Transformasi ini dapat dimaknai bahwa fikih telah melakukan proses adaptasi terhadap isu-isu sentral kemanusiaan. Pribumisasi Islam, meminjam istilah Abdurrahman Wahid⁴³, khususnya dalam bidang hukum merupakan usaha yang selayaknya diusahakan secara konsisten dan berkelanjutan. Pribumisasi hukum Islam jika memang diperlukan, dalam batas tertentu, dapat dilakukan melalui perubahan-perubahan aturan-aturan fikih. Sebuah perubahan yang keberadaannya telah diniscayakan sendiri oleh fikih sebagaimana sebuah adagium *legal maxim* “*lā yunkar taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān*” (tidaklah dapat dipungkiri adanya perubahan hukum disebabkan perubahan konteks).⁴⁴

Adaptasi fikih dengan pemenuhan kebutuhan terbaik bagi masyarakat, baik dalam jangka pendek maupun panjang, mengantarkannya kembali bersentuhan dengan aspek terdalam filsafat hukum Islam. Fikih tidak lagi hanya soal bunyi dan pemahaman teks pendapat mazhab, akan tetapi juga mulai mempertimbangkan aspek tujuan yang hendak dicapai dengan diberlakukannya aturan tersebut. Pada titik inilah terjadi dialektika antara fikih dengan *maqāsid al-sharī‘ah*. Dialektika ini bukan dimaksudkan bahwa fikih tercerabut dari akarnya, akan tetapi pergerakan hasil akhir fikih harus sesuai dengan nilai-nilai *maqāsid*. Dengan basis *maqāsid al-sharī‘ah*, rumusan hukum fikih dapat menyelesaikan problematika keagamaan dan sosial kemasyarakatan yang tidak dapat lagi diselesaikan oleh rumusan fikih klasik yang telah ada.⁴⁵

Fikih *maqāsidī* secara sederhana dapat diartikan sebagai fikih yang berorientasi pada keterwujudan *maqāsid al-sharī‘ah*. Fikih *maqāsidī* adalah cara pandang yang menempatkan fikih sebagai instrumen yang harus dapat menyelesaikan dan mendamaikan kesenjangan antara rumusan-rumusan hukum yang telah ada dengan kondisi sosial kemasyarakatan. Dengan instrumen ini, teks-teks suci agama yang telah terputus pasca wafatnya Nabi akan didialogkan dengan dinamika kehidupan masyarakat yang terus berkembang. Hubungan dialogis antara teks dan konteks diharapkan mampu

⁴³ Tri Wahyudi Ramdhan, “Islam Nusantara: Pribumisasi Islam Ala NU,” *Al-Insiyiroh: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 2 (2018): 77, <https://doi.org/10.35309/alinsiyiroh.v2i1.3333>.

⁴⁴ Aḥmad al-Zarqā, *Sharḥ Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), 129.

⁴⁵ Ahmad Imam Mawardi, “The Urgency of Maqasid Al-Shariah Reconsideration in Islamic Law Establishment for Muslim Minorities in Western Countries,” *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 12, no. 9 (2020): 399.

melahirkan serangkaian aturan dan nilai hukum yang dapat menciptakan harmoni dalam kehidupan umat manusia, baik kapasitasnya sebagai makhluk individu maupun sosial.⁴⁶

Dialog teks dan konteks dalam gagasan pembentukan fikih *maqāsidī* telah dicontohkan dengan sangat baik oleh salah satu sahabat terkemuka Nabi SAW. ‘Umar Ibn Khaṭṭāb. Saat menjadi *khalīfah*, ‘Umar telah melakukan moratorium bagi “*muallafah qulūbuhum*” sebagai salah satu kelompok penerima zakat meski tersurat dalam QS. al-Taubah (9): 60.

