

Konsep Darurat Dan Implikasinya Dalam Menyikapi Pandemi Covid 19: Telaah Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili

Oleh:

Nilna Fauza

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kediri

E-mail: nilnafauza@iainkediri.ac.id

Abstract

This research aims to reveal how the emergency situation actually is and its implications for responding to the COVID-19 pandemic by focusing on the monumental work of Syekh Wahbah az-Zuhaili, namely al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah, wa al-Syari'ah wa al-Manhaj. This interesting and significant research was carried out by researchers to examine and explore how the concept of emergency is in Tafsir al-Munir and what are its implications in responding to the COVID-19 pandemic with all its disruption consequences. This research was conducted through a qualitative approach to the type of literature research. The primary data source for this study is Tafsir al-Munir with primary data in the form of the results of Wahbah az-Zuhaili's interpretation of ahkam verses containing the concept of emergency. The secondary data of this research is an explanation related to the research topic. Meanwhile, content analysis is used to analyze the data. Checking the validity of this qualitative research data was carried out using theoretical triangulation techniques. Wahbah Zuhaili's interpretation of the emergency clause is relevant when applied to dealing with a pandemic, in this case the conditions of the PSBB and the permissibility of using the AstraZeneca Vaccine without neglecting other types of vaccines.

Keywords: *Emergency, Tafsir al-Munir, Pandemic*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab yang komprehensif dengan keluasan kandungan maknanya. Keseluruhan kandungan al-Qur'an merupakan pilar, fondasi, asas dan prinsip agama Islam dalam menetapkan suatu produk hukum.¹ Dalam banyak hal keluasan makna al-Quran membutuhkan penafsiran para ulama. Oleh karena itulah setelah Rasul SAW berpulang ke *rahmatullah*, sahabat berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan hal ini berangsur hingga generasi-generasi setelahnya. Penafsiran ulama terhadap ayat-ayat al-Qur'an, mempunyai peran dan kontribusi yang sangat besar bagi maju mundurnya peradaban Islam. Penafsiran seorang ulama terhadap teks menjadi cerminan perkembangan serta corak pemikiran mereka. Keluasan dalil-dalil al Qur'an meliputi berbagai problematika kehidupan,

¹ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*, terj. M.Thohir dkk. (Yogyakarta: Dinamika, 1996), 6

mulai problem yang paling kecil, hingga problem yang paling besar. Keseluruhannya mengandung banyak rahasia dan hikmah. Pemahaman dari ayat al-Qur'an tidak semuanya mampu ditangkap oleh para ulama, terdapat aneka jenis ayat, beberapa mampu diungkap maknanya dan beberapa tidak.

Sebagai sebuah produk pemahaman terhadap *nash*, tafsir al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari tujuan utama syariat agama Islam,² yaitu mewujudkan kemaslahatan, keadilan dan rahmat bagi seluruh alam. Sehingga sebuah produk atau hasil penafsiran harus mampu mewujudkan kemaslahatan. Pun demikian hukum-hukum syara' yang termaktub indah dalam al-Qur'an semuanya bermuara pada terwujudnya kebaikan dan terpeliharanya kepentingan umat manusia, baik yang bersifat khusus maupun umum. Syariat yang telah diciptakan Allah, semuanya bertujuan untuk memelihara kemaslahatan manusia yang mencakup 5 penjagaan, meliputi: penjagaan agama manusia, penjagaan jiwa, penjagaan akal, penjagaan nasab, dan penjagaan hartanya. Dan muara dari syariat Islam adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan. Oleh sebab itu Allah SWT menetapkan syariat Islam pasti disesuaikan dengan kadar kemampuan manusia.

Lebih jauh, apabila terdapat orang yang tidak mampu melaksanakan hukum yang telah ditetapkan, maka Allah Swt. memberikan keluasan dan kemudahan berupa pengecualian dalam kondisi tertentu. Hukum pengecualian (*mustatsnay*) syariat Islam mengutamakan asas kemudahan, menafikan kesukaran (*nafy al-haraj*) dan menghindarkan kesempitan. Watak dan karakteristik hukum Islam yang manusiawi dan fleksibel menjadikan kaum muslim tidak memiliki alasan untuk meninggalkan tuntutan perintahNya hanya karena mengalami kesulitan dan kesempitan. Ataupun berdalih bahwa hukum Islam berat diaplikasikan di berbagai situasi dan kondisi, sebab pada kenyataannya terdapat hukum pengecualian. Hukum pengecualian yang diperoleh manusia erat kaitannya dengan kondisi *darurat* dalam konsep usul fiqh.

Pandemi covid 19 yang dihadapi umat manusia selama hampir 2 tahun ini memberikan banyak disrupsi, termasuk disrupsi dalam hal hukum Islam. Hal ini banyak yang menyikapinya sebagai kondisi *darurat*. Al-Qur'an sendiri menyebut *darurat* dengan istilah *idlthirar* (dalam Surat al-Baqarah: 173, al-Maidah: 3 dan al-An'am: 119). Penelitian ini berupaya mengungkap bagaimana kondisi *darurat* dan

² Fatimah, Siti, "Al-Qur'an dalam Sejarah Penafsiran Indonesia: Analisis Deskriptif Beberapa Tafsir di Indonesia," *EL-FURQANIA: Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 4, No. 02 (2018), 166.

implikasinya terhadap menyikapi pandemi covid 19 dengan memfokuskan pada karya Syekh Wahbah az-zuhaili yakni *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah, wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*³.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Adapun bila dilihat dari jenis pengambilan data, maka penelitian ini tergolong pada penelitian pustaka atau *library research*, dengan data kitab *Tafsir al-Munir* sebagai sumber primer tanpa mengenyampingkan data lain sebagai data sekunder. Penelitian ini juga bersifat bersifat normatif karena akan menelaah *nash* Al-Qur'an dan Hadis atau hasil penafsiran ulama (Wahbah az-Zuhaili) yang terkait dengan pembahasan. Penelitian ini menggunakan dua (2) jenis sumber data; data primer dan sekunder. data primer *Tafsir al-Munir* dengan data primer berbentuk hasil penafsiran Wahbah az-Zuhaili tentang ayat-ayat *ahkam* yang mengandung konsep *darurat*. Adapun data sekunder berupa manuskrip/referensi yang tidak secara langsung menyediakan data kepada peneliti. Sumber data berbentuk jurnal, dokumen laporan dan referensi lain yang mengkaji tentang penelitian sejenis diperoleh melalui media perantara, dengan bentuk data berupa bukti, catatan/note atau laporan yang terkait dengan penelitian. Studi kepustakaan (*Library study*) digunakan untuk mengelaborasi buku, kitab-kitab, jurnal ilmiah, dan referensi-referensi yang memiliki relevansi substantif dengan pembahasan materi penelitian ini.

