

**HUKUM SHALAT JUMAT SECARA VIRTUAL
SELAMA PANDEMI COVID 19**
(Studi Komparatif Antara Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan
Lembaga *Public Virtue Research Institute*
dari Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*)

SKRIPSI



Diajukan Oleh:

SALAMUDDIN

NIM. 170103042

Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum
Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum

**FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY
BANDA ACEH
2021 M/1443 H**

**HUKUM SHALAT JUMAT SECARA
VIRTUAL SELAMA PANDEMI COVID 19**
(Studi Komparatif Antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan
Lembaga *Public Virtue Research Institute* dari
Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*)

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Syari'ah dan Hukum (UIN) Ar-Raniry
Darussalam Banda Aceh Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana (S-1) Dalam Ilmu Perbandingan Mazhab

Oleh:

SALAMUDDIN

Mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum
Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum
NIM: 170103042

Disetujui untuk Diuji/Dimunaqasyahkan oleh:

Pembimbing I,



Dr. Nurdin Bakry, M.Ag
NIP. 195706061992031002

Pembimbing II,



Dr. Badrul Munir, Lc. MA
NIDN. 21251277

**HUKUM SHALAT JUMAT SECARA VIRTUAL
SELAMA PANDEMI COVID 19
(Studi Komparatif Antara Majelis Ulama Indonesia (MUI)
dan Lembaga *Public Virtue Research Institute* dari
Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*)**

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Panitia Munaqasyah Skripsi
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry dan Dinyatakan Lulus
Serta Diterima Sebagai Salah Satu Beban Studi Program
Sarjana (S-1) Dalam Ilmu Perbandingan Mazhab

Pada Hari/Tanggal:

Senin, 27 Desember 2021 M
23 Jumadil Awal 1443 H

Di Darussalam, Banda Aceh
Panitia Ujian Munaqasyah Skripsi:

Ketua,



Dr. Nurdin Bakry, M.Ag
NIP. 195706061992031002

Sekretaris,



Dr. Badrul Munir. Lc., M.A
NIDN. 2125127701

Penguji I,



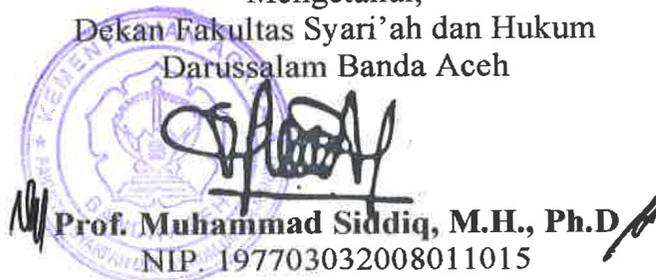
Dr. Irwansyah, S.Ag, MH, M.Ag
NIP. 197611132014111001

Penguji II,



Saifullah, Lc, MA.Ph.D
NIP.197612122009121002

Mengetahui,
Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum
Darussalam Banda Aceh



Prof. Muhammad Siddiq, M.H., Ph.D
NIP. 197703032008011015



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY Banda Aceh
FAKULTAS SYARI'AH DAN HUKUM**

Jl. Syeikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
Telp. 0651-7557442 Email :fsh@ar-raniry.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN KARYA ILMIAH

Yang bertandatangan di bawah ini

Nama : Salamuddin
NIM : 170103042
Program Studi : Perbandingan Mazhab dan Hukum
Fakultas : Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry

Dengan ini menyatakan bahwa dalam penulisan skripsi ini, saya :

- 1. Tidak menggunakan ide orang lain tanpa mampu mengembangkan dan mempertanggung jawabkan.*
- 2. Tidak melakukan plagiasi terhadap naskah atau karya orang lain.*
- 3. Tidak menggunakan karya orang lain tanpa menyebutkan sumber asli atau tanpa izin pemilik karya.*
- 4. Tidak melakukan manipulasi dan pemalsuan data.*
- 5. Mengerjakan sendiri karya ini dan mampu bertanggung jawab atas karya ini.*

