

**KONSEP AL-ḌARŪRAH TENTANG VAKSIN ASTRAZENECA
PERSPEKTIF MAJELIS ULAMA INDONESIA**

***THE AL-ḌARŪRAH CONCEPT OF ASTRAZENECA VACCINE IN THE
PERSPECTIVE OF INDONESIAN ULAMA ASSEMBLY***

Jamaluddin

Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar
Email: jamaluddinjalil218@gmail.com

Kasjim Salenda

Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar
Email: kasjim.salenda@gmail.com

Abdul Wahid Haddade

Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar
Email: ibnuhaddade@gmail.com

Keywords :

*al-ḍarūrah, vaccination,
fatwa, rules, jurisprudence*

ABSTRACT

This study aims to comprehensively describe the general overview of al-ḍarūrah and the AstraZeneca vaccine, examine the analysis of fiqh principles regarding al-ḍarūrah in the use of the AstraZeneca vaccine by the MUI, and analyze the MUI fatwa Number 14 of 2021 concerning the Law on the Use of the Covid-19 Vaccine Product. AstraZeneca. This study uses a qualitative-descriptive research method with library research techniques. The results showed that al-ḍarūrah is a condition that threatens human life or part of its body. Al-ḍarūrah referred to in the use of the AstraZeneca vaccine is that there is an urgent need condition (al-ḥājah al-syar'iyah) that occupies the condition of al-ḍarūrah. This is in line with the fiqh rule "al-ḥājah al-āmmah wa al-khāssah tanzīlu manzilah al-ḍarūrah" namely general and special needs occupy the position of al-ḍarūrah. The MUI fatwa regarding the use of AstraZeneca's Covid-19 vaccine on the grounds of urgent need that occupies the position of al-ḍarūrah, can be categorized as al-ḍarūrah for treatment, where the Covid-19 vaccine of AstraZeneca product is in accordance with awābiḥ al-ḍarūrah, namely: first, al-arrah arūrah really happens instantly, not waiting for a deliberate al-ḍarūrah; second, there is no other solution except to violate the prohibition; and third, based on reliable expert testimony that there are no drugs other than those that are forbidden.

Kata kunci :

*al-ḍarūrah, vaksinasi
fatwa, kaidah, fikih*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengurai secara komprehensif tinjauan umum tentang *al-ḍarūrah* dan vaksin AstraZeneca, menguji analisis kaidah-kaidah fikih tentang *al-ḍarūrah* dalam penggunaan vaksin AstraZeneca oleh MUI, dan menganalisa fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif-deskriptif dengan teknik studi kepustakaan (*library research*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa *al-ḍarūrah* adalah sebuah kondisi yang mengancam nyawa manusia atau sebagian

anggota badannya. *Al-darūrah* yang dimaksud dalam penggunaan vaksin AstraZeneca adalah ada kondisi kebutuhan yang mendesak (*al-hājah al-syar'iyah*) yang menempati kondisi *al-darūrah*. Ini sejalan dengan kaidah fikih "*al-hājah al-'ammah wa al-khāssah tanzīlu manzilah al-darūrah*" yaitu kebutuhan umum dan khusus menempati posisi *al-darūrah*. Fatwa MUI tentang penggunaan vaksin Covid-19 produk AstraZeneca dengan alasan kebutuhan mendesak yang menempati posisi *al-darūrah*, dapat dikategorikan *al-darūrah* untuk pengobatan, dimana vaksin Covid-19 produk AstraZeneca tersebut telah sesuai dengan *dawābiḥ al-darūrah* yaitu: pertama, *al-darūrah* benar-benar terjadi seketika, tidak menunggu adanya *al-darūrah* secara disengaja; kedua, tidak ada solusi lain kecuali melanggar larangan; dan ketiga, berdasarkan keterangan ahli yang dapat dipercaya bahwa tidak ada obat selain yang diharamkan.

Diterima: 26 Mei 2022; **Direvisi:** 11 Juni 2022; **Disetujui:** 13 Juni 2022; **Tersedia online:** 24 Juni 2022

How to cite: Jamaluddin, Kasjim Salenda, Abdul Wahid Haddade, "Konsep al-Darūrah Tentang Vaksin Astrazeneca Perspektif Majelis Ulama Indonesia", *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam* Vol. 8, No. 1 (2022): 49-69. doi: 10.36701/nukhbah.v8i1.538.

PENDAHULUAN

Islam merupakan agama yang sempurna. Kesempurnaan Islam dapat dilihat dengan diturunkannya hukum Islam dalam bentuk universal, nas memuat prinsip-prinsip hukum terperinci, konkret dan teknis. Misalnya, masalah peribadatan, perkawinan, perceraian dan warisan diterangkan secara terperinci. Bentuk yang umum dan mengglobal dalam penetapan Al-Qur'an untuk hukum-hukum yang rinci dimaksudkan untuk memberikan kebebasan kepada para ulama untuk berijtihad sesuai dengan panggilan, tuntunan dan kebutuhan situasi dan kondisi. Sepeninggal Nabi saw., kebutuhan untuk berijtihad terlihat cukup mendesak di kalangan para sahabat. Upaya untuk mendialogkan antara nas 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.¹ Sehingga dengan adanya bentuk yang umum dan global tersebut syariat Islam dapat benar-benar menjadi petunjuk yang universal² sebab syariat Islam merupakan *way of life* atau sistem hidup yang harus bisa diaplikasikan dalam seluruh aspek kehidupan.

Allah swt. menetapkan hukum Islam sesuai dengan kadar kemampuan seseorang. Bahkan lebih jauh, jika ada yang tidak sanggup dengan hukum yang ditetapkan, maka Allah swt. memberikan kelonggaran dan kemudahan yang berupa

¹ 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 (Desember 2018): 152. <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/maghza.v3i2.2128>.

² Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Bukit Pemulang Indah: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 47.

pengecualian dalam keadaan tertentu.³ Sebab terkadang manusia di saat menerapkan ajaran syariat Islam berada dalam suatu kondisi yang di luar kemampuannya untuk menolak, menghindar, menguasainya, sekaligus keadaan ini bisa mengancam dan membahayakan hidupnya. Keadaan seperti ini dalam hukum Islam disebut *al-darūrah*.

Di saat keadaan *al-darūrah*, Islam memberikan solusi, yaitu hukum pengecualian. Solusi ini berupa tuntutan ukhrawi menjadi terhapuskan atau dengan kata lain dalam kondisi tersebut tidak mengakibatkan dosa dan siksa di akhirat kepada pelakunya. Pengecualian ini menjadikan hal-hal yang asalnya diharamkan menjadi boleh atau halal, sehingga mempermudah manusia dalam menjalankan segala kewajiban syariat agamanya sesuai dengan keadaan atau kondisi pribadi-pribadi manusia yang berbeda-beda.⁴

Dalam tataran praktiknya, keadaan *al-darūrah* ini banyak dijadikan argumentasi ataupun landasan dalam penetapan hukum, sebagaimana yang diterapkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Lembaga ini merupakan organisasi keagamaan yang bersifat independen, tidak berafiliasi kepada salah satu partai politik, mazhab, atau aliran keagamaan Islam yang ada di Indonesia. Dalam anggaran dasar MUI disebutkan bahwa majelis ini diharapkan melaksanakan tugasnya dalam pemberian fatwa, baik kepada pemerintah maupun kepada masyarakat.

Pada dasarnya diskursus keberadaan penyakit menular semisal Covid-19 bukan tema baru dalam Islam. Diskursus tentangnya sudah lama ada dan disinggung, bahkan jauh sebelum kemunculan situasi Covid-19 seperti sekarang.⁵ Salah satu yang marak diperbincangkan dalam beberapa waktu belakangan ini yaitu mengenai haram tidaknya penggunaan vaksin Covid-19 produk AstraZeneca. MUI menyatakan bahwa penggunaan vaksin AstraZeneca hukumnya haram karena dalam tahapan proses produksinya memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi. Meski demikian, vaksin ini tetap boleh diberikan karena kondisi *al-darūrah*, dengan pertimbangan dampak bahaya yang ditimbulkan jika tidak dilakukan pemberian vaksin. Keputusan Fatwa MUI berpegang kepada prinsip *al-darūrah* dalam Islam. Salah satu kaidah fikih yang digunakan oleh MUI adalah *al-darūrāt tubīhu al-mahzūrāt*, bahwa keadaan terpaksa dapat memperbolehkan sesuatu yang dilarang.⁶

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut maka pokok masalah sebagai berikut: “Bagaimana konsep *al-darūrah* terhadap penggunaan vaksin AstraZeneca menurut fatwa MUI?” Pokok masalah tersebut dijabarkan ke dalam tiga submasalah

³ Muhammad Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2013), h. 114.

⁴ Husnul Khatimah, “Darurat Dan Realisasinya,” *Jurnal Lisan Al-Hal* 6, (Desember 2, 2014): 231.

⁵ Abd Hannan, “Kemaslahatan Sosial Vaksin Sebagai Instrumen Medis Penanggulangan Covid-19 Dalam Perspektif Islam,” *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 (2022): 5. <https://doi.org/10.55210/assyariah.v8i1.667.1-24>.

⁶ “Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk ASTRAZENECA,” 2021, <https://mui.or.id/produk/fatwa/29883/fatwa-mui-hukum-penggunaan-vaksin-covid-19-produk-AstraZeneca/>

yaitu: 1. Bagaimana tinjauan umum tentang *al-darūrah* dan vaksin AstraZeneca?; 2. Bagaimana analisis kaidah-kaidah fikih tentang *al-darūrah* dalam penggunaan vaksin AstraZeneca oleh MUI?; 3. Bagaimana analisis terhadap fatwa MUI Nomor: 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca ?.