B. Pembahasan

1. Konsep *al-Darurah*

Al-darurah dapat dijumpai pula dalam kamus bahasa Arab seperti, yang dikemukakan Abdul Aziz Muhammad 'Azzam, bahwa *al-darar* berarti, sesuatu yang berkebalikan dengan kata manfaat.⁴ Dalam *al-Mu'jam al-Wasit*, dijelaskan kata *al-Darurah* disamakan dengan *al-Hajat* yang memiliki arti kebutuhan, kepentingan yang sangat mendesak dan tak bisa dibendung, serta kesukaran yang sangat.⁵ Sedangkan menurut Ibnu Al-Mandzur makna *al-idirar* membutuhkan sesuatu Kalimat benda (*isim*) nya adalah *al-darrah*. Adapun kalimat *al-Darurah* itu sama seperti *al-darrah* atau *al-mudarra* yang berarti sesuatu yang dibutuhkan.⁶

³ Robinson, *Islamic Historiography*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 85

⁴ Abdul Aziz Muh}ammad 'Azzam, *al-Qawaid al-Fiqhiyah Dira>sah 'Amaliyah Tahliliyah Muqaranah*, (Kairo: Maktabah al-Azhar, 2002), 121.

⁵ Ibrahim Mustafa, et. al., eds., *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz 1, (t.tp.: al-Maktabah al-Syamilah, t.t), 1115.

⁶ Muhammad Ibn Mukrim al-Mandzur, *Lisan al-'Arab*, Juz IV. (Beirut: Dār Šadir, t.th), 482.

Dari beberapa definisi *darurat* secara etimologi dapat diambil kesimpulan bahwa *darurat* merupakan suatu keperluan yang sangat atau الإحتياج إلى شيء. Jadi *darurat* secara etimologi yaitu sebuah kata yang memiliki makna suatu kebutuhan atau sesuatu yang memiliki tingkat kesukaran yang berlebih. Menurut definisi secara istilah, *darurah* memiliki beberapa *ta'rif* atau pengertian yang telah dipaparkan oleh ulama *expert* hukum Islam, namun definisi yang diungkapkan tersebut hampir memiliki makna yang sama. Abu Bakar al-Jasas saat membahas *makhmasah* kondisi kelaparan yang sangat parah, mengartikan *darurah* sebagai kecemasan seseorang terhadap marabahaya yang mengancam jiwanya atau sebagian anggota jasmaninya disebabkan tidak memakan sesuatupun.

Wahbah al-Zuhaili salah seorang eksponen hukum Islam kontemporer memberikan komentar terhadap definisi yang dipaparkan oleh para tokoh tersebut dengan mengatakan bahwa definisi-definisi itu lebih merujuk kepada kondisi *darurah* yang hanya berhubungan dengan permasalahan makanan. Menurutnya definisi yang disebutkan masih memiliki cakupan yang sempit, tidak memberikan cakupan makna *darurah* yang luas sebagai prinsip dasar yang memiliki implikasi pada diperbolehkannya hal-hal yang diharamkan atau tidak dilaksanakannya hal-hal yang wajib.

Secara detail definisi *darurah* menurut Wahbah az-Zuhaili ialah:

suatu kondisi gawat darurat atau kesukaran yang berlebihan datangnya menimpa manusia tanpa disangka dan tiba-tiba. Dengan kondisi yang sedang ia hadapi tersebut, menjadikannya takut terjadi marabahaya atau kerugian yang berdampak pada ancaman jiwa, bagian tubuh, kesehatan akal pikiran, kehormatan, harta benda atau sejenisnya, pada kondisi tersebut manusia diberi kemudahan boleh melakukan hal-hal yang diharamkan, atau tidak melaksanakan hal-hal yang diwajibkan, dengan tujuan menghindarkan diri dari kemafsadatan berdasarkan dugaan/ z'ann yang terkuat dan disesuaikan dengan batasan/ koridor syari'at (Wahbah az-Zuhaili: 1985, 67).

Definisi *al-Darurah* yang beliau kemukakan di atas tampak bahwa kondisi *darurat* ternyata sangat luas mencakup *darurat* dalam makanan yang dikonsumsi dan penggunaan obat-obatan, pengambilan manfaat harta milik orang lain, menjaga prinsip *balancing/* keseimbangan perikatan dalam berbagai macam transaksi, dan melaksanakan suatu perbuatan di bawah ancaman, desakan, atau paksaan seseorang.

Dikalangan ulama *ushul*, yang dimaksud dengan keadaan darurat yang membolehkan seseorang melakukan hal-hal yang dilarang adalah keadaan yang memenuhi syarat sebagai berikut:

- a. Kondisi darurat itu mengancam jiwa dan atau anggota badan. Hal ini berdasarkan ayat al-Quran surah al-Baqarah/2: 177, al-Maidah/: 105, al-An'am/6: 145, artinya menjaga jiwa (*hifzu al-nafs*). Tampaknya, semua hal yang terlarang dalam rangka mempertahankan *Maqasid al-Syari'ah* termasuk kondisi darurat dalam arti apabila hal tersebut tidak dilakukan maka *Maqasid al-Syari'ah* terancam, seperti boleh memukul orang apabila akan merebut harta milik kita. Demikian pula boleh menangkap dan menghukum pelaku pornografi dan pornoaksi adalah untuk menyelamatkan keturunan (*Hifzu al-Nasl*). Demikian pula memerangi pemberontakan (*Hifzu al-Ummah*).
- b. keadaan darurat hanya dilakukan sekedarnya dalam arti tidak melampaui batas.
- c. tidak ada jalan lain yang halal kecuali dengan melakukan yang dilarang

Salah satu kondisi darurat yang termaktub dalam Al-Qur'an adalah menjelaskan disaat menegaskan tentang *makhmasah* (kelaparan yang parah). yaitu satu ayat dari surat al-Maidah beserta beberapa ayat lainnya. Dari ayat tersebut dipahami adanya pembolehan bagi segala yang diharamkan ketika dalam keadaan darurat makanan Ayat-ayat ini adalah: Firman Allah swt yang artinya:

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Baqarah: 173).