‘Umar berpandangan bahwa tujuan utama dari pemberian zakat pada kelompok ini adalah sebagai rangsangan agar mereka mau bergabung dalam barisan umat Islam sehingga Islam menjadi agama yang kuat. Namun, pada saat kepemimpinan Abu Bakar dan ‘Umar, umat Islam sudah sedemikian kuat sehingga tidak membutuhkan lagi keberadaan mereka sehingga ketentuan hak menerima zakat tidak lagi diberlakukan.⁴⁷ Kebijakan hukum ‘Umar ini tidak mendapat pertentangan dari para sahabat Nabi yang lain⁴⁸, sehingga posisinya dapat dikategorikan sebagai sebuah ijmak atau konsensus.

Selain hal di atas, fikih *maqāsidī* yang telah dilakukan oleh ‘Umar adalah tentang pembebasan seorang pencuri wanita. Barang yang dicuri oleh perempuan tersebut sebenarnya telah mencapai batas ukuran (*niṣāb*) hukuman potong tangan. Tetapi karena ia melakukannya dalam kondisi paceklik, ‘Umar tidak menjatuhkan hukuman potong tangan.⁴⁹ Kebijakan ‘Umar ini sekilas tampak bertentangan dengan ketentuan surat al-Maidah (5): 38: *Wa al-sāriq wa al-sāriqah faqṭa ‘ū aydiyahumā jazāa bi mā kasabā nakālān min Allāh. Wa Allāh ‘Azīz Ḥakīm.* Ayat ini memaparkan tentang pemberlakuan hukuman potong tangan bagi para pencuri, baik pria maupun wanita. Di dalamnya tidak disebutkan kondisi-kondisi seseorang dapat dibebaskan dari hukuman. ‘Umar, dengan paradigma fikih *maqāsidī*, dengan sangat baik mendahulukan kepentingan menjaga nyawa seseorang (*hifz al-nafs*) pada kondisi paceklik darurat daripada menjaga harta (*hifz al-māl*) sebagaimana terkandung dalam ayat tersebut.

⁴⁶ Mohamed El-Tahir El-Mesawi, “Maqashid Al-Syari’ah: Meaning, Scope And Ramifications,” *Al-Shajarah: Journal Of The International Institute Of Islamic Thought And Civilization (ISTAC)* 25, no. 2 (2020): 265.

⁴⁷ Fahmi Jawwas, “Posisi Nash Dalam Ijtihad ‘Umar Ibn Khattab,” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 10, no. 2 (Desember) (2013): 374, <https://doi.org/10.24239/jsi.v10i2.36.359-379>.

⁴⁸ ‘Abdur Raḥmān Suyūṭī, *Al-Durr al-Manthūr*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 224.

⁴⁹ Nailul Rahmi, “Hukuman Potong Tangan Perspektif Al-Qur’an Dan Hadis,” *Ulunnuha* 7, no. 2 (2018): 54, <https://doi.org/10.15548/ju.v7i2.254>.

Jauh sebelum Umar, Nabi SAW. sendiri telah mencontohkan tentang penerapan fikih *maqāṣidī* saat berupaya melakukan *deponering* terhadap kasus hukum berupa perzinaan yang menimpa pada diri sahabat Mā'iz Ibn Mālik. Saat mengaku dan berupaya meminta dijatuhkan hukuman atas perbuatannya, Nabi dengan sengaja beberapa kali mengalihkan pengakuannya agar ia tidak perlu menjalani hukuman. Sebab, tujuan dari pemberlakuan hukuman dalam Islam adalah memberikan efek jera pada pelakunya, dan Mā'iz benar-benar telah jera dari perbuatannya dengan indikasi berani mengaku pada Nabi atas perbuatannya dan telah bertaubat.⁵⁰ Meski upaya *deponering* yang dilakukan oleh Nabi tidak berhasil dikarenakan sikap dari Mā'iz yang bersikeras minta dihukum, satu hal yang dapat ditangkap dari peristiwa ini adalah keberadaan fikih *maqashidi* telah hidup pada era awal Islam.