Penelitian ini bertujuan untuk mengurai secara komprehensif tinjauan umum tentang *al-darūrah* dan vaksin AstraZeneca, menguji analisis kaidah-kaidah fikih tentang *al-darūrah* dalam penggunaan vaksin AstraZeneca oleh MUI, dan menganalisa fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca. Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif-deskriptif. Kualitatif dipandang sebagai cara penelitian yang biasa menghasilkan data deskriptif, yakni berupa kata kata tertulis atau lisan dari data yang diteliti. Adapun metode penelitian deskriptif bertujuan untuk membuat deskripsi, yaitu gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fenomena atau hubungan antar fenomena yang diselidiki,⁷ dan termasuk juga penelitian kepustakaan (*library research*) karena kajian ini seutuhnya menghendaki telaah terhadap karya-karya tertulis para pakar yang berkaitan dengan pembahasan. Penelitian ini juga bersifat normatif sebab akan mengkaji teks-teks Al-Qur'an dan Hadis atau pemikiran ulama yang terkait dengan pembahasan.

Peneliti telah menelusuri penelitian-penelitian terdahulu yang telah dilakukan oleh peneliti lain, di antaranya adalah: 1. Wildiya Nushaifi, berjudul *Konsep al-darūrah Wahbah Al-Zuhaili Implementasinya Dalam Keputusan Fatwa MUI*; 2. Abdul Gani, berjudul *Konsep al-darūrah Dalam Kitab Nazariyyah al-Syar'iyyah*; 3. Siti Khatijah Ismail dkk., berjudul "*Konsep al-darūrah Tuqaddar biqadriha dalam Inovasi Pakaian Bersalin Perspektif Maqāṣid al-Syari'ah*"; 4. Jamaluddin M.Marki, 2006, berjudul *Konsep darurat dalam perspektif hukum Islam (Studi Analisis wacana terhadap penerapan Konsep al-darūrah dalam bidang makanan dan pengobatan)*; 5. Abdullah bin Muhammad al-Ṭariqi, 1996, berjudul *al-ldtirār ilā al-Aṭ'imah wa al-Adwiyah al-Muharramāt*; 6. Abd Hannan, 2022, berjudul *Kemaslahatan Sosial Vaksin Sebagai Instrument Medis Penanggulangan Covid-19 dalam Perspektif Islam*. Di antara penelitian yang telah dilakukan ini, secara tersirat membahas tentang kaidah-kaidah *al-darūrah*. Akan tetapi, belum menyentuh secara rinci mengenai teori, kriteria, batasan dan permasalahan konsep *al-darūrah* yang terkait dengan pendapat MUI.

PEMBAHASAN

Tinjauan Umum tentang *al-Darūrah*

Al-darūrah menurut bahasa berasal dari kata الضرر yang berarti mudarat atau suatu musibah yang tidak dapat dihindari, atau tanpa ada yang dapat

⁷ Imam dan Tobrani Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Cet. II (Bandung: Remaja Rosdayakarya, 2003), h. 136-137.

menahannya.⁸ Ibnu Fāris dalam *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* mengatakan bahwa الضر yang terdiri dari dua buah huruf yaitu huruf ض dan ر mengandung tiga pengertian pokok, yaitu pertama: خلاف النفع (lawan kata manfaat), kedua: اجتماع الشيء (berhimpunnya sesuatu) dan yang ketiga: القوة (kekuatan).⁹ Akan tetapi yang menjadi objek pembahasan dalam penelitian ini adalah pengertian yang pertama yaitu lawan dari kata manfaat.

Dalam Islam, tidak dibenarkan memudaratkan orang lain. Seseorang tidak dibenarkan melakukan sesuatu yang merusak orang lain. Seorang menjual bensin tidak dibenarkan mencampur bensin dengan minyak tanah karena ingin mendapatkan keuntungan yang banyak. Tindakan penipuan ini termasuk *ḍarar* yang mesti dihilangkan karena merugikan orang lain, meskipun orang lain tersebut tidak mengetahuinya.¹⁰

Secara terminologi, *al-ḍarūrah* itu mempunyai banyak definisi yang telah dikemukakan oleh para pakar hukum Islam, tetapi definisi-definisi tersebut hampir sama maknanya. Abū Bakar al-Jaṣṣāṣ ketika berbicara tentang kelaparan yang parah beliau mengatakan bahwa *al-ḍarūrah* di sini adalah ketakutan seseorang pada bahaya yang mengancam nyawanya atau sebagian anggota badannya karena ia tidak makan.¹¹

Jalāluddīn al-Suyūṭī dalam kitabnya, *al-Asybah wa al-Nazāir*, mengemukakan definisi *al-ḍarūrah* sebagai berikut:

الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب. وهذا يبيح تناول الحرام¹²

Artinya:

Al-Ḍarūrah ialah sampainya seseorang pada sebuah batas di mana kalau ia tidak mengonsumsi sesuatu yang dilarang maka ia akan binasa atau mendekati kebinasaan. Dan keadaan seperti ini membolehkan seseorang memakan yang haram.

Muṣṭafā al-Zarqā mengemukakan definisi *al-ḍarūrah* sebagai berikut:

ما يترتب على عصيانها خطر كما في الإكراه الملجئ وخشية الهلاك جوعاً¹³

Artinya:

Sesuatu yang berakibat bahaya, jika dilanggar sebagaimana halnya dalam keadaan yang terpaksa dan ketika khawatir akan kebinasaan karena kelaparan.

⁸ Ali bin Muḥammad Al-Jurjānī, *Al-Ta'rīfāt*, Jilid 1 (Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2002), h. 180.

⁹ Abū al-Ḥusain bin Aḥmad ibn Fāris bin Zakariyyā, *Maqāyīs Al-Lughah*, Jilid 3 (Ittiḥād al-Kitāb al-'Arabī, 2002), h. 282.

¹⁰ Abdul Gani, "Konsep *Al-Ḍarūrah* Dalam Kitab *Nazariyyah Al-Ḍarūrah Al-Syar'iyyah* (Analisis Perbandingan Antara Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili Dengan *Fuqahā*)" (UIN Alauddin Makassar, 2012), h. 49.

¹¹ Aḥmad bin 'Alī Abū Bakar al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ Al-Ḥanafī, *Aḥkām Al-Qur'ān*, Jilid 1 (Bairūt: al-Maktabah al-Syāmilah, 1405H), h. 326.

¹² Jalāluddīn 'Abd al-Rahmān Al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Nazāir*, Cet. I (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 85.

¹³ Muṣṭafā Aḥmad Al-Zarqā, *Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām* (Dimasyq: al-Jāmi'ah Dimasyq, 1961), h. 991.

Dasar Hukum Prinsip *al-Darūrah*

Secara umum, *al-darūrah* berpijak pada dua sumber utama yaitu teks-teks Al-Qur'an dan hadis, baik yang bersifat umum maupun khusus dan kaidah-kaidah usul fikih dan fikih.¹⁴ Adapun dalil yang bersumber dari Al-Qur'an antara lain firman Allah Q.S. al-Baqarah/2: 173,

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ
وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahnya:

"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 Penyayang¹⁵"

Menurut al-Sa'dī, makna firman Allah "*Tetapi Barangsiapa dalam Keadaan terpaksa (memakannya)*" ialah seseorang memakan hal-hal yang diharamkan tersebut semata-mata karena memang terpaksa. Bukan dengan menikmati atau merasa keenakan. Itu berarti ia menginginkannya. Adapun firman Allah "*dan tidak (pula) melampaui batas*" ialah memakannya hingga melampaui batas kenyang.¹⁶ Al-Qurtubī berkata, Allah membolehkan seseorang memakan semua yang diharamkan dalam keadaan *al-darūrah*, karena ia tidak sanggup mendapatkan semua yang dibolehkan itulah yang menjadi syarat diperkenalkannya sesuatu yang diharamkan.¹⁷

Ayat di atas menuturkan pengecualian karena alasan *al-darūrah* demi menjaga keselamatan hidup dari kematian, sehingga mengesampingkan adanya bahaya yang menjadi sebab larangan tersebut, dalam keadaan *al-darūrah* Allah memberikan pengecualian. Mengecualikan dari keharaman berarti diperbolehkan. Jadi hukum yang berlaku dalam keadaan *al-darūrah* adalah sama saja dengan yang berlaku sebelum ada keharaman, yakni sama-sama boleh.¹⁸

Adapun dalil yang bersumber dari hadis antara lain Hadis dari Abū Sa'īd al-Khudrī

¹⁴ Muḥammad Abū al-Fath Al-Bayānūnī, *Fiqh Al-Darūrah*, Terj. Abdul Majid, *Fikih Darurat: Pegangan Ilmiah Menjawab Persoalan Khilafiah*, Cet. I (Jakarta Selatan: Tuross, 2018), h. 67.

¹⁵ Kementerian Agama R.I., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Bandung: Cordoba, 2020), h. 26.

¹⁶ 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir Al-Sa'dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Raḥmān Fī Tafsīr Kalām Al-Mannān*, Cet. I (Muassasah al-Risālah, 2000), h. 81.

¹⁷ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Lī Ahkām Al-Qur'ān*, Jilid 2, (al-Maktabah al-Syāmilah), h. 220.