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Maidah: 3).

Al-Qurtubi dalam tafsirnya *al-Jami' li Ahkamil Qur'an* menjelaskan bahwa arti firman Allah, "*tetapi barang siapa terpaksa kerana lapar*" ialah, barangsiapa yang karena *darurat* harus memakan bangkai dan hal-hal lain yang diharamkan dalam ayat tadi. Maksud firman Allah, "*bukan karena ingin berbuat dosa*" ialah, tanpa condong pada sesuatu keharaman dalam arti tidak menginginkan dan tidak

melampaui batas. Yang dimaksud dengan tanpa condong pada suatu keharaman ialah, tanpa punya niat berbuat maksiat.⁷

2. Konsep Darurat Wahbah al-Zuhali Dalam *Tafsir al-Munir*

Berikut penafsiran Wahbah az-Zuhaili yang terangkum indah dalam kitab *Tafsir Munir* terhadap ayat-ayat yang menjelaskan tentang status atau kondisi *dharurot*.

a. Tafsiran QS. al-Baqarah ayat 173

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهْلَ بَيْتٍ لِّغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang

Pada bagian *al-tafsir wa al-bayan* kitab *tafsir al-Munir* dijelaskan bahwa sebelumnya Allah SWT telah memperbolehkan para hamba-Nya mengonsumsi makanan-makanan yang halal dan *toyyib* (baik) di bumi (QS. Al-Baqarah: 172). Macam-macam barang/ makanan yang halal itu jumlahnya banyak, dan Allah telah memberikan penjelasan segala sesuatu yang diharamkan untuk mereka. Secara kuantitatif makanan yang diharamkan jumlahnya lebih sedikit dari yang dihalalkan, oleh karena itu sisa selain yang diharamkan tetap dihukumi halal sampai ada yang menyebutkan pengharamannya. Mengonsumsi makanan yang halal lagi baik diiringi bersyukur atas karunia tersebut merupakan sikap moderat, penggabungan antara pemenuhan jasmani dan ruhani. Jadi, manusia mengonsumsi makanan guna memelihara badan/ jasmani, tanpa berlebihan dan tidak juga terlalu hemat. Pada poin ini az-Zuhaili menautkannya dengan QS al-Maidah : 87-88.

Selanjutnya az-Zuhaili menjelaskan makanan yang diharamkan di dalam QS. Al-Baqarah ayat 173 adalah mengonsumsi bangkai, darah, daging babi (ketiganya *محرمة لاستقذارها ولما فيها من ضرر*) dan binatang yang disembelih tanpa menggunakan asma Allah.

Selain keempat makanan yang diharamkan di atas, Allah menambahkan hal-hal yang diharamkan untuk dikonsumsi, terangkum dalam surah al-Maidah ayat 3

⁷ Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Qurtubi, *al- Jami' li'ahkam al-Quran*, Juz II, (t.t.: al-Maktabah al-Syamilah, t.th.) 46.

serta apa yang Rasulullah SAW haramkan melalui hadisnya, antara lain memakan setiap hewan buas yang memiliki taring, setiap burung yang berkuku tajam, dan daging keledai jinak.

Wahbah az-Zuhaili menjelaskan, bahwa orang yang berada pada situasi *darurat* (yaitu pada kondisi di mana apabila ia tidak mengonsumsi makanan yang diharamkan, pasti ia mati) sehingga terpaksa mengonsumsi apa yang Allah SAW haramkan, dan ia tidak menemukan benda lainnya selain yang diharamkan dan dikhawatirkan dirinya akan binasa/ meregang nyawa, sementara ia sama sekali tidak memiliki keinginan terhadap benda tersebut dan tidak melampaui batas kebutuhan, maka dalam kondisi seperti ini baginya tidak dihukumi dosa, demi memelihara jiwanya agar tidak binasa atau meninggal. Sebab kondisi sekarat karena kelaparan yang sangat lebih besar madharatnya dari pada mengonsumsi bangkai dan darah.⁸ Allah memberikan syarat kebolehan memakan barang yang haram dengan firman-Nya (غير باغ ولا عاد) agar manusia tidak memperturutkan hawa nafsunya dalam menafsirkan keadaan *darurat*.

Al-Zuhaili mengatakan bahwa semua ayat yang telah dikemukakan mengandung pengecualian pada keadaan darurat untuk memelihara jiwa dari kebinasaan, diperbolehkan mengonsumsi makanan yang pada asalnya diharamkan, dengan tanpa menganiaya dan tidak melampaui batas. Ketika itu Allah tidak menoleh kepada sebab pengharaman, akan tetapi memberi kemudahan bagi umat-Nya. Sebab Allah menghendaki bagi umat-Nya kemudahan bukan kesulitan karena keadaan lapar membuat alat pencernaan menjadi kuat dapat mencerna makanan tanpa kesakitan berbeda dengan keadaan-keadaan yang biasa.⁹

Menurut jumhur, *mudtharr* (orang yang berada dalam keadaan *darurat*) adalah orang yang kelaparan sehingga terpaksa makan. Termasuk pula dalam hal ini, menurut sebagian ulama, orang yang dipaksa memakan barang haram. Contohnya orang yang ditangkap musuh lalu dipaksa memakan daging babi atau lainnya yang tergolong perbuatan maksiat kepada Allah.

Lalu bagaimana dengan penggunaan hal yang haram dalam berobat? Az-Zuhaili menjelaskan Jumhur ulama tidak membolehkan berobat dengan benda haram, seperti khamr atau bangkai, dengan alasan berobat itu tidak dianggap sebagai darurat yang sangat memaksa seperti halnya makan. Berdasarkan dalil sabda Rasulullah saw. yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Ibnu Mas'ud,

⁸ Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah*, 443.

⁹ Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah*578.

إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها

"Sesungguhnya Allah tidak menjadikan keembuhan umatku terletak pada apa yang di haramkan atas mereka." (HR al-Bukhari)

Dalil lainnya adalah sabda beliau yang diriwayatkan oleh Muslim dari Thariq bin Suwaid ketika ia menanyakan beliau tentang khamr dan beliau melarangnya membuatnya, lalu ia berkata, "Saya membuatnya tidak lain untuk menjadi obat." Beliau bersabda

إنه ليس بدواء ولكنه داء

Sementara mereka ada juga yang menganggap keadaan seperti itu sebagai keadaan darurat, sehingga dianggapnya berobat itu seperti makan, dengan alasan bahwa kedua-duanya itu sebagai suatu keharusan kelangsungan hidup. Dalil yang dipakai oleh golongan yang membolehkan makan haram karena berobat yang sangat memaksakan itu, ialah hadis Nabi yang sehubungan dengan perkenan beliau untuk memakai sutera kepada Abdur-Rahman bin Auf dan az-Zubair bin Awwam yang justru karena penyakit yang diderita oleh kedua orang tersebut, padahal memakai sutera pada dasarnya adalah terlarang dan diancam. Ibnul Arabi mengatakan yang benar, tidak boleh berobat dengan bangkai sebab ada alternatif lain yang halal.