Indikasi adanya fikih *maqāṣidī* juga disebut secara implisit dalam surat al-An'ām (6): 108 yang berisi larangan mencela sesembahan agama lain. Pada satu sisi, umat Islam memiliki kewajiban untuk mengakui secara totalitas tentang keberadaan Allah SWT, satu-satunya tuhan yang berhak dan harus disembah, sekaligus menegaskan kemungkinan adanya tuhan selain-Nya. Namun, pada sisi yang lain Al-Qur'an melarang umat Islam mengganggu keyakinan ketuhanan umat lain sebab akan menimbulkan respons balik yang negatif dari penganut agama lain. Upaya mencela "tuhan" agama yang lain sebenarnya dapat dimaknai sebagai konsekuensi logis dari penegasan adanya tuhan selain Allah SWT. Namun, jika aturan ini diperbolehkan akan berdampak pada kurang nyamannya umat Islam dalam menjalankan ajaran keagamaannya sebab tersibukkan dengan kegiatan menangkal *counter attack* dari pengikut agama lain. Dari sini diketahui bahwa pemberlakuan QS. al-An'ām (6): 108 secara tersirat merupakan upaya penjagaan agama sebagai salah satu unsur penting dari *maqāṣid al-sharī'ah*.

Berdasar pada penjelasan di atas disimpulkan bahwa fikih *maqāṣidī* memiliki dasar filosofis yang mapan dan kuat dalam khazanah perkembangan hukum Islam. Sebab ia didukung dan dirumuskan berdasarkan teks Al-Qur'an, hadis, dan ijmak para sahabat. Cara pandang fikih *maqāṣidī* sebenarnya juga telah dicontohkan oleh ulama mazhab melalui serangkaian rumusan kerja metodologis penemuan seperti *istiḥsān*, *fatḥh al-dharī'ah*, *sadd al-dharī'ah*, *al-maṣlahah*, *al-istiṣlāh*, dan *al-maṣlahah al-mursalah*. Dalam pada itu, tentang persoalan *mu'āmalah* jamak dikenal adagium "*al-'ibrah fī al-'uqūd bi*

⁵⁰ Abū Al-Ḥusayn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 5 (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1955), 119.

al-maqāsid wa al-ma'ānī lā bi alfāz wa al-mabānī' (yang dianggap dalam sebuah transaksi adalah tujuan dan makna dari sebuah redaksi, bukan bunyi tekstualis dan bentuk-bentuk ucapan).⁵¹ Namun demikian, serangkaian kerja intelektual ini belum menempatkan secara spesifik *maqāsid al-sharī'ah* sebagai tujuan akhir yang hendak dicapai dari rumusan fikih itu sendiri.

Paradigma fikih *maqāsidī* sebagai sebuah sistem dapat dikembangkan melalui keterlibatan dan penyatuan lima unsur sekaligus, yakni ushul fikih, fikih, realitas, *maqāsid al-sharī'ah*, kaidah fikih. Ushul fikih berfungsi sebagai basis perumusan sekaligus untuk menjamin tidak tercerabutnya fikih dari batas-batas naş transcendental. Fikih sebagai produk rumusan ushul fikih kemudian dicoba didialogkan dengan kondisi riil masyarakat, terkait efektifitasnya dengan kemungkinan terwujudnya tujuan-tujuan yang ada dalam khazanah *maqāsid al-sharī'ah*.

Rumusan fikih yang kurang bersesuaian dengan maqashid al-Syari'ah perlu disesuaikan melalui serangkaian proses eklektis dan tarjih dengan memanfaatkan kemungkinan adanya rumusan fikih lain yang paling tepat (*aşlah*). Bahkan pada bidang muamalah, dalam kondisi ketika rumusan fikih yang paling tepat terkesan bertentangan dengan bunyi tekstual naş transcendental, rumusan tersebut tetap dapat diloloskan sebagai upaya memenuhi kebutuhan hukum terbaik bagi masyarakat. Meminjam istilah Najmuddīn al-Ṭūfī, penjagaan keterwujudan *maşlahah* harus lebih didahulukan dari pada naş transcendental. Upaya penjagaan ini dapat dilakukan melalui cara *takhṣīş* (*privilese*) dan *bayān* (penjelasan), bukan melalui pola negasi dan liberasi.⁵² Determinasi *maşlahah* atas naş disebabkan karena kemaslahatan merupakan nilai yang disepakati, sedangkan dalam naş sering kali terjadi pertentangan dalam hal penafsiran dan penerapannya.⁵³ Memprioritaskan hal yang telah disepakati tentu lebih dapat diterima dibanding mendahulukan sesuatu yang masih diperselisihkan. Sebuah adagium *legal maxim* mengatakan "*lā yunkar al-mukhtalafu fīhi wa innamā yunkar al-mujma' 'alayh*" (pengingkaran terhadap masalah yang masih diperselisihkan tidaklah dapat diterima, sebaliknya pengingkaran harus terhadap sesuatu yang telah menjadi konsensus).⁵⁴