¹⁸ Wahbah Al-Zuhailī, *Naẓariyyah Al-Darūrah Al-Syar'iyyah Muqāranah Ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*, Cet. IV (Bairūt: Muassasah al-Risālah, 1985), h. 59.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ جَابِرٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه أحمد)¹⁹

Artinya:

'Abdurazzāq meriwayatkan kepada kami, Ma'mar mengabarkan kepada kami dari Jābir dari 'Ikrimah dari Ibnu Abbās ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: Tidak boleh ada bahaya dan tidak boleh pula ada yang membahayakan.

Hadis dari Abū Wāqid al-Laiṣī,

عَنْ أَبِي وَاقِدِ اللَّيْثِيِّ قَالَ: «قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضٍ تُصَيِّبُنَا مَخْمَصَةٌ فَمَا يَجِلُّ لَنَا مِنَ الْمَيْتَةِ؟ فَقَالَ: إِذَا لَمْ تَصْطَبِحُوا وَلَمْ تَعْتَبِفُوا وَلَمْ تَحْتَفِفُوا بِهَا بَقْلًا فَشَأْنُكُمْ بِهَا» (رواه أحمد)²⁰

Artinya:

Dari Abū Wāqid al-Laiṣī berkata: aku bertanya kepada Rasulullah saw.: “Wahai Rasulullah kami berada di sebuah daerah yang tengah dilanda bencana kelaparan, apakah kami halal mengonsumsi bangkai?” beliau menjawab: “Kalau memang kalian tidak menemukan makanan yang bisa kalian makan pada pagi dan sore hari dan bahkan tidak mendapatkan sayuran yang bisa kalian makan, maka silakan kalian makan bangkai itu.

Dalam mengomentari hal ini, al-Syaukānī mengatakan bahwa hadis-hadis yang berkenaan dengan persoalan terpaksa kondisi *al-darūrah*, sesungguhnya menunjukkan kepada bolehnya orang yang terpaksa mengonsumsi bangkai sekadar penutup rasa lapar.²¹ Jadi seseorang ketika dalam kondisi *al-darūrah* dan tidak ada solusi lain selain yang haram maka boleh menggunakan barang yang haram tersebut.

Kaidah-kaidah Fikih, antara lain:

المشقة تجلب التيسر²²

Artinya:

Kesulitan itu menarik kemudahan.

إذا ضاق الأمر اتسع²³

Artinya:

Apabila timbul kesukaran maka hukumnya menjadi lapang.

الضرورة تبيح المحظورات²⁴

Artinya:

Al-Darūrah itu menghilangkan larangan

¹⁹ Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad*, Jilid 5, Cet. I (Muassah al-Risālah, 2001), h 55.

²⁰ Ḥanbal, Jilid 36, h. 227.

²¹ Al-Syaukānī, *Nail Al-Auṭār*, Jilid 8, h. 171.

²² Al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Nazāir*, h. 76.

²³ Al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Nazāir*, h. 83.

²⁴ Al-Suyūṭī, h. 84.

الضرورة تقدر بقدرها²⁵

Artinya:

Al-Darūrah itu dinilai berdasarkan kadarnya

ما جاز لعذر يبطل بزواله²⁶

Artinya:

Sesuatu yang dibolehkan karena uzur akan menjadi batal setelah hilang masa *Al-Darūrah*

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة²⁷

Artinya:

Kebutuhan umum atau khusus menduduki posisi *Al-Darūrah*

Kaidah-kaidah hukum di atas dan kaidah lain yang serupa, tetapi tidak dicantumkan di sini, menjadi pijakan dasar yang melandasi *Al-Darūrah*. Selain itu, rumusan kaidah di atas juga merupakan serangkaian kaidah usul fikih dan fikih yang telah disepakati oleh para ulama sesuai dengan nas Al-Qur'an dan hadis serta dikukuhkan dengan argumentasi (logika).²⁸

Kriteria (*Dawābiṭ*) *al-Darūrah al-Syar'iyah*

Wahbah al-Zuhailī memberi kriteria (*dawābiṭ*) bagi *al-darūrah al-Syar'iyah*, sehingga hukumnya boleh dipegang dan boleh pula melanggar kaidah-kaidah yang umum dalam menetapkan yang haram dan menetapkan yang wajib karena *al-darūrah* itu. Oleh karena itu mesti memperhatikan batasan dan karakteristiknya tersendiri, sehingga suatu keadaan dapat diklasifikasikan sebagai darurat.²⁹ Al-Zuhailī memberi kriteria *al-darūrah al-Syar'iyah* secara umum dalam seluruh keadaan *al-darūrah* yang telah disebutkan sebagai berikut:³⁰

1. *Al-Darūrah* benar-benar terjadi seketika, tidak menunggu adanya *al-darūrah* secara disengaja, dengan kata lain seseorang benar-benar berada dalam situasi bahaya yang dapat mengancam salah satu dari lima kemaslahatan *al-darūrah*. Jika terjadi bahaya yang dapat mengancam dua kemaslahatan secara bersamaan maka diperbolehkan mengambil hukum pengecualian untuk menolak salah satu dari dua kemudahan. Wahbah al-Zuhailī berpegang pada kaidah fikih yang dikemukakan oleh Imam al-Suyūṭī,

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما

²⁵ Al-Suyūṭī, h. 84.

²⁶ Al-Suyūṭī, h. 85.

²⁷ Al-Suyūṭī, h. 88.

²⁸ Al-Bayānūnī, *Fiqh Al-Darūrah*, Terj. Abdul Majid, *Fikih Darurat: Pegangan Ilmiah Menjawab Persoalan Khilafiah*, h. 75.

²⁹ Husni Mubarrak A Latief, "Darurat Vaksin, Fatwa Mui dan Tinjauan Fikih Daruri (Studi Kasus Fatwa Vaksin Covid-19 Di Indonesia)," *Istinbāth* 20, no. 2 (2021): 248. <https://doi.org/ISSN1829-6505> E- ISSN 26549042. 241–261.

³⁰ Al-Zuhailī, *Naẓariyyah Al-Darūrah Al-Syar'iyah Muqāranah Ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*, h. 68-72.

Jika berhadapan dengan dua kerusakan maka mengambil yang lebih ringan mudaratnya di antara keduanya.

2. Tidak ditemukannya perantara lain yang mubah untuk menolak bahaya (*al-darar*) selain barang-barang haram atau perbuatan yang dilarang syarak.
3. Terdapat faktor tertentu yang mendorong seseorang untuk menemukan perbuatan haram, meskipun pada saat yang sama seseorang menemukan barang yang dibolehkan menurut syarak. Seperti seseorang yang dalam tekanan untuk memakan barang haram yang disertai ancaman, karena ancaman tersebut ia takut dapat mengancam keselamatan jiwanya. Meskipun pada saat dalam tekanan itu ia menemukan makanan halal.
4. *Al-Darūrah* tidak bertentangan dengan asas-asas hukum Islam yang meliputi hak-hak orang lain, tidak lepas dari nilai-nilai keadilan, amanah, menolak kemudaratatan memelihara hakihat dasar-dasar beragama dan fondasi akidah.
5. Diperbolehkannya melakukan perbuatan yang dilarang syarak hanya pada saat keadaan *al-darūrah*.
6. Berkaitan dengan pengobatan, harus ada pernyataan dari dokter yang berkompeten dalam hal penyakit dan pengobatan bahwa tidak ada obat selain obat yang dilarang menurut syarak.
7. Situasi *al-darūrah* tidak terbatas dalam waktu tertentu.

Berkaitan *al-darūrah* harus ada pernyataan resmi dari pemerintah suatu Negara yang menerangkan adanya kezaliman, bahaya yang benar-benar mengancam, krisis yang akut, atau menjelaskan adanya kepentingan umum sedang dihadapkan dengan suatu bahaya laten.

Penetapan kondisi darurat meniscayakan keterlibatan pelbagai ahli disiplin ilmu lain yang berkenaan, seperti medis dan kedokteran, guna membantu mengenal lebih jauh wujud masalah hakiki dan memisahkannya dari masalah semu; serta untuk lebih mengetahui taraf dan tingkatan sesuatu, sehingga suatu situasi bisa benar-benar dikategorikan kondisi darurat yang pada gilirannya dapat lebih menjawab secara keilmuan dan praktik.³¹

Sejauh ini, para pakar sains menjadikan *herd immunity* sebagai situasi aman, karena jika sudah mencapai level ini pergerakan dan penyebaran virus akan mengalami penyempitan dan pembatasan. Pada tahap ini, kecil kemungkinan bagi virus dapat melakukan perkembangan dan penularan sehingga dengan sendirinya pergerakan dan perpindahan terputus. Sederhananya, vaksin adalah syarat tunggal dan mutlak untuk mencapai *herd immunity*. Berdasarkan kajian medisnya, pada daerah atau wilayah tertentu, kondisi *herd immunity* akan dapat tercapai manakala 60-80 persen penduduknya sudah disuntik vaksin.³²

Analisis Kaidah-kaidah Fikih tentang *Al-Darūrah* Dalam Penggunaan Vaksin

³¹ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqih* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), h 66-67.

³² Arjanto, "Epidemiolog Sebut Herd Immunity Tercapai Jika Efikasi Vaksin 80 Persen Ke Atas"; Imam Agus Faizal Dan Nur Ariska Nugrahani, "Herd Immunity and COVID-19 in Indonesia," *Jurnal Teknologi Laboratorium* 9, no. 1 (2020): 21-28, <https://doi.org/https://doi.org/10.29238/teknolabjournal.v9i1.219>.