Ada dua pendapat di kalangan para ulama tentang orang yang kondisi daruratnya beriringan dengan suatu maksiat (misalnya merampok atau mengganggu keamanan jalan). Imam Malik, Syafi'i, dan Ahmad berpendapat bahwa Haram atasnya jika perjalanannya itu untuk melakukan maksiat, dan keharaman ini disebabkan kemaksiatannya, sebab Allah SWT membolehkan hal itu (memakan barang haram di kala kondisi *darurat*) sebagai bentuk pertolongan kepadanya, sedangkan pelaku maksiat tidak boleh ditolong untuk melakukan maksiatnya. Apabila pelaku kemaksiatan ingin makan, maka ia harus bertobat terlebih dahulu, baru makan yang diharamkan dalam kondisi *darurat*. Adapun orang yang berbuat maksiat di tengah perjalanannya, ia boleh mengambil keringanan-keringanan syar'i. Imam Abu Hanifah membolehkan barang haram, baginya tidak peduli apakah ia sedang menjalani ketaatan ataupun melakukan maksiat. Al-Qurthubi mentarjih pendapat ini, karena orang yang menghilangkan nyawanya sendiri dalam perjalanan maksiat lebih besar dosanya daripada dosa maksiat yang sedang dikerjakannya, dengan dalil firman Allah SWT "...Dan janganlah kamu membunuh diri mu." (an-Nisaa': 29). Larangan ini sifatnya

umum. Juga karena bisa jadi ia akan bertobat dalam keadaan yang lain sehingga tobat tersebut akan menghapus kesalahannya sebelum itu.

Dalam kitab al-Muntaqa, al-Baji menyebutkan bahwa yang masyhur dari madzhab Malik adalah orang yang sedang dalam keadaan *d{aru>rat* boleh makan barang haram dalam perjalanan maksiat, tetapi ia tidak boleh tak berpuasa dan mengqashar shalat. Dalilnya adalah firman Allah SWT, "sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas".

Apabila orang yang dalam keadaan *darurat* itu mendapati lebih dari satu jenis barang yang haram, apa yang ia pilih? Ibnul Arabi mengatakan kaidah untuk hukum-hukum ini adalah kalau orang yang dalam keadaan darurat itu mendapati bangkai dan daging babi, hendaknya ia pilih bangkai sebab ia halal hukumnya ketika masih hidup sedangkan babi tidak halal, dan keharaman yang ringan lebih utama untuk diterjang dari pada keharaman yang berat. Kalau ia mendapati bangkai dan khamr, ia boleh makan bangkai secara halal berdasarkan dalil yang meyakinkan, sedangkan khamr masih terdapat kemungkinan antara boleh dan tidaknya. Kalau ia mendapati bangkai dan harta milik orang lain jika ia aman dari timbulnya mudharat terhadap badannya, hendaknya ia memakan harta orang lain, dan ia tidak halal memakan bangkai. Namun, kalau ia tidak aman dari mudharat memakan harta orang lain, hendaknya ia memakan bangkai.

Yang benar (berbeda dengan pendapat Imam Syafi'i), ia tidak boleh memakan jenazah manusia lain kecuali jika ia merasa pasti bahwa hal itu akan menyelamatkannya dan mempertahankan hidupnya. Kalau orang yang sedang melaksanakan ihram mendapati hewan buruan dan bangkai, hendaknya ia memakan hewan buruan karena pengharamannya bersifat temporer, makanya keharamannya lebih ringan, dan fidyahnya sah jika ia memakannya bukan dalam keadaan *darurat*, sedangkan bagi orang yang memakan bangkai tidak ada fidyah.¹⁰

b. Tafsiran QS. Al-Maidah ayat 3

Ayat selanjutnya yang mengulas kondisi *dharurot* adalah QS. Al-Maidah ayat 3, yang artinya:

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan

¹⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah*, 450-453

anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (QS. Al-Maidah: 3)

Az-Zuhaili menjelaskan dalam tafsir Munir bahwa ada 10 makanan yang diharamkan yang terkandung dalam QS al-Maidah ayat 3. Hal-hal yang diharamkan tersebut, berlaku untuk seluruh kaum muslimin dalam setiap kondisi, kecuali orang dalam kondisi darurat dan terpaksa, dengan kondisi tak ada pilihan lain dan memaksa dirinya harus mengonsumsi sesuatu dari keharaman atau sesuatu dari hal yang berbahaya, maka dalam kondisi ini diperbolehkan mengonsumsi hal-hal yang diharamkan, sekadar untuk menghilangkan kemudharatan yang ada. Bukan untuk menikmatinya dan tidak pula melampaui batas ukuran yang dibutuhkan untuk mempertahankan hidup. Ayat *غير متجانف لإثم* dengan *وغير باغ ولا عاد* adalah serupa.

Az-Zuhaili juga menjelaskan dalam *fiqh al-h{ayah*, bahwa kondisi darurat memiliki dua batasan. *Pertama*, tujuan mengonsumsi hal-hal yang diharamkan hanya sekadar untuk menolak dan menghilangkan kemudharatan yang ada saja. *Kedua*, harus sekeadarnya dan tidak boleh berlebihan, dalam arti hanya dalam kadar ukuran yang sudah bisa untuk mempertahankan hidup, tidak boleh lebih dari itu. Keadaan darurat di sesuaikan dengan kadarnya. Jika orang yang bersangkutan memiliki maksud ingin menikmatinya atau melebihi kadar ukuran kedaruratan yang ada, ia telah terjatuh ke dalam keharaman.¹¹

Sesungguhnya penafsiran Wahbah az-Zuhaili dalam *tafsir al-Munir* tentang kondisi darurat secara umum hampir sama dengan konsep darurat para ulama, yakni berkaitan dengan pembolehan memakan yang diharamkan (merujuk pada QS al-Baqarah 173) apabila kondisi jiwa terancam. Namun pembolehan melakukan yang haram ini pun hanya sekeadarnya dalam arti tidak melampaui batas.