⁵¹ Zarqā, *Sharḥ Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*, 7.

⁵² Najmuddīn al- Ṭūfī, *Al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'in* (Beirut: Muassasat al-Rayyān, 1998), 238.

⁵³ Ṭūfī, 259.

⁵⁴ 'Abdur Raḥmān al- Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa Al-Nazā'ir, Vol. 1* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1982), 158.

Sedangkan fungsi dari kaidah fikih dalam fikih *maqāṣidī* adalah sebagai instrumen sinkronisasi antara rumusan-rumusan fikih yang telah jadi dengan nilai-nilai yang terkandung dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Sebagaimana diungkapkan Mawardi, *maqāṣid al-sharī'ah*, memiliki keterkaitan yang cukup erat dan saling melengkapi dengan nilai-nilai universal dalam kaidah fikih, khususnya pada kaidah-kaidah pokok yang berjumlah lima.⁵⁵ Titik temu keduanya terdapat pada tujuan akhir yang hendak diwujudkan, yakni mendapatkan kebaikan dan menghindari kerusakan.

Ukuran kebenaran dalam fikih *maqāṣidī* adalah efektifitasnya dalam menjamin keterwujudan sebuah kemaslahatan. Apabila dikaitkan dengan tiga teori kebenaran yang ada, kebenaran fikih *maqāṣidī* termasuk dalam kategori kebenaran pragmatis. Dalam kategori ini, rumusan fikih *maqāṣidī* harus benar-benar dapat bernilai guna (*utility*) untuk mengisi kebutuhan hukum masyarakat. Selain itu, rumusan fikih *maqāṣidī* harus bersifat sederhana sehingga dapat dijangkau oleh pemahaman mayoritas umat Islam dan dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya (*workability*). Pada akhirnya, rumusan hukum dalam fikih *maqāṣidī* harus dapat berdampak secara maksimal pada kepuasan para pelaku hukumnya (*satisfactory consequences*).

Kesimpulan

Atas dasar pembahasan, dapat ditarik kesimpulan; *Pertama*, fatwa MUI nomor 14 Tahun 2021 dalam proses perumusannya telah menganut paradigma fikih *maqāṣidī*. Hal ini tampak terutama pada proses tarjih yang telah dilaluinya. MUI telah dengan sangat cermat melakukan perbandingan kemaslahatan yang akan ditimbulkan antara menghindarkan diri dari najis dan keharaman dengan kemaslahatan menggunakan vaksin Astrazeneca yang secara nyata ber hukum najis. Sehingga dalam kesimpulan akhirnya, MUI memberikan fatwa bolehnya menggunakan vaksin Astrazeneca yang ber hukum najis demi mewujudkan kemaslahatan yang lebih fundamental, yakni keberlangsungan hidup manusia (*hiḥz al-nafs*).

Kedua, bangunan epistemologi fikih *maqāṣidī* dapat diketengahkan melalui tiga lingkup rumusan, yakni dasar, paradigma, dan ukuran kebenaran. Fikih *maqāṣidī* bersumber pada naṣ transendental, Al-Qur'an dan hadis, dan juga konsensus (ijmak). Paradigma fikih *maqāṣidī* dibangun atas hubungan intergal lima unsur utama perumusan

⁵⁵ Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al'Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, 233.

hukum Islam, yakni ushul fikih, fikih, realitas, *maqāṣid al-sharī‘ah*, dan kaidah fikih. Ukuran kebenaran dalam fikih *maqāṣidī* didasarkan pada aspek kegunaannya (pragmatis) dengan menggunakan instrumen berupa *utility* (nilai guna), *workability* (fungsi kerja), *satisfactory consequences* (berdampak kepuasan).