Al-Darar adalah mendatangkan kerusakan terhadap orang lain dan harus dihilangkan dan dicabut, apakah itu pada individu atau kelompok. Kebanyakan ulama menyatakan tentang kaidah ini bahwa lafal “*lā ḍarar wa lā ḍirār*” lebih afdal dengan 3 alasan: *Pertama*, bahwa lafal tersebut nas dari Nabi saw.. *Kedua*, lafal tersebut menafikan *al-Darar* dan *al-Ḍirār*, dan perbedaan antar keduanya bahwa *al-Darar* mendatangkan kerusakan terhadap orang lain, sedangkan *al-Ḍirār* adalah balasan atas *al-Darar* tersebut. *Ketiga*, lafal “*lā ḍarar wa lā ḍirār*” mencegah sebelum terjadi dan sesudah terjadi, adapun lafal *al-Darar yuzālu* secara lahiriah hanya mencakup mencegah dan menghilangkan *al-Darar* setelah terjadi.³³ Dari definisi di atas, dapat ditegaskan bahwa seseorang tidak diperbolehkan berbuat bahaya terhadap orang lain, dan membalasnya dengan perbuatan yang bisa menimbulkan bahaya lain.

Para fukaha banyak menggunakan kaidah ini dalam mencegah tindakan-tindakan yang memberikan mudarat, dan mencegah pengaruh-pengaruh yang timbul dari mudarat tersebut. Sebagai contoh, ketika seseorang membangun rumah atau memperluas bangunannya hingga mengganggu jalan umum yang biasa dilewati manusia maka rumah atau bangunan tersebut harus dirobuhkan karena hal itu memberikan mudarat kepada orang lain.

1. *Al-Darūrāt tubīhu al-mahzūrāt* (dalam kondisi *al-ḍarūrah*, hal-hal yang terlarang dibolehkan)

Kaidah *al-Darūrāt tubīhu al-mahzūrāt* menjelaskan bahwa jika seorang hamba dilarang melakukan perbuatan yang diharamkan maka di dalam pelarangan tersebut tetap ada pembolehan jika untuk menghindari kesulitan dan mengangkat kerugian atau kerusakan, hal ini juga termasuk dalam wilayah yang dimaafkan dalam syariat Islam, atau *al-mahziurāt* adalah kaidah yang dapat juga dikatakan bahwa keberadaan kondisi darurat itu ada di dalamnya mafsadat (kerusakan) yang menyertainya akan dimaafkan dalam konteks mendatangkan kemaslahatan.³⁴

Makna kaidah ini bahwa ketika dalam kondisi *al-ḍarūrah* dibolehkan melakukan hal-hal yang sekalipun terlarang menurut syariat, guna untuk menghilangkan atau meringankan bahaya yang lebih besar. Dipersyaratkan dalam kaidah ini menggunakan hal-hal yang haram kurang dari batas kebutuhan, adapun jika melebihi kebutuhan maka tidak diperbolehkan.³⁵ Oleh karena dibolehkan bahkan wajib memakan bangkai bagi *muḍtar* (orang dalam bahaya), termasuk dalam hal pengobatan.

2. *Al-Darūrāt tuqaddar biqadrihā* (*al-ḍarūrah* dinilai sesuai kadarnya)

Manfaat ditetapkan kaidah ini adalah untuk memperingatkan bahwa *al-ḍarūrah* yang menuntut melakukan tindakan yang diharamkan itu disesuaikan

³³ Labīb Najīb ‘Abdullah Gālib, *Al-Jawāhir Al-‘Adaniyyah Syarḥ Al-Durrah Al-Qadīmiyyah Nazm Al-Qawā’id Al-Fiqhiyyah*, Cet. I (Al-Qāhirah: Dār al-Ṣālih, 2019), h. 23.

³⁴ Sri Kurniawaty Fazriyani Nurdin and Dewi Indriani, “Implementasi Kaidah Al-Darūrāt Tubīhu Al-Mahzūrāt Pada Tindakan Persalinan Operasi Caesar,” *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam*, (2021): 124-125. <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v7i1.320>.

³⁵ Muhammad Muṣṭafā Al-Zuhāilī, *Al-Qawā’id Al-Fiqhiyyah Wa Taṭbīqātuhā ‘Alā Al-Mazāhib Al-Arba’Ah*, Cet. I (Damasyq: Dār al-Fikr, 2006), h. 276.

dengan seperlunya saja untuk menghilangkan bahaya tersebut. Jadi jika seseorang dalam keadaan bahaya (*muḍṭar*), maka ia hanya boleh menggunakan yang haram sesuai kadar yang bisa menghilangkan bahaya tersebut dan tidak boleh baginya berlebih-lebihan dalam menggunakan yang haram tersebut.³⁶

Sebagai contoh kaidah, ketika tidak ada makanan selain bangkai, maka seseorang boleh mengonsumsi makanan haram tersebut. Jika sudah mencukupi dan hilanglah *al-Ḍarar*, maka tidak boleh ia menikmati bangkai tersebut lagi. Jika menambah dari yang dibutuhkan, maka ia berdosa. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 173,

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ
وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahnya:

“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”³⁷

Yang dimaksud *al-Bāgī* dalam ayat ini adalah orang yang memakan bangkai lebih dari kebutuhan.³⁸

3. *Al-Ḍarar yuzālu biqadri al-ḥikmah* (bahaya dicegah sebisa mungkin)

Al-Ḍarar dicegah sebisa mungkin dan sesuai kemampuan, sebisa mungkin bahaya dihilangkan secara keseluruhan, jika tidak maka bahaya dihilangkan sebatas kemampuan. Sebagaimana firman Allah swt. Dalam Q.S. al-Tagābun/64:16,

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Terjemahnya:

“Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu. dan Barangsiapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, Maka mereka Itulah orang-orang yang beruntung”³⁹

Pada dasarnya, suatu bahaya harus dihilangkan secara keseluruhan, dan inilah maksud dan tujuan dari kaidah (الضرر يزال). Tetapi jika menghilangkan bahaya secara keseluruhan sulit untuk dilakukan, maka diwajibkan untuk menghilangkannya sebisa mungkin-sesuai kemampuan, karena hal ini tetap lebih

³⁶ Aḥmad bin Muhammad Al-Zarqā, *Syarah Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*, Cet. II (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1989), h. 187.

³⁷ Kementerian Agama R.I., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, h. 26.

³⁸ Maḥmūd Muḥammad 'Abdul 'Azīz Al-Zīnī, *Al-Ḍarūrah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa Al-Qānūn Al-Waḍ'ī* (Al-Iskandariyyah: Muassasah al-Šaqāfah al-Jāmi'iyyah, 1993), h. 49.

³⁹ Kementerian Agama R.I., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, h. 557.

baik daripada membiarkan bahaya itu. Karena paling tidak, dengan usaha tersebut bahaya itu dapat berkurang.⁴⁰

Contoh penerapan kaidah, dalam kondisi normal membunuh hewan ternak merupakan bentuk kemudaratan. Oleh karena itu, jika tidak ada motif tertentu maka tidak diperkenankan membunuh hewan. Namun dalam kondisi hewan mengamuk dan menyerang, jika teratasi dengan hanya menghardik menggunakan suara, cukuplah dengan suara. Tetapi jika dengan suara tidak mampu menghalau, boleh memukul menggunakan alat yang tidak mematikan, hingga alternatif terakhir menggunakan senjata tajam.

Aplikasi di era demokrasi terkait dengan demonstrasi. Menyakiti dan melukai para anggota demonstran adalah bentuk kemudaratan yang harus dihindari, apalagi sampai membunuh mereka. Karena mereka sedang menggunakan haknya untuk menyampaikan aspirasi. Akan tetapi, jika mereka mulai tidak teratur dan melanggar kode etik demonstran, bagi aparat keamanan boleh menghalau mereka dengan pagar betis misalnya. Jika masih belum teratasi langkah selanjutnya gunakan gas air mata, lalu tembakan peringatan, dan seterusnya, dan seterusnya.

4. *Al-Darar lā yuzālu bi al-Darar* (suatu bahaya tidak boleh dihilangkan dengan bahaya lain)

Kaidah cabang yang pertama ini merupakan pembatasan terhadap kaidah pokoknya. Hubungan antara keduanya ibarat hubungan antara sesuatu yang khusus dengan sesuatu yang mencakupnya (antara bagian dengan induknya). Maksud dari kaidah ini ialah sesuatu yang berbahaya tidak boleh dihilangkan dengan suatu bahaya lain yang setingkat kadar bahayanya, atau yang lebih besar kadar bahayanya. Oleh sebab itu, untuk menghilangkan suatu bahaya disyaratkan harus tidak menimbulkan bahaya lain, jika hal itu dimungkinkan. Apabila tidak memungkinkan, maka bahaya yang ditimbulkan harus diminimalisir sekecil mungkin.⁴¹

Di antara aplikasi kaidah furuk ini, imam al-Suyūṭī banyak memberikan contoh-contoh kasus yang berkaitan dengan kaidah ini, agar menjadi jalan yang bisa digunakan untuk menganalogikan permasalahan-permasalahan lainnya.⁴²

Pertama, apabila ada dua orang bersepakat untuk bersama-sama (*syirkah*) menempati rumah yang masih memerlukan pembenahan dan perawatan, sedangkan salah satu dari mereka tidak mampu melakukannya, maka salah satu yang lain tidak boleh memaksanya ikut andil dalam melakukan pembenahan dan perawatan tersebut, karena dengan pemaksaan memang bisa menghilangkan *al-Darar* pada dirinya, akan tetapi ia menimbulkan *al-Darar* pada pihak lain. Demikian ini berarti *al-Darar* tidak bisa dihilangkan, karena *al-Darar* yang satu hilang, tapi timbul *al-Darar* yang lain, dan begitu seterusnya.