3. Implikasi konsep darurat dalam Tafsir al-Munir terhadap Penyikapan Pandemi Covid 19

¹¹ Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1991, 420

Berbicara tentang implikasi pandangan Wahbah az-Zuhaili tentang konsep darurat pada *Tafsir al-Munir* terhadap penyikapan pandemi covid 19, penulis mencoba mengaitkannya dengan beberapa realitas sosial pada saat pandemi covid 19, yakni pada kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) terutama pada pembatasan kegiatan keagamaan umat Islam dan penggunaan vaksin Astrazeneca.

a. Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB)

Pada masa pandemi covid 19, selama 2 tahun yang lalu mengakibatkan banyak disrupsi. Transmisi virus yang begitu cepat dari manusia ke manusia menyebabkan berbagai negara mengeluarkan kebijakan untuk mengurangi penyebaran virus tersebut. Tak terkecuali Indonesia, sebagai negara terdampak mengeluarkan kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) dan *social distancing*. Aturan PSBB mencakup peliburan sekolah dan tempat kerja, pembatasan kegiatan keagamaan, pembatasan kegiatan di fasilitas umum serta menjaga jarak dengan individu yang lain. Dalam pelaksanaannya aturan PSBB khususnya mengenai pembatasan kegiatan keagamaan menghendaki penghentian sementara kegiatan ditempat ibadah dan menggantinya dirumah masing-masing, termasuk dalam hal ini adalah peniadaan shalat Jumat di masjid dengan mengganti shalat dzuhur.

Indonesia merupakan negara dengan mayoritas penduduknya beragama Islam, tentu kebijakan PSBB bukan merupakan hal yang mudah untuk dilaksanakan, bahkan ketika kebijakan tersebut berkaitan dengan keagamaan, dimana dalam kebijakan tersut terdapat aturan-aturan yang memberikan perubahan dalam pelaksanaan praktek keagamaan yang mereka lakukan setiap harinya. Sebenarnya, hal ini bukan hanya berdampak pada umat muslim saja tetapi pemeluk agama lain juga harus rela melakukan hal yang sama. Mereka semua dituntut siap merubah pola ritual keagamaannya yang semula secara berjamaah ditempat ibadah menjadi ibadah dari rumah. Kebijakan tersebut sempat menuai pro dan kontra di masyarakat. Sebagian masyarakat merasa “terganggu”, karena aktifitas ibadah pun ikut diintervensi dengan aturan ini. Selain itu mereka membandingkan dengan kegiatan di pasar yang masih terbuka luas, oleh karena itu mereka menganggap kebijakan ini belum tentu dapat dibenarkan dalam hukum Islam.

Lembaga otoritas keagamaan Indonesia yang dalam hal ini diambil alih oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengumumkan Fatwa Nomor 14 Tahun

2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 yang mana dalam fatwa tersebut juga meniadakan shalat Jumat dan shalat jamaah lima waktu di masjid-masjid yang terdapat di daerah yang masuk dalam kategori daerah bahaya atau disebut juga zona merah. Fatwa ini juga mengharamkan bagi siapa saja yang terdeteksi positif Covid-19 untuk datang shalat Jumat dan melakukan shalat jamaah di masjid. Fatwa MUI ini didukung oleh berbagai organisasi masyarakat seperti NU, Muhammadiyah dan juga lembaga-lembaga keagamaan lainnya serta para tokoh agama di Indonesia.

Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 mempunyai makna bahwa kepentingan pribadi lebih didahulukan daripada kepentingan umum dan atau mendahulukan *maslahat* daripada *mudarat*. Hal itu dapat dilihat dari pokok-pokok kandungan dalam fatwa MUI sebagai berikut:

- 1) Setiap manusia diwajibkan untuk melakukan usaha melindungi kesehatan dan menjauhkan dirinya dari segala sesuatu yang diyakini dapat membawa dirinya terpapar penyakit, karena yang demikian itu merupakan salah satu dari menjaga tujuan pokok beragama (*al-Dharuriyat al-Khams*).
- 2) Orang yang telah terinfeksi virus Covid-19, diwajibkan melakukan isolasi diri agar tidak menjadi penyebab penularan kepada orang lain. Baginya shalat Jumat dapat diganti dengan shalat Zuhur di tempat kediaman, karena shalat Jumat merupakan ibadah wajib yang melibatkan banyak orang sehingga berpeluang terjadinya penularan virus secara massal. Baginya haram melakukan aktivitas ibadah sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan, seperti jamaah shalat lima waktu/ rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan tabligh akbar.
- 3) Orang yang dalam keadaan sehat dan orang yang belum diketahui atau diyakini tidak terinfeksi oleh virus Covid-19, harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut.
 - a) Apabila ia tinggal di wilayah yang potensi penularan virus Covid-19 tinggi atau sangat tinggi berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia boleh untuk tidak melaksanakan shalat Jumat dan menggantinya dengan shalat Zuhur di rumah, serta meninggalkan jamaah shalat lima waktu/rawatib, Tarawih, dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya.
 - b) Apabila ia tinggal di wilayah yang tingkat potensi penularan virus covid-

19 rendah berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia tetap diwajibkan untuk menjalankan kewajiban ibadah sebagaimana metinya dan ia juga wajib menjaga diri agar tidak terinfeksi virus Covid-19, seperti tidak melakukan kontak fisik langsung dengan orang lain, membawa perlengkapan sholat sendiri, dan sering mencuci tangan dengan menggunakan sabun.