Bila kemudian hari ada tuntutan dari pihak lain atas karya saya, dan telah melalui pembuktian yang dapat dipertanggungjawabkan dan ternyata memang ditemukan bukti bahwa saya telah melanggar pernyataan ini, maka saya siap untuk dicabut gelar akademik saya atau diberikan sanksi lain berdasarkan aturan yang berlaku di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Banda Aceh, 27 Desember 2021
Yang menyatakan,




Salamuddin
NIM. 170103042

ABSTRAK

Nama : Salamuddin
NIM : 121310071
Fakultas/Prodi : Syariah dan Hukum/ Perbandingan Mazhab dan Hukum
Judul : Hukum Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual Selama Pandemi Covid 19 (Studi Komparatif Antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute* dari Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*)
Tebal Skripsi : 86 Halaman Pembimbing I : Dr. Nurdin, M.Ag
Pembimbing II : Dr. Badrul Munir, Lc, MA
Kata Kunci : Shalat Jumat Secara Virtual, Pandemi Covid 19, *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Selain memberi dampak terhadap ekonomi, sosial, budaya, dan politik, *corona virus disease* (Covid-19) juga berdampak pada pelaksanaan ritual ibadah dalam agama Islam, terutama pada pelaksanaan shalat Jumat. Menariknya, pelaksanaan shalat Jumat juga dilakukan secara virtual dan telah menjadi alternatif oleh sebagian komunitas masyarakat baik di dalam maupun luar negeri. Fenomena ini patut untuk dicermati, khususnya dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Pertanyaan penelitian dalam skripsi ini adalah bagaimana argumentasi hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan lembaga *Public Virtue Research Institute*. dalam menetapkan hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19? Dan bagaimana perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* tentang shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19? Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*) dan pendekatan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Adapun argumentasi MUI dalam menetapkan hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19 adalah tidak sah. Dalam hal seseorang ada udzur *syar'i* yang tidak memungkinkan melaksanakan shalat Jumat, maka kewajiban shalat Jumat menjadi gugur dan wajib melaksanakan shalat Zhuhur. Sedangkan lembaga *Public Virtue Research Institute* menyatakan sah jika adanya kesamaan waktu dan terkoneksi dalam jaringan selama shalat Jumat berlangsung. Penulis cenderung kepada pendapat MUI, karena syariat Islam telah memberikan *rukhsah* bagi setiap muslim yang wajib atasnya salat Jumat untuk menggantinya dengan shalat Zuhur ketika terdapat hal yang menghalanginya. Menjaga ibadah shalat sesuai dengan sunah Nabi Muhammad saw. menjadi bagian dari *hifzu al-dīn* (menjaga agama) dan *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa) karena dalam kondisi penyebaran COVID-19 tidak terkendali yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat jumat, hingga keadaan kembali normal. Dari paparan di atas disimpulkan bahwa shalat Jumat secara virtual baiknya tidak dilakukan dan lebih baik menggantinya dengan shalat zhuhur sebagai ganti dari shalat Jumat.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah swt. Sang Pencipta. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw. Beserta para sahabat, keluarga, dan para pengikutnya yang senantiasa setia kepada ajarannya hingga akhir zaman. Alhamdulillah dengan petunjuk dan rahmat-Nya, penulisan skripsi ini telah dapat terselesaikan untuk memenuhi salah satu tugas dan persyaratan untuk menyelesaikan pendidikan pada jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh. Skripsi ini berjudul "Hukum Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual Selama Pandemi Covid 19 (Studi Komparatif Antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute* dari Perspektif *Maqāsid al-Syari'ah*)". Penulisan skripsi ini tidak terlepas dari bimbingan, arahan, dukungan dan doa dari berbagai pihak terutama kepada orang tua dan keluarga yang selalu menemani dan memotivasi penulis dalam menyelesaikan studi sruata satu. Ungkapan terima kasih penulis hanturkan kepada:

1. Kedua Orang Tua Penulis; Zakaria dan Mutia.
2. Bapak Prof. Dr. H. Warul Walidin AK, MA; Rektor UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
3. Bapak Prof. Dr. Muhammad Siddiq, M.H., Ph.D; Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
4. Bapak Dr. Husni Mubarrak, Lc., M.A.; Ketua Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
5. Bapak Dr. Nurdin, M. Ag dan Dr. Badrul Munir, Lc, MA; Dosen pembimbing.
6. Seluruh Dosen, Staf, dan karyawan Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