Kedua, tidak boleh memaksakan diri meletakkan kayu batangan atau benda yang lain pada dinding rumah tetangga (tanpa ijin), karena perbuatan semacam ini bisa menghilangkan *al-Darar* pada dirinya, akan tetapi menimbulkan *al-Darar*

⁴⁰ Wildan Jauhari, *Kaidah Fiqhiyah Dharar Itu Dihilangkan*, Cet. I (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018), h 15.

⁴¹ Al-Zarqā, *Syarh Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*, h. 195.

⁴² Al-Suyūṭī, *Al-Asybah Wa Al-Nazāir*, h. 155.

pada orang lain. Hal ini berarti *al-Darar* masih tetap ada, yaitu *al-Darar* yang menimpa tetangganya.

Ketiga, seseorang yang terdesak dan terpepet, tidak boleh memakan makanan orang lain yang sama-sama terpepet, karena perbuatan semacam ini sama saja dengan menghilangkan bahaya dengan cara menimbulkan bahaya lain. Kecuali semua orang dalam keadaan krisis makanan, dan sama-sama sangat membutuhkan makanan untuk sekedar menyambung hidup, maka bagi yang memilikinya, tanpa memandang hukum sosial, berhak menggunakannya sendiri, berdasarkan sabda Rasulullah saw.: ابدأ بنفسك⁴³ “dahulukanlah dirimu”,⁴³ dan hadis yang menceritakan datangnya seorang laki-laki kepada Rasulullah, kemudian berkata: “Wahai Rasulullah saya memiliki dinar, Rasulullah menjawab, nafkahkanlah untuk dirimu”.⁴⁴ Rasulullah saw. memerintahkan laki-laki tersebut mendahulukan dirinya, karena hak dirinya untuk mempertahankan hidup harus lebih didahulukan daripada orang lain. Dia boleh saja mengalah kepada orang lain, apabila orang lain tersebut seorang muslim yang taat dan lebih saleh daripada dirinya.⁴⁵ Berdasarkan firman Allah swt. dalam Q.S. al-Hasyr/59: 9,

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ
حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنَنَافِ
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^{٤٦}

Terjemahnya:

“Dan mereka mengutamakan (orang-orang muhajirin), atas diri mereka sendiri, Sekalipun mereka dalam kesusahan. dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka Itulah orang-orang yang beruntung”⁴⁶

5. *Yutahammal al-Darar al-khāṣ lidaf'i al-Darar al-'ām* (menanggung bahaya yang tertentu demi mencegah (timbulnya) bahaya yang merata)

Kaidah ini secara substansial sudah terakomodir di dalam kaidah sebelumnya. Namun, kaidah ini merupakan kaidah yang sangat penting demi tujuan syariat Islam dalam upaya memaslahatkan umat.

Syariat Islam didatangkan untuk tujuan melindungi manusia, baik menyangkut agama, jiwa, akal, keturunan maupun harta bendanya. Segala sesuatu yang bisa menodai atau mereduksi eksistensi salah satu dari kelima hal tersebut merupakan kejahatan (*al-Darar*) yang wajib dihilangkan sedapat mungkin. Untuk merefleksikan tujuan-tujuan tersebut, maka kejahatan yang bersifat umum harus

⁴³ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Jābir bin Abdillāh bin 'Amr. Lihat: Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan Al-Qusyairī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 2 (Bairūt: Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, n.d), h 692.

⁴⁴ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Abū Dāud dari Abū Hurairah. Lihat: Abū Dāud Sulaimān bin al-Asy'ab bin Ishāq al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāud*, Jilid 2 (Bairūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d), h 132.

⁴⁵ Muhammad Azzām, *Qawā'id Al-Fiqh Al-Islāmī* (Al-Qāhirah: al-Risālah al-Dauliyyah, 1999), h. 182.

⁴⁶ Kementrian Agama R.I., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, h. 546.

ditolak, meskipun hal itu harus dilakukan dengan cara menggunakan *al-Darar* yang bersifat khusus.

Untuk tujuan ini pula, syariat Islam memberlakukan hukum potong tangan, yaitu bertujuan untuk melindungi harta. Menerapkan perang melawan orang kafir yang menyerang, dan penerapan-penerapan lain. *al-Darar* yang bersifat khusus tersebut harus dilakukan demi terhindarnya *al-Darar* yang bersifat umum.⁴⁷

Di antara contoh kaidah ini adalah Pencekalan terhadap pemegang otoritas fatwa (Mufti) yang hilang ingatan. Hukum pencekalan ini tentunya merupakan *al-Darar* bagi mufti, karena mengekang kebebasannya. Akan tetapi imbas dari *al-Darar* tersebut hanya menimpa pada diri mufti seorang. Sebaliknya, jika pencekalan ini tidak dilakukan, maka mufti yang hilang ingatan akan mengumbar fatwa sesukanya, sehingga mengganggu keberlangsungan syariat Islam dan menimbulkan kebingungan umat. Demi menjaga keberlangsungan agama (*hifz al-Din*) di masyarakat, maka hukum cekal ini harus diterapkan.

6. *Al-Darar al-asyaddu yuzālu bi al-Darar al-akhaff* (Bahaya yang lebih besar dihilangkan dengan bahaya yang lebih ringan)

Kaidah ini secara tersirat menegaskan bahwa untuk menghilangkan suatu bahaya, disyaratkan harus tidak menimbulkan bahaya yang lain. Suatu bahaya bisa saja dihilangkan dengan menimbulkan bahaya yang lain, jika kadar bahaya yang ditimbulkannya tidak seimbang dan tidak lebih besar dari pada bahaya yang dihilangkan, sehingga mengambil mudarat yang lebih ringan harus dilakukan untuk menghinari mudarat yang lebih besar.⁴⁸ Karena itu, seseorang yang hendak menghilangkan suatu bahaya, harus memperhitungkan terlebih dahulu dampak yang akan ditimbulkannya. Apabila dampaknya seimbang atau bahkan lebih besar daripada bahaya yang hendak dihilangkan, maka ia harus mengurungkan niatnya, namun apabila dampak yang ditimbulkan lebih kecil daripada bahaya yang dihilangkan, maka ia bebas meneruskan niatnya.⁴⁹ Di antara contoh-contoh kaidah ini adalah:

a. Kisas

Karena bahaya yang lebih kecil bisa dilakukan demi menghilangkan bahaya yang lebih besar, maka diterapkanlah hukum kisas. Menerapkan kisas dengan cara membunuh pelaku pembunuhan suatu bahaya, akan tetapi bahayanya lebih kecil bila dibandingkan dengan bahaya akibat meninggalkan kisas. Sebab jika kisas tidak diterapkan, maka setiap orang akan merasa tidak melakukan pembunuhan dan tindak kriminal lainnya. Maka tidak diragukan lagi bahwa banyaknya kasus pembunuhan merupakan bahaya yang jauh lebih besar dari pada hanya sekedar bahaya akibat kisas. Bahkan kisas sebenarnya adalah upaya untuk melestarikan kehidupan. Seperti firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 179,

⁴⁷ Toha Andiko, *Ilmu Qaw'id Fiqhiyyah*, Cet. I (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011), h. 135.

⁴⁸ Muhammad Nirwan Idris and Kurnaemi Anita, "Analisis Implementasi Kaidah Fikih Lā Darar Wa Lā Dirār Dalam Kedokteran Modern Pada Kasus Tindakan Operasi," *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam* 6, no. 1 (2020):72. [https://doi.org/ISSN : 2685\) 7537-online](https://doi.org/ISSN : 2685) 7537-online;); 2338-5251 (Printed).50–76.

⁴⁹ Azzām, *Qawā'id Al-Fiqh Al-Islāmī*, h. 192.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Terjemahnya:

“Dan dalam kisas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa”⁵⁰

Isi ayat inilah yang menjadi prinsip diterapkannya hukum kisas, dimana ayat tersebut menerangkan bahwa yang menjadi prioritas adalah ”kehidupan.” Sedangkan pelaksanaan kisas merupakan perantara atau jembatan yang mengantarkan kepada kehidupan yang lebih tenteram, karena hukuman kisas ini sama dengan peringatan bagi semua orang, sehingga siapapun yang mengetahui bahwa orang yang melakukan pembunuhan tanpa adanya hak, niscaya akan dikenai hukum kisas, maka orang tersebut akan menahan diri dari perbuatan membunuh. Dengan begitu, akan terjalalah kehidupan orang yang hendak ia bunuh, begitu pula dengan dirinya.⁵¹

Meskipun demikian, para ulama bersepakat bahwa tidak setiap orang bisa melakukan kisas kepada orang lain, yang berhak melakukan kisas adalah *Sultān* (penguasa) atau orang yang diangkat olehnya. Allah telah menjadikan penguasa sebagai orang yang berhak mengatur dan mengurus masalah umat dari satu orang ke orang yang lain.⁵²

b. Hudud

Sanksi hukuman disebut dengan hudud karena keberadaan sanksi ditujukan untuk mencegah orang melakukan penyebab-penyebab sanksi. Sanksi adalah upaya antisipatif (pencegahan sebelum berbuat) dan hukuman yang berupaya membuat jera terhadap para pelaku, agar tidak mengulangnya lagi. Syariat memberlakukan hudud bertujuan untuk mengajarkan etika kepada pelaku kriminal dan mencegahnya sekaligus mencegah orang lain dari berbuat keonaran. Jika upaya-upaya ini tidak dilakukan, maka penyimpangan-penyimpangan sosial akan terus bergentayangan di masyarakat. Setiap sanksi yang dikenakan kepada para pelaku kriminal adalah *al-Darar* bagi mereka, karena hukuman rajam dan cambuk adalah *al-Darar*. Demikian pula hukuman yang diberikan kepada pelaku-pelaku kriminal yang lain, seperti perampok, pembegal dan lain-lain. Semua hukuman yang diberikan kepada mereka merupakan *al-Darar*, namun *al-Darar* yang semacam ini ringan, karena hanya berhubungan dengan satu orang, yaitu pelakunya saja. Sedangkan membiarkan pelaku kriminal tanpa dikenai sanksi yang berupa *al-Darar*, justru akan menimbulkan bahaya yang lebih besar dan menyeluruh, dengan demikian, menerapkan hudud adalah suatu keharusan. Menerapkannya berarti memilih *al-Darar* yang lebih kecil demi menolak atau menghindari *al-Darar* yang lebih besar. Memberi sanksi kepada orang yang meninggalkan shalat merupakan *al-Darar*, namun tidak memberi sanksi kepada mereka justru akan menimbulkan *al-Darar* yang lebih berat lagi. Karena hal itu akan memicu orang lain bersikap

⁵⁰ Kementerian Agama R.I., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, h. 27.