- 4) Apabila berada pada kondisi penyebaran Covid-19 tidak terkendali di suatu wilayah yang dapat mengakibatkan terancamnya jiwa manusia, maka umat Islam tidak boleh mengadakan shalat Jumat di wilayah tersebut, sampai dengan kondisi menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat Zuhur di rumah masing-masing. Demikian juga tidak boleh mengadakan kegiatan keagamaan yang mengerahkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi sarana penularan Covid-19, seperti jamaah shalat lima waktu/ rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim.
- 5) Apabila berada pada kondisi penyebaran Covid-19 terkendali, umat Islam wajib mengadakan shalat Jumat dan boleh mengadakan kegiatan keagamaan yang mengerahkan orang banyak, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim dengan tetap melindungi diri agar tidak terinfeksi virus Covid-19.
- 6) Pemerintah menggunakan fatwa ini sebagai panduan dalam usaha penanggulangan Covid-19 yang berkaitan dengan masalah keagamaan dan umat Islam wajib untuk menjalankannya.
- 7) Pengurusan jenazah (takhiz janazah) yang terinfeksi Covid-19, dalam hal memandikan dan mengkafani harus dilaksanakan sesuai dengan protokol medis dan dilaksanakan oleh pihak yang berwenang, dengan tetap memperhatikan ketentuan syariat Islam. Sedangkan dalam hal menshalatkan dan menguburkan dilakukan sebagaimana biasa dengan tetap melindungi diri agar tidak terinfeksi virus Covid-19.
- 8) Perbuatan yang dapat menyebabkan kepanikan dan/atau menimbulkan kerugian publik, seperti memborong dan menimbun bahan kebutuhan pokok dan masker serta menyebarkan berita-berita tidak benar terkait Covid-19 hukumnya haram.
- 9) Umat Islam dianjurkan agar semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT

dengan memperbanyak ibadah, taubat, istighfar, dzikir, membaca Qunut Nazilah pada setiap shalat fardhu, memperbanyak shalawat, sedekah, serta selalu memanjatkan doa kepada Allah SWT agar diberikan perlindungan dan keselamatan dari musibah dan marabahaya, khususnya dari wabah Covid-19.

Meninggalkan hal yang diperintahkan Allah karena suatu wabah perlu ditilik dari kacamata kondisi darurat. Benarkah meninggalkan kegiatan keagamaan termasuk dalam hal ini sholat jumat (yang notabene wajib) bagi muslim, boleh ditinggalkan? Apabila menilik dari konsep darurat yang ada di *al-tafsir wa al-bayan*, az-Zuhaili menyatakan bahwa Allah mengampuni kesalahan hamba dalam memperkirakan keadaan *darurat* (sebab pertimbangan kondisi *darurat* itu diserahkan kepada ijtihad mereka).

Oleh karena itu perlu mengukur kadar darurat sehingga pemberlakuan aturan PSBB tepat dilaksanakan. Adapun dalam menerapkan aturan PSBB disyaratkan harus memenuhi jumlah kasus atau jumlah kematian akibat covid-19 yang signifikan. Selain itu juga diharuskan adanya kajian epidemiologi dengan kejadian serupa di wilayah lain.¹² Dari syarat yang ada pada pasal 3 PP RI No 21 Tahun 2020 ini, daerah yang dapat diterapkan aturan PSBB berarti sudah terjadi penyebaran virus covid-19 di daerah tersebut. Meskipun virus tidak dapat dilihat dengan mata normal tanpa alat bantu, hemat peneliti mewabahnya virus ini di suatu daerah dapat dikategorikan sebagai bencana umum (*'umum al-balwa*)¹³ sehingga boleh saja bagi daerah tersebut meninggalkan kegiatan ibadah yang dilakukan secara berjamaah serta berpotensi menimbulkan terjadinya penularan. Dalam situasi seperti ini upaya melindungi jiwa manusia harus diutamakan karena bersifat mendesak dibandingkan dengan pelaksanaan shalat Jumat yang bisa diganti dengan shalat dzuhur karena terhalang adanya uzur, yakni ancaman wabah virus Corona itu sendiri yang sangat berbahaya.

b. Hukum dan penggunaan vaksin AstraZeneca.

Sejalan dengan usaha pemerintah dalam mengendalikan laju pertambahan penyintas covid 19, dilakukan program pemberian vaksin bagi masyarakat. Pengembangan vaksin yang efektif, aman, dan baik sangat penting

¹² Lihat Pasal 3 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2020 Tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar Dalam Rangka Percepatan Penanganan Corona Virus Disease 2019 (Covid-Ig)

¹³ Lihat pula teori ini di Karya Wahbah Zuhaili, *Nazar al-Darurat al-Syar'iyah*

dilakukan karena diharapkan dapat menghentikan penyebaran dan mencegah penyebaran penyakit di masa mendatang. Program vaksinasi bertujuan pula untuk membentuk *herd immunity* atau kekebalan masyarakat terhadap virus covid 19.

Isu strategis berkenaan dengan program vaksinasi dan vaksin itu sendiri yakni kehalalan material dan penggunaannya. Terkait dengan hal ini MUI Pusat merespon dengan mengeluarkan 2 fatwa, yakni fatwa untuk hukum vaksin sinovac dan vaksin astrazeneca. Adapun vaksin sinovac berdasarkan fatwa Nomor : 02 Tahun 2021 dinyatakan bahwa Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. BIO Farma (Persero) adalah halal dan suci hukumnya. Sedangkan vaksin astrazeneca berdasarkan Fatwa tentang Hukum Penggunaan yakni Nomor 14 Tahun 2021 dinyatakan bahwa vaksin 19 Produk Astrazeneca hukumnya adalah haram. Adapun alasan ditetapkannya fatwa haram sebab adanya pengambilan manfaat tripsin babi dalam proses memproduksi vaksin. Tripsin ini diproduksi dari bagian pankreas babi. Meskipun demikian penggunaannya diperbolehkan dengan alasan kondisi darurat.

Berdasarkan laporan dan penjelasan tim auditor LPPOM MUI yang disampaikan kepada komisi fatwa MUI, bahwa vaksin ini dalam proses produksinya memanfaatkan bahan turunan dari babi yaitu:

- 1) Pada tahap penyiapan inang virus ini terdapat penggunaan bahan dari babi berupa tripsin yang berasal dari pankreas babi. Bahan ini digunakan untuk memisahkan sel inang dari microcarriernya.
- 2) Pada tahap penyiapan bibit vaksin rekombinan (research virus seed) hingga siap digunakan untuk produksi terdapat penggunaan tripsin dari babi sebagai salah satu komponen pada media yang digunakan untuk menumbuhkan E.coli dengan tujuan meregenerasi transfeksi plasmid p5713 p-DEST ChAdOx1 nCov-19.

Dari laporan tersebut jelas, bahwa vaksin AstraZeneca mengandung unsur babi. Sedangkan dalam Islam babi termasuk hewan yang dihukumi haram (al-Maidah: 3), maka diharamkan pula mengkonsumsi makanan atau digunakan sebagai obat-obatan dari babi dan turunannya.