Daftar Pustaka

- ’Adawī, Muṣṭafā al-. *Fiqh Pergaulan Anak Terhadap Orang Tua*. Solo: Tinta Medina, 2015.
- Ahmad, Rumadi. *Fikih Persaingan Usaha*. Jakarta: PP LAKPESDAM NU, 2019.
- Al-Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīh Al-Bukhārī, Vol. 1*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.
- Ali, Mukti, Roland Gunawan, Ahmad Hilmi, dan Jamaluddin Muhammad. *Fikih Kawin Anak*. Depok: PT. Melvana Media Indonesia, 2015.
- Al-Rasyid, Harun. *Fikih Korupsi: Analisis Politik Uang di Indonesia Dalam Perspektif Maqashid al-Syari‘ah*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Arifiati, Alifatul. *Menggagas Fiqh Ikhtilaf: Potret dan Prakarsa Cirebon*. Disunting oleh Marzuki Wahid. Cirebon: Lembaga Fahmina, 2017.
- Asmani, Jamal Ma’mur, dan Umdatul Baroroh. *Fiqh Pernikahan: Studi Pernikahan Usia Dini Dalam Pandangan Ulama*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2019.
- Asmawi. “Epistemologi Hukum Islam Perspektif Historis dan Sosiologis dalam Pengembangan Dalil.” *Tribakti: Jurnal Penelitian Keislaman* 32, no. 1 (2021): 57–76. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v32i1.1393>.
- ’Awdah, Jāsir. *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī*. Kairo: Al-Syabkah al-’Arabiyah, 2011.
- . *Fiqh al-Maqāshid*. Herdon: International Institute of Islamic Thought, 2006.
- Baroroh, Umdatul, dan Tutik Nurul Jannah. *Fikih Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*. Pati: Pusat Fisi, 2016.
- Chudlori, Muhammad Yusuf. *Fikih Sosial Praktis Dari Pesantren*. Bandung: CV Marja, 2015.
- Dāwūd, Sulayman Abū. *Sunan Abī Dāwūd, Vol. 3*. Beirut: Dār al-Kitāb al-’Arabī, 2011.
- El-Mesawi, Mohamed El-Tahir. “Maqashid Al-Syari‘ah: Meaning, Scope And Ramifications.” *Al-Shajarah: Journal Of The International Institute Of Islamic Thought And Civilization (ISTAC)* 25, no. 2 (2020): 263–95.
- Ghozali, M. Lathoif, M. Helmi Umam, FY. Iwanebel, Sulanam Sulanam, dan A. Mahfudz Nazal. *Fiqh Lalu Lintas: Tuntunan Islam Dalam Berkendara Secara Aman*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2019.
- Hasanudin, Fuat. “Ijtihad Maqashidi: Metodologi dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia (Studi Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia).” *Al-Mawarid: Jurnal*