⁵¹ Muḥammad Rasyīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, Jilid 2 (Al-Qāhirah: al-Hai'ah al-Miṣriyyah, 1990), h. 107.

⁵² Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad Al-Anṣārī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*, Cet. II (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1936), h. 96.

menggampangkan dalam meninggalkan salat yang merupakan rukun terpenting dalam Islam.⁵³

7. *Al-Hājah al-‘āmmah wa al-khāssah tanzilu manzilah al-ḍarūrah* (Kebutuhan umum dan khusus menempati posisi *al-ḍarūrah*)

Menurut al-Bāqillānī, *al-hājah* secara terminologi pada dasarnya sama dengan *al-ḍarūrah*.⁵⁴ *Al-Hājah* merupakan keadaan yang membutuhkan kemudahan agar tujuan dapat tercapai dengan mudah.⁵⁵ Definisi *al-hājah* yang paling komprehensif adalah definisi yang dikemukakan oleh al-Syātibī, yaitu:

وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم ترع دخل علتى المكلفين - على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة⁵⁶

Al-hājah menurut al-Syātibī ada dua macam, *al-hājah al-āmmah* dan *al-hājah al-khāssah*. *Al-Hājah al-āmmah* dalam Bahasa al-Syātibī disebut juga *al-hājah al-kuliyah* yang hukumnya selalu berlaku, meskipun keadaan mendesak yang menjadi landasan telah tiada, seperti diperbolehkannya akad *ijārah*. Sementara *al-hājah al-khāssah* disebut juga dengan *rukhsah*, yaitu dispensasi atau keringanan yang hanya berlaku untuk perorangan dalam kondisi dan waktu tertentu saja.

Kaidah ini menunjukkan bahwa pengecualian untuk melakukan suatu yang terlarang tidak hanya terbatas pada suatu yang *al-ḍarūrah* semata, akan tetapi juga berlaku pada suatu yang menjadi kebutuhan mendesak.⁵⁷ Baik kebutuhan tersebut bersifat khusus menyangkut sekelompok masyarakat, adapun kebutuhan umum yang berlaku bagi seluruh masyarakat. Kaidah ini tidak hanya melegitimasi melakukan suatu yang dilarang, tetapi juga berkonsekuensi pada diperbolehkannya meninggalkan yang wajib saat ada *al-hājah* yang mendesak.

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 (*mutagayyir*) yang

⁵³ Andiko, *Ilmu Qawa'id Fiqhiyyah*, h. 130.

⁵⁴ Muḥammad bin al-Ṭayyib bin Muḥammad bin Ja'far bin al-Qāsim Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, (Bairūt: al-Maktabah al-Syarqiyah, 1957), h. 27.

⁵⁵ Al-Zarqā, *Syarh Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*, h. 209.

⁵⁶ Abū Ishāq bin Ibrāhīm Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), h. 220.

⁵⁷ Izzāt Ubaid Al-Di'ās, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah m'a Syarh Al-Mūjaz* (Bairūt: Dār al-Tarmizī, 1989), h. 45.

harus mengikuti pada kemasalahatan yang bersifat statis, sekalipun berada pada hal-hal yang semula diharamkan melalui teks-teks transendental.⁵⁸

Kedua lafal ini berbeda, dan perbedaan ini berimplikasi pada konsekuensi hukumnya. Setidaknya ada beberapa perbedaan antara *al-ḍarūrah* dan *al-ḥājah*, yaitu:⁵⁹

- a. *Al-Ḍarūrah* lebih mendesak dari *al-ḥājah*. *Al-Ḍarūrah* memberikan ruang diperbolehkannya suatu yang dilarang dalam rangka penyelesaian masalah yang tidak mungkin dibiarkan begitu saja. Sementara *al-ḥājah* dipenuhi atau dilakukan dalam rangka mempermudah suatu urusan, dan tidak mendesak.
- b. *Al-Ḍarūrah* bisa menjadi alasan diperbolehkan suatu yang dilarang, baik menyangkut orang banyak atau hanya perseorangan. Sementara *al-ḥājah* harus berkaitan dengan orang banyak. Arti kata *al-khāṣṣah* dalam kaidah ini bukan lah perseorangan, akan tetapi kelompok masyarakat seperti suku atau bangsa tertentu.
- c. *Al-Ḍarūrah* bisa menjadi alasan diperbolehkan suatu yang dilarang, sementara *al-ḥājah* tidak, kecuali *al-ḥājah al-āmmah*;
- d. hukum yang ditetapkan karena alasan *al-ḍarūrah* hanya berlaku saat adanya *al-ḍarūrah* tersebut, ia terbatas waktu. Sementara hukum yang ditetapkan berdasarkan *al-ḥājah* tidak terbatas waktu.
- e. Setiap *al-ḍarūrah* adalah *al-ḥājah*, namun tidak setiap *al-ḥājah* adalah *al-ḍarūrah*.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam penggunaan kaidah *al-ḥājah qad tanzīlu manzilah al-ḍarūrah āmmah kānat aw khāṣṣah*:⁶⁰

- a. *Al-Ḥājah* harus benar-benar nyata dan mendesak, bukan suatu yang berdasarkan asumsi. Apabila *al-ḥājah* tersebut tidak terpenuhi, maka akan menimbulkan kesulitan atau bahkan bila dibiarkan dapat menimbulkan kerusakan.
- b. *Al-Ḥājah* jelas dan spesifik dimana tidak bisa digantikan dengan suatu yang lain.
- c. *Al-Ḥājah* merupakan suatu yang umum dan wajar, bukan suatu yang aneh dan tidak lazim;
- d. *Al-Ḥājah* bukan merupakan suatu yang dilarang karena zatnya, akan tetapi dilarang karena statusnya sebagai suatu yang menjadi perantara bagi suatu yang lain, atau dilarang karena dapat menimbulkan kerusakan.

Hendaknya adanya ketetapan hukum dispensasi karena adanya *al-ḥājah* ditetapkan berdasarkan *naṣ*, atau *ijma' amalī*, atau *qiyās*, atau secara nyata benar-benar mendatangkan kemaslahatan.

Satu temuan menarik yang barangkali sering luput dicermati lebih mendalam adalah perubahan hukum yang semula haram menjadi mubah sebagai bentuk respons terhadap perubahan dan kemendesakan kondisi. Tampaknya,

⁵⁸ Moch Nurcholis, "Fikih Maqāṣid Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca," *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 32 (2021): 322. <https://doi.org/https://doi.org/10.33367/tribakti.v32i2.1741.315-32>.

⁵⁹ Abd al-Rahmān bin Nāṣir Al-Sa'dī, *Qā'idah Al-Ḥājah Tunazzilu Manzilah Al-Ḍarūrah Wa Taṭbīqatuhā Fī Al-Fiqh Al-Aqalliyāt Al-Muslimah*, (Riyāḍ: t.t.), h. 49.

⁶⁰ Al-Sa'dī, *Qā'idah Al-Ḥājah Tunazzilu Manzilah Al-Ḍarūrah Wa Taṭbīqatuhā Fī Al-Fiqh Al-Aqalliyāt Al-Muslimah*, h. 46-48.

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

Analisis Fatwa MUI Tentang *al-Darūrah* dalam Penggunaan Vaksin Astrazeneca

Fatwa dalam bahasa arab sering disebut dengan *al-futyā* atau *al-Iftā'*. Secara etimologi fatwa berarti petuah ataupun nasehat, sedangkan secara terminologi fatwa berarti penjelasan atau jawaban hukum syarak tentang suatu permasalahan yang mana jawaban tersebut bersifat wajib diikuti maupun tidak, Fatwa yang diberikan pada seorang *mustaftī* (peminta fatwa) harus berdasarkan Al-Qur'an, hadis, ijmak, kiyas maupun dalil-dalil syarak.⁶¹

Kebolehan pemberian vaksin covid-19 produk AstraZeneca di Indonesia menuai banyak pro dan kontra di kalangan masyarakat.⁶² Menanggapi masalah ini, MUI memberikan keputusan bahwa vaksin covid-19 produk AstraZeneca yang digunakan di Indonesia hukumnya haram, karena dalam proses produksinya memanfaatkan bahan yang berasal dari babi, akan tetapi dibolehkan karena kondisi keterpaksaan (*al-darūrah*). Keputusan ini tertuang dalam fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.