Sebelum menjustifikasi bahwa penggunaan vaksin astraZeneca diperbolehkan karena alasan darurat, maka harus diperjelas dulu apakah benar kebutuhan untuk vaksinasi astraZeneca demi mencegah penyebaran covid 19

dapat dianggap sebagai **kebutuhan darurat atau tidak**. Dalam salah satu klausul pertimbangan Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum dan penggunaan vaksin AstraZeneca, menteri Kesehatan RI dalam rapat Komisi Fatwa MUI tanggal 8 Maret 2021 ditambah keterangan tertulis dari Kementerian Kesehatan 2021 memberikan penjelasan obyektif, bahwa:

- 1) Penanganan pandemi Covid-19 di Indonesia membutuhkan intervensi yang adekuat (adequate), ketika sejak Maret 2020 sampai hari ini tercatat 37.547 orang meninggal (pada bulan Februari Maret 2021 rerata kasus kematian adalah 210 orang meninggal per hari). Untuk itu vaksinasi menjadi pilihan untuk mengurangi laju penularan dan keparahan penyakit infeksi Covid-19;
- 2) Keberhasilan vaksinasi Covid-19 dipengaruhi oleh lama daya tahan tubuh yang dihasilkan, efikasi vaksin, kecepatan vaksin diberikan kepada sasaran, terjadinya mutasi virus, dan seberapa banyak sasaran tervaksinasi. Sementara akses mendapatkan vaksin sangat sulit karena persaingan ketat di tingkat global;
- 3) Dalam rangka melaksanakan program vaksinasi untuk mencapai target *herd immunity* di tahun 2021, pemerintah berupaya mengamankan akses terhadap 426,8 juta dosis vaksin Covid-19. Dan salah satunya adalah komitmen kerja sama antara PT. Bio Farma dan Sinovac, namun vaksin yang diproduksi sampai akhir tahun 2021 hanya sejumlah 122,5 juta dosis (28,7 % dari dibutuhkan). rencana kebutuhan vaksin yang dibutuhkan;
- 4) Usaha pemerintah untuk memenuhi kebutuhan vaksin Covid 19 lainnya adalah dengan mendatangkan vaksin Covid-19 dari AstraZeneca pada tahun 2021 sejumlah 113 juta dosis (-3% dari rencana penyediaan tahun 2021) dan pada tahun 2022 sejumlah 160,8 juta dosis (37% dari kebutuhan nasional).

Mari kita lihat kembali konsep darurat dalam *Tafsir al-Munir* pada poin *fiqh al-hayah* QS al-Baqarah 173 dan konsep *darurah* Wahbah az-Zuhaili dalam *Nazariyah al-darurah al-syar'iyah*, bahwa keadaan *darurah* adalah kebutuhan yang mencapai batas dimana jika seseorang tidak memakan yang haram, ia akan binasa atau hampir kepada kebinasaan. Keadaan ini menyebabkan diperbolehkannya yang diharamkan ataupun yang dilarangnya menurut syara'. Dan tidak disyaratkan bahwa seseorang harus yakin bahwa akan mengalami kematian atau kebinasaan, melainkan cukup dengan adanya dugaan keras akan terjadinya kemudlaratan atau sesuatu yang tidak baik terhadap jiwanya atau hartanya.

Perlu pula melihat kriteria *darurat syar'iyah* Wahbah az-Zuhaili dalam masalah pengobatan, dikategorikan darurat pada poin nomor 3 yang dipaparkan sebelumnya, yaitu pengobatan disyaratkan penggunaan obat-obatan berbahan dasar materi yang diharamkan harus berdasarkan keterangan ahli yang dapat dipercaya bahwa tidak ada obat selain yang diharamkan dan syarat ini senada pada poin d pada pertimbangan fatwa MUI No. 14 Tahun 2021. Melihat pertimbangan yang ada dalam penafsiran az-Zuhaili dan fatwa MUI No. 14 Tahun 2021, maka dapat disimpulkan penggunaan vaksin AstraZeneca telah sesuai kriteria keadaan darurat kala fatwa itu digulirkan, meskipun begitu, karena saat ini kesediaan varian vaksin covid 19 telah banyak beredar di masyarakat, maka menurut penulis lebih baik memilih vaksin covid 19 yang kandungannya terhindar dari zat yang haram.

C. Penutup

Melalui hasil penelitian dan pengolahan data serta pengkajian lebih dalam mengenai Konsep *Darurat* dan Implikasinya dalam Menyikapi Pandemi Covid 19: Telaah *Tafsir Al-Munir* Karya Wahbah Al-Zuhaili, disimpulkan bahwa: *Pertama*, az-Zuhaili menjelaskan makanan yang diharamkan di dalam QS. Al-Baqarah ayat 173 adalah mengonsumsi bangkai, darah, daging babi (ketiganya محرمة لاستقذارها) dan binatang yang disembelih tanpa menggunakan asma Allah. Allah memberikan syarat kebolehan memakan barang yang haram dengan firman-Nya (غير باغ ولا عاد) agar manusia tidak memperturutkan hawa nafsunya dalam menafsirkan keadaan *darurat*. Al-Zuhaili mengatakan bahwa semua ayat yang telah dikemukakan mengandung pengecualian pada keadaan darurat untuk memelihara jiwa dari kebinasaan, diperbolehkan mengonsumsi makanan yang pada asalnya diharamkan, dengan tanpa menganiaya dan tidak melampaui batas.

Kedua, Adapun implikasi pandangan Wahbah az-Zuhaili tentang konsep darurat dalam penyikapan pandemi covid 19, penulis mengaitkannya dengan kebijakan PSBB dan hukum penggunaan vaksin AstraZeneca. Dapat ditarik kesimpulan bahwa Dari syarat yang ada pada pasal 3 PP RI No 21 Tahun 2020 ini, daerah yang dapat diterapkan aturan PSBB berarti sudah terjadi penyebaran virus covid-19 di daerah tersebut. Meskipun virus tidak dapat dilihat dengan mata normal tanpa alat bantu, hemat peneliti mewabahnya virus ini di suatu daerah dapat dikategorikan sebagai bencana umum (*'umum al-balwa*), sehingga boleh saja bagi

daerah tersebut meninggalkan kegiatan ibadah yang dilakukan secara berjamaah serta berpotensi menimbulkan terjadinya penularan. Dalam situasi seperti ini upaya melindungi jiwa manusia harus diutamakan karena bersifat mendesak dibandingkan dengan pelaksanaan shalat Jumat yang bisa diganti dengan shalat dzuhur karena terhalang adanya uzur, yakni ancaman wabah virus Corona itu sendiri yang sangat berbahaya. Adapun pada poin hukum vaksin AstraZeneca, berdasarkan pertimbangan yang ada dalam penafsiran az-Zuhaili dan fatwa MUI No. 14 Tahun 2021, maka dapat disimpulkan penggunaan vaksin AstraZeneca telah sesuai kriteria keadaan *darurat* kala fatwa itu digulirkan, meskipun begitu, karena saat ini kesediaan varian vaksin covid 19 telah banyak beredar di masyarakat, maka menurut penulis lebih baik memilih vaksin covid 19 yang kandungannya terhindar dari zat yang haram.