- Syari'ah dan Hukum* 1, no. 2 (Agustus) (2019): 135–52.
<https://doi.org/10.20885/mawarid.vol1.iss2.art2>.
- Hilmi, Achmat, Jamaluddin Mohammad, dan Muhammad Fayyaz Mumtaz. *Fikih Wabah: Panduan Keagamaan di Masa Pandemi*. Jakarta: Yayasan Rumah Kita Bersama Indonesia, 2020.
- Jaelani, Abdul Kadir, Alexander A. Kurniawan, dan Lusia Indrastuti. “Pelaksanaan Standarisasi Pemberian Paten Dalam Invensi Bidang Obat-Obatan Di Indonesia.” *Legality: Jurnal Ilmiah Hukum* 27, no. 2 (2019) (2019): 259–74.
<https://doi.org/10.22219/jihl.v27i2.10173>.
- Jawwas, Fahmi. “Posisi Nash Dalam Ijtihad 'Umar Ibn Khattab.” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 10, no. 2 (Desember) (2013): 359–79.
<https://doi.org/10.24239/jsi.v10i2.36.359-379>.
- Junaidy, Abdul Basith. “Dialektika Hukum Islam Pada Masa Awal Islam.” *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam* 2, no. 2 (Desember) (2016): 421–39.
<https://doi.org/10.15642/aj.2016.2.2.420-439>.
- Komisi Fatwa MUI. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 02 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co.Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) (2021).
- . Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca (2021).
- Madjid, Nurcholish, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar Farid Ma'udi, Zainun Kamal, Zuhairi Misrawi, Budhy Munawar- Rachman, dan Ahmad Gaus. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Disunting oleh Mun'im A. Sirry. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Majid, Nur Kholis. *Fikih Sosial Responsif & Solutif*. Surabaya: CV. Raziev Jaya, 2018.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh al'Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . “The Urgency of Maqasid Al-Shariah Reconsideration in Islamic Law Establishment for Muslim Minorities in Western Countries.” *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 12, no. 9 (2020): 388–404.
- Muhajir, Afifuddin. *Fiqh Tata Negara*. Yogyakarta: CV. IRCiSOD, 2017.
- Munawir. “Problematika Seputar Kodifikasi Al-Qur'an (Sebuah Kajian Kesenjangan Perspektif Kesenjangan Muslim dan Analisis Kritis Kesenjangan Barat).” *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (Juli-Desember) (2018): 148–63.
<https://doi.org/10.24090/maghza.v3i2.2128>.
- Muslim, Abū Al-Ḥusayn. *Ṣaḥīḥ Muslim, Vol. 5*. Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1955.
- Musofa, Ade. “Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Ushul Fikih Berbasis Ilmu Sejarah.” *Al-Adyan* 13, no. 2 (Juli-Desember) (2018): 193–229.
<https://doi.org/10.24042/ajsla.v13i2.3296>.

- Nakha'i, Imam, dan Marzuki Wahid. *Seri Fiqih Keseharian Buruh Migran*. Bandung: CV. Mujahid Press, 2015.
- Qudāmah, 'Abdullāh Ibnū. *Al-Mughnī*, Vol. 11. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.
- Qurṭūbī, Muḥammad Shamsuddīn al-. *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'an*, Vol. 2. Riyad: Dār 'Alam al-Kutub, 2003.
- Rahman, Abd. *Fikih Sosial: Individu dan Masyarakat dalam Interaksi*. Disunting oleh Darmawati. Makassar: Alauddin University Press, 2012.
- Rahmi, Nailul. "Hukuman Potong Tangan Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis." *Ulunnuha* 7, no. 2 (2018): 53–70. <https://doi.org/10.15548/ju.v7i2.254>.
- Ramdhan, Tri Wahyudi. "Islam Nusantara: Pribumisasi Islam Ala NU." *Al-Insyiroh: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 2 (2018): 73–91. <https://doi.org/10.35309/alinsyiroh.v2i1.3333>.
- Shātibī, Abū Ishāq al-. *Al-Muwāfaqāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Siradj, Said Aqiel. *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Suyūfī, 'Abdur Raḥmān. *Al-Durr al-Manthūr*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Suyūfī, 'Abdur Raḥmān al-. *Al-Ashbāh wa Al-Nazā'ir*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1982.
- Syakur, Ahmad Bisyrī. *Fiqih Tradisi: Cara Baru Memandang Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Salamadani, 2013.
- Ṭūfī, Najmuddīn al-. *Al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn*. Beirut: Muassasat al-Rayyān, 1998.
- 'Ulya, Kalimatul, dan Saidah. "Rijalul Qur'an: Membincang Sejarah Para Penulis Wahyu." *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (Januari) (2017): 51–64. <https://doi.org/10.30762/qof.v1i1.929>.
- 'Uways, 'Abdul Ḥalīm. *Fikih Statis dan Fikih Dinamis*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: Penerbit Marja, 2014.
- Yafie, Ali. *Menggagas Fiqih Sosial Dari Doal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*. Bandung: Mizan, 1994.
- . *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: Ufuk Press, 2006.
- Zarqā, Aḥmad al-. *Sharḥ Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.