Segala hujjah dan argumen darurat menjadi penting dibicarakan di sini, karena galibnya alasan darurat kerap dijadikan sebagai argumen akhir pembolehan hukum demi dalih (kemudahan) dalam mencapai kemaslahatan, sungguhpun harus melabrak ketentuan umum larangan yang tersebut secara eksplisit di dalam nas, baik Al-Qur'an maupun hadis. Alasan darurat pula yang dipakai MUI dalam fatwanya ketika menjelaskan kebolehan hukum penggunaan vaksin Covid-19 AstraZeneca, sekalipun dalam proses pembuatannya yang menggunakan bahan haram, karena mengandung tripsin babi, namun dibolehkan dengan pertimbangan darurat dan sejumlah alasan pertimbangan lainnya.

Untuk menganalisis Fatwa MUI tersebut menggunakan konsep *al-darūrah*, terlebih dahulu kita harus mengetahui apakah kebutuhan untuk vaksinasi yang bertujuan untuk mencegah penyakit-penyakit yang tidak diinginkan dapat dianggap sebagai kebutuhan *al-darūrah* atau tidak?. Sehingga jika dikategorikan *al-darūrah*, maka hukumnya diperbolehkan menggunakan vaksin Covid-19 produk AstraZeneca, yang sebagian bahannya berasal dari babi. Dari konsep *al-darūrah*,

⁶¹ Al Fakhri Zakirman, "Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia," *Jurnal Al-Hikmah (Dakwah)* 10, no. 2 (2016): 160–61.

⁶² Fitria Ni'matul Maula, "Implementasi Maqāsid Asy-Syari'ah Pada Fatwa Majelis Ulama Indonesia Di Era Covid-19 (Studi Fatwa Tentang Ibadah Dan Kesehatan)" (Universitas Islam Indonesia, 2021), h. 66.

fatwa MUI penggunaan vaksin Covid-19 produk AstraZeneca dengan alasan kebutuhan mendesak (*al-hājah al-syar'iyah*) yang menempati posisi *al-darūrah al-Syar'iyah*, dapat dikategorikan *al-darūrah* untuk pengobatan, vaksin Covid-19 produk AstraZeneca itu juga sesuai dengan *dawābiṭ al-darūrah* yaitu:

Pertama, *Al-Darūrah* benar-benar terjadi seketika, tidak menunggu adanya *al-darūrah* secara disengaja.

Kedua, tidak ada solusi lain kecuali menerjang larangan.

Ketiga, berdasarkan keterangan ahli yang dapat dipercaya bahwa tidak ada obat selain yang diharamkan.

Penjelasan Kepala Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) RI dalam rapat Komisi Fatwa pada Senin 8 Maret 2021 yang pada intinya menyampaikan bahwa BPOM telah melakukan proses evaluasi keamanan AstraZeneca dan menyatakan Vaksin Covid-19 produksi AstraZeneca telah memenuhi standar keamanan, karenanya BPOM telah memberikan persetujuan penggunaan dan pada masa darurat atau Emergency Use Authorization (EUA) pada 22 Februari 2021 dan BPOM memberikan jaminan keamanan (*safety*), mutu (*quality*), serta kemanjuran (*efficacy*) vaksin Covid-19 produksi AstraZeneca yang menjadi salah satu indikator bahwa vaksin tersebut memenuhi kualifikasi tayib.

Penjelasan-penjelasan di atas yang bersumber dari Kementerian Kesehatan, BPOM RI, PT. Biofarma, dan ITAGI sudah bisa dinilai memenuhi syarat kredibilitas dan kompetensi dalam memberikan penjelasan terkait urgensi serta signifikansi vaksinasi Covid-19 di Indonesia demi mewujudkan kesehatan warga Indonesia, sehingga dapat dipastikan bahwa kebutuhan akan penggunaan vaksin Covid-19 produksi AstraZeneca untuk imunisasi ini sudah memenuhi kriteria *al-darūrah al-Syar'iyah*, juga mempertimbangkan bahaya yang akan timbul jika tidak dilakukan vaksinasi, mengingat belum mencukupi vaksin yang suci dan halal. Serta belum ditemukan alternative cara lain yang efektif untuk melakukan pencegahan penyakit Covid-19.

Pada penjelasan di atas telah dijelaskan terkait beberapa hal yang membuat suatu keadaan menempati posisi *al-darūrah*. Namun pertanyaannya apakah aspek-aspek kebolehan penggunaan vaksin AstraZeneca dikarenakan kondisi *al-darūrah* sudah sesuai dengan apa yang dijelaskan oleh para ulama ahli fikih?

Berdasarkan data terbaru yang dihimpun pemerintah pada Minggu (26/5/2021), terdapat 5.034 kasus baru Covid-19 dalam 24 jam terakhir. Penambahan itu menyebabkan total kasus Covid-19 di Indonesia kini mencapai 1.791.221 orang, terhitung sejak diumumkannya pasien pertama pada 2 Maret 2020.⁶³ Data juga menyebutkan bahwa rata-rata korban meninggal adalah 210 orang perhari. Berdasarkan data tersebut maka tepat jika dikatakan bahwa kondisi pandemi Covid-19 ini merupakan kondisi *al-darūrah*. Jika kita menilik ulang pada

⁶³“ <https://Nasional.Kompas.Com/Read/2021/05/26/17002921/Update-26-Mei-Tambah-5034-Totalkasus-Covid-19-Di-Indonesia-1791221>,” n.d., <https://nasional.kompas.com/read/2021/05/26/17002921/update-26-mei-tambah-5034-totalkasus-covid-19-di-indonesia-1791221>.

pembahasan sebelumnya, yaitu pendapat al-Zuhailī terkait macam-macam kondisi *al-darūrah*, maka kondisi ini memenuhi beberapa kriteria *al-darūrah*, yaitu:

1. Darurat makanan dan kesehatan. Penggunaan vaksin haram AstraZeneca yang mengandung unsur babi ini dapat dikategorikan ke dalam penggunaan secara *al-darūrah* karena memiliki tujuan untuk penyembuhan dan pencegahan tersebar luasnya bencana pandemi.
2. *Al-'Ushr wa 'umūm al-Balwā* (sulitnya menghindari bencana yang merata). Meratanya bencana Covid-19 ini sulit untuk dihindari jika tidak diatasi dengan vaksinasi. Kekhawatiran semakin tersebarinya vaksin ini menjadikan Vaksin AstraZeneca dibolehkan dalam penggunaannya.
3. *Al-Maraḍ* (penyakit), di mana jelas bahwa virus covid-19 ini mampu menyebabkan penyakit yang levelnya mematikan, sehingga pengonsumsi/penggunaan vaksin ini diperbolehkan.

Bahasan fikih *darūrī* (darurat) merupakan bagian penting dalam kaitannya dengan studi fatwa, sebab dalam penetapan suatu hukum fatwa tidaklah dihasilkan dari ruang vakum, melainkan melalui dialektika antara pemahaman dalil nas (*fahm al-naṣ*) serta pemahaman akan kondisi realita yang dihadapi (*fiqh al-wāqi'*). Karenanya, fatwa yang dihasilkan mestilah cenderung dinamis dan fleksibel, karena juga mesti merespon situasi yang dalam kondisi tertentu dapat dikecualikan dari hukum umum. Di sinilah fikih *darūrī* memainkan peranannya, selain terdapat bab kelonggaran dan kemudahan (*rukhsah*) dalam agama, namun juga mesti memperhatikan batasan dan karakteristiknya tersendiri, sehingga suatu keadaan dapat diklasifikasikan sebagai darurat.

Berdasarkan penjelasan di atas maka keputusan DSN-MUI membolehkan penggunaan vaksin AstraZeneca ini sudah tepat secara syariat, dalam situasi pandemi semacam ini, ikhtiar untuk melindungi jiwa (*ḥifz al-naḥs*) merupakan prioritas. Jika kemaslahatan harusnya bertumpu pada *maqāṣid al-Syarī'ah*, maka *ḥifz al-naḥs* merupakan hal utama yang tidak boleh diabaikan.

KESIMPULAN

Al-Darūrah mempunyai banyak definisi yang telah dikemukakan oleh para pakar hukum Islam, tetapi definisi-definisi tersebut hampir sama maknanya. Di antaranya bahwa *al-darūrah* adalah ketakutan seseorang pada bahaya yang mengancam nyawanya atau sebagian anggota badannya karena ia tidak makan. Ada juga yang mengatakan bahwa *al-darūrah* ialah sampainya seseorang pada sebuah batas dimana kalau ia tidak mengonsumsi sesuatu yang dilarang maka ia akan binasa atau mendekati kebinasaan. Definisi yang dikemukakan Wahbah al-Zuhailī mencakup semua jenis kemudaratan, yaitu kemudaratan yang berkaitan dengan makanan dan pengobatan, melakukan suatu perbuatan di bawah tekanan atau paksaan, mempertahankan jiwa atau harta dan sebagainya.