Referensi

- ‘Azzam, Abdul Aziz Muhammad. *al-Qawaid al-Fiqhiyah Dirasah ‘Amaliyah Tahliliyah Muqaranah*, Kairo: Maktabah al-Azhar. 2002.
- Agusta, M., & Letuna, N. (2021). Instragram Sebagai Media Edukasi Vaksin Covid-19 Di Indonesia Instragram As an Educational Media for Covid-19 Vaccines in Indonesia. *Jurnal Communio: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 10(1).
- al-Farmawi, ^{Abdul} Hayy. *Metode Tafsir Maudhu’i dan cara penerapannya*, terj. Rosihan Anwar dan Maman Abd Djaliel Bandung: Pustaka Setia. 2002.
- al-Hanafi, Ahmad ibn ‘Ali al-Makkani Abu Bakar al-Razi al-Jasas, *Ahkam al-Qur’an*, Juz I t.t: al-Maktabah al-Syamilah, t.th.
- al-Jurjaniy, Ali ibn Muh}ammad ibn ‘Ali. *al-Ta’rifat*, Juz 1 Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th.
- al-Mandzur, Muhammad Ibn Mukrim. *Lisan al-‘Arab*, Juz IV. Beirut: Dār Ṣādir, t.th.
- al-Qasini, Muhammad Jamaluddin. *Tafsir al-Qasini*, Jilid 4 cet, 1; t.t.: Darul Ihya.
- al-Qurtubi, Abu ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh. *al-Jami’ li’ahkam al-Quran*, Juz II, t.t.: al-Maktabah al-Syamilah, t.th
- al-^{Suyut}hiy, Jalaluddin, *al-Asybah wa al-Naz’a ‘ir fi al- Furu’*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1987.
- al-Syarbashi, Ahmad, *Yas’alunaka fi ad-Din wa al-Hayah*, diterjemahkan oleh Ahmad Subandi dengan Judul, *Yas’al-Naka: Tanya Jawab Lengkap Tentang Agama Dan Kehidupan*, Buku II cet. I; Jakarta: Lentera, 1999.
- al-Syarqawi, Ahmad bin Muhammad. *Manahij al-Mufasssirin*, Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1424 H.
- al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Lakhmi al-Garnati. *al-Muwafaqat, Fil Ushul al-Ahkam*, Jilid II. Beirut: Dar al-Ma’rifah lil al-Taba’ah Wa al-Nasyr. 1341 H.
- al-Zahrani, Ahmad bin ‘Abdullah. *Al-Tafsir al-Maudhu’i li al-Qur’an al-Karim wa Namadziji minhu*, Madinah: Universitas Islamiyah Madinah, 1413 H.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Nazariyyah al-Darurah al-Syar’iyyah Muqaranah Ma’ al-Qanun al-Wad’i* Cet. IV. Beirut: Muassasah al-Risalah. 1985
- _____, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî’ah wa al-Manhaj*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr. 1991.

- _____.>, *Tafsir al-Wasit; Muqaddimah Tafsir al-Wasit*; Damaskus: Dar al-Fikr. 2006.
- _____.>, *Al-Qur'an dan Paradigma Peradaban*. terj. M.Thohir dkk. Yogyakarta: Dinamika. 1996
- Anggraini, Rizky, dkk. Peran Media Massa Inggris dan Jerman dalam Menginformasikan Pandemi Covid-19. *Jurnal Riset Komunikasi*, Vol. 4 No. 1 Februari 2021.
- Baihaki, “Studi Kitab Tafsir al-Munir Karya Wahbah az-Zuhaili dan Contoh Penafsirannya tentang Nikah Beda Agama, dalam *Analisis*, Volume XVI, No. 1, Juni 2016.
- Basrowi, Suwandi. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Rineka Cipta, 2008
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam (ed.), *Ensiklopedi Islam*, Jilid 1 Jakarta: PT. Ichtiar
- Fatimah, Siti, “Al-Qur'an dalam Sejarah Penafsiran Indonesia: Analisis Deskriptif Beberapa Tafsir di Indonesia,” *EL-FURQANIA: Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 4, No. 02 (2018).
- Ghafur, Saiful Amin. *Mozaik Mufasir al-Qur'an dari Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba. 2013.
- Iin, Solikhin, “Konsep Daruroh dalam Islam”, *al-Manahij*, Voume 2, No. 2 Juli-Desember, 2008.
- Iyazi Muhammad Ali ', *al-Mufasssirun H{ayatum wa Manhajuhum*, Teheran: Muassasah at-Thiba'ah wa al-Irsyad al-Islami, 1993.
- J.W. Creswell. *Research Design Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approach* (Third Edition). Terj. Achmad Farwaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.
- Khoirudin, Muhammad, *Kumpulan Biografi Ulama Kontemporer*, Bandung: Pustaka Ilmi, 2003.
- Kriyantono, Rachmat. *Teknik Praktis Riset Komunikasi* Jakarta: Kencana Prenada Media Grup. 2010.
- Mahmud' Mani' 'Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh, Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2006.
- Moleong, Lexi J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006.
- Mufid, Mohammad. *Belajar dari Tiga Ulama Syam, Mustafa az-Zarqa, Muhammad Said Ramadhan Al-Buthi, Wahbah az-Zuhaili* Jakarta: PT Elex Media Komputindo. 2015.
- Mustafa, Ibrahim, *et. al.*, eds., *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz 1, t.tp.: al-Maktabah al-Syamilah, t.t.
- Na'imah, Farida Ulvi. “Konsep Darurat sebagai Upaya Bergesernya Status Hukum”, *Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 8., No. 1, Maret 2021.
- Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1986.
- Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 21 Tahun 2020 Tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar Dalam Rangka Percepatan Penanganan Corona Virus Disease 2019 (Covid 19)
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2020 Tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar Dalam Rangka Percepatan Penanganan Corona Virus Disease 2019 (Covid-Ig)
- Robinson, *Islamic Historiography* Cambridge: Cambridge University Press. 2006.