Al-darūrah yang dimaksud dalam penggunaan vaksin AstraZeneca adalah ada kondisi kebutuhan yang mendesak (*al-ḥājah al-syar'īyah*) yang menempati kondisi *al-darūrah*, dimana ada keterangan dari para ahli yang berkompeten dan terpercaya tentang adanya bahaya (resiko fatal) jika tidak segera dilakukan

vaksinasi Covid-19. Hal ini sejalan dengan kaidah fikih “*al-ḥājah al-‘āmmah wa al-khāssah tanzīlu manzilah al-ḍarūrah*”, maksudnya kebutuhan umum dan khusus menempati posisi *al-ḍarūrah*, dan terkait tripsin babi dalam kandungan vaksin AstraZeneca, para ulama telah menjelaskan bahwa dalam pengobatan boleh menggunakan bahan najis/haram selama tidak ada bahan suci dan halal yang dapat menggantikannya, sesuai dengan kaidah fikih yang menjelaskan bahwa dalam keadaan *al-ḍarūrah* boleh menggunakan yang haram, kemudian kaidah selanjutnya mengatakan penggunaan yang haram dalam kondisi *al-ḍarūrah* sesuai dengan kadarnya.

Fatwa MUI tentang penggunaan vaksin Covid-19 produk AstraZeneca dengan alasan kebutuhan mendesak yang menempati posisi *al-ḍarūrah*, dapat dikategorikan *al-ḍarūrah* untuk pengobatan, dimana vaksin Covid-19 produk AstraZeneca tersebut telah sesuai dengan *ḍawābiṭ al-ḍarūrah* yaitu: pertama, *al-ḍarūrah* benar-benar terjadi seketika, tidak menunggu adanya *al-ḍarūrah* secara disengaja; kedua, tidak ada solusi lain kecuali melanggar larangan; dan ketiga, berdasarkan keterangan ahli yang dapat dipercaya bahwa tidak ada obat selain yang diharamkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abubakar, Al Yasa'. *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqih*. Banda Aceh: Bandar Pusblishing, 2012.
- Al-Anṣārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad. “Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān,” Cet. II. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1936.
- Al-Bāqillānī, Muḥammad bin al-Ṭayyib bin Muḥammad bin Ja'far bin al-Qāsim. *Al-Tamhīd*. Bairūt: al-Maktabah al-Syarqiyah, 1957.
- Al-Bayānūnī, Muḥammad Abū al-Fath. *Fiqh Al-Ḍarūrah, Terj. Abdul Majid, Fikih Darurat: Pegangan Ilmiah Menjawab Persoalan Khilafiah*. Cet. I. Jakarta Selatan: Tuross, 2018.
- Al-Di'ās, Izzāt Ubaid. *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah m'a Syarḥ Al-Mūjaz*. Bairūt: Dār al-Tarmizī, 1989.
- Al-Ḥanafī, Aḥmad bin 'Alī Abū Bakar al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ. “Aḥkām Al-Qur'ān.” Bairūt: al-Maktabah al-Syāmilah, 1405.
- Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad. “Al-Ta'rīfāt.” Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2002.
- Al-Qurtubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr. “Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān.” al-Maktabah al-Syāmilah, n.d.
- Al-Qusyairī, Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bairūt: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, n.d.
- Al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir. *Qā'idah Al-Ḥājah Tunazzilu Manzilah Al-Ḍarūrah Wa Taṭbīqatuhā Fī Al-Fiqh Al-Aqalliyāt Al-Muslimah*. Riyāḍ, n.d.
- . *Taisīr Al-Karīm Al-Raḥmān Fī Tafṣīr Kalām Al-Mannān*. Cet. I. Muassasah al-Risālah, 2000.
- al-Sijistānī, Abū Dāud Sulaimān bin al-Asy'ab bin Ishāq. *Sunan Abī Dāud*. Bairūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d.

- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn 'Abd al-Rahmān. *Al-Asybah Wa Al-Nazā'ir*. Cet. I. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Syāṭibī, Abū Ishāq bin Ibrāhīm. "Al-Muwāfaqāt." Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Syaukānī, Muḥammad bin 'Ali bin Muḥammad bin 'Abdillah. "Nail Al-Auṭār," Cet. I. Miṣr: Dār al-Ḥadīṣ, 1993.
- Al-Zarqā, Aḥmad bin Muḥammad. *Syarh Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*. Cet. II. Dimasyq: Dār al-Qalam, 1989.
- Al-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām*. Dimasyq: al-Jāmi'ah Dimasyq, 1961.
- Al-Zīnī, Maḥmūd Muḥammad 'Abdul 'Azīz. *Al-Ḍarūrah Fī Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah Wa Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*. Al-Iskandariyyah: Muassasah al-Šaqāfah al-Jāmi'iyyah, 1993.
- Al-Zuhailī, Muhammad Muṣṭafā. "Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah Wa Taṭbīqātuhā 'Alā Al-Mazāhib Al-Arba'ah," Cet. I. Damasyq: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Nazariyyah Al-Ḍarūrah Al-Syar'iyyah Muqāranah Ma'a Al-Qānūn Al-Waḍ'ī*. Cet. IV. Bairūt: Muassah al-Risālah, 1985.
- Andiko, Toha. *Ilmu Qawa'id Fiqhiyyah*. Cet. I. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011.
- Arjanto. "Epidemiolog Sebut Herd Immunity Tercapai Jika Efikasi Vaksin 80 Persen Ke Atas"; Imam Agus Faizal Dan Nur Ariska Nugrahani, "Herd Immunity and COVID-19 in Indonesia." *Jurnal Teknologi Laboratorium* 9, no. 1 (2020): 21–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.29238/teknolabjournal.v9i1.219>.
- Azzām, Muhammad. *Qawā'id Al-Fiqh Al-Islāmī*. Al-Qāhirah: al-Risālah al-Dauliyyah, 1999.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Bukit Pemulang Indah: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk ASTRAZENECA," 2021. <https://mui.or.id/produk/fatwa/29883/fatwa-mui-hukum-penggunaan-vaksin-covid-19-produk-AstraZeneca/>.
- Gālib, Labīb Najīb 'Abdullah. *Al-Jawāhir Al-'Adaniyyah Syarḥ Al-Durrah Al-Qadīmiyyah Nazm Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*. Edited by Cet. I. Al-Qāhirah: Dār al-Šālih, 2019.
- Gani, Abdul. "Konsep Al-Ḍarūrah Dalam Kitab Nazariyyah Al-Ḍarūrah Al-Syar'iyyah (Analisis Perbandingan Antara Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili Dengan Fuqahā)." UIN Alauddin Makassar, 2012.
- Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad bin. "Musnad Al-Imām Aḥmad," Cet. I. Muassah al-Risālah, 2001.
- Hannan, Abd. "Kemaslahatan Sosial Vaksin Sebagai Instrumen Medis Penanggulangan Covid-19 Dalam Perspektif Islam." *Asy-Syari'ah : Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 (2022): 1–24. <https://doi.org/10.55210/assyariah.v8i1.667>.
- "[https://Nasional.Kompas.Com/Read/2021/05/26/17002921/Update-26-Mei-Tambah-5034-Totalkasus-Covid-19-Di-Indonesia-1791221,](https://Nasional.Kompas.Com/Read/2021/05/26/17002921/Update-26-Mei-Tambah-5034-Totalkasus-Covid-19-Di-Indonesia-1791221)" n.d.

<https://nasional.kompas.com/read/2021/05/26/17002921/update-26-mei-tambah-5034-totalkasus-covid-19-di-indonesia-1791221>.

- Idris, Muhammad Nirwan, and Kurnaemi Anita. "Analisis Implementasi Kaidah Fikih Lā Ḍarar Wa Lā Ḍirār Dalam Kedokteran Modern Pada Kasus Tindakan Operasi." *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam* 6, no. 1 (2020): 50–76. <https://doi.org/ISSN : 2685-7537> (online); 2338-5251 (Printed).
- Jauhari, Wildan. *Kaidah Fiqhiyah Dharar Itu Dihilangkan*. Cet. I. Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Kementrian Agama R.I. *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. Bandung: Cordoba, 2020.
- Khatimah, Husnul. "Darurat Dan Realisasinya." *Jurnal Lisan Al-Hal* 6 (2014).
- Latief, Husni Mubarrak A. "Darurat Vaksin, Fatwa Mui Dan Tinjauan Fikih Daruri (Studi Kasus Fatwa Vaksin Covid-19 Di Indonesia)." *Istinbâth* 20, no. 2 (2021): 241–61. <https://doi.org/ISSN 1829-6505 E- ISSN 26549042>.
- Maula, Fitria Ni'matul. "Implementasi Maqāsid Asy-Syarī'ah Pada Fatwa Majelis Ulama Indonesia Di Era Covid-19 (Studi Fatwa Tentang Ibadah Dan Kesehatan)." Universitas Islam Indonesia, 2021.
- 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 (2018). <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/maghza.v3i2.2128>.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Nurcholis, Moch. "Fikih Maqāsid Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 32 (2021): 315–32. <https://doi.org/https://doi.org/10.33367/tribakti.v32i2.1741>.
- Nurdin, Sri Kurniawaty Fazriyani, and Dewi Indriani. "Implementasi Kaidah Al-Ḍarūrāt Tubīḥu Al-Maḥzūrāt Pada Tindakan Persalinan Operasi Caesar." *NUKHBATUL 'ULUM: Jurnal Bidang Kajian Islam*, 2021. <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v7i1.320>.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd bin 'Alī. "Tafsīr Al-Manār." Al-Qāhirah: al-Hai'ah al-Miṣriyyah, 1990.
- Suprayogo, Imam dan Tobrani. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Cet. II. Bandung: Remaja Rosdayakarya, 2003.
- Zakariyyah, Abū al-Ḥusain bin Aḥmad ibn Fāris bin. "Maqāyīs Al-Lughah." *Ittiḥād al-Kitāb al-'Arabī*, 2002.
- Zakirman, Al Fakhri. "Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia." *Jurnal Al-Hikmah (Dakwah)* 10, no. 2 (2016): 160–61.