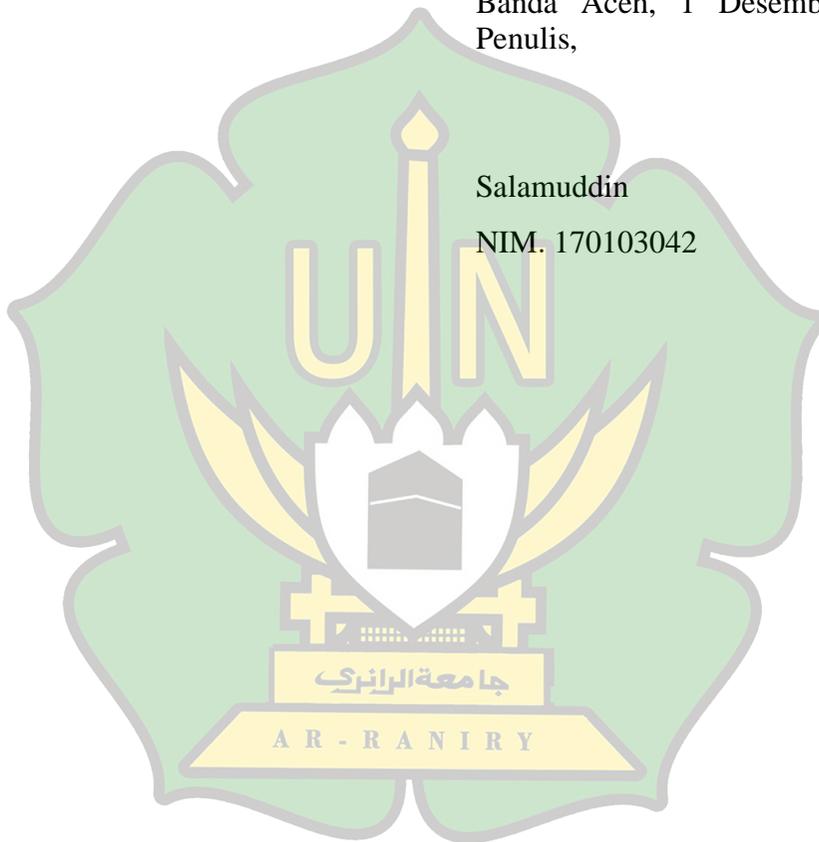
Penelitian dibidang Perbandingan Mazhab dan Hukum merupakan kegiatan

mulia yang harus dilakukan secara kontinu, karena banyak hikmah yang bisa didapatkan dari disiplin ilmu ini.

Penelitian skripsi ini masih jauh dari kata sempurna dan Penulis senantiasa belajar untuk memperbaikinya. Ide dan kritik konstruktif sangat penulis apresiasi untuk kesempurnaan skripsi ini. Kepada Allah swt. juga kita memohon taufik dan hidayah-Nya.

Banda Aceh, 1 Desember 2021.
Penulis,

Salamuddin
NIM. 170103042



PEDOMAN TRANSLITERASI
(SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987)

Pedoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan skripsi ini ialah pedoman transliterasi yang merupakan hasil Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Di bawah ini, daftar huruf-huruf Arab, serta transliterasinya dengan huruf Latin.

1. Konsonan

Huru f Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Ja	J	Je
ح	Ĥa	Ĥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	SY	Es dan Ye
ص	Ša	Š	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍat	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ža	Ž	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof Terbalik

غ	Ga	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qa	Q	Qi
ك	Ka	K	Ka
ل	La	L	El
م	Ma	M	Em
ن	Na	N	En
و	Wa	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	,	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Sumber: SKB Menag dan Mendikbud RI No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987

Hamzah (ء) yang terletak pada awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah ataupun di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, yang terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda ataupun harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Fathah	A	A
إ	Kasrah	I	I
أ	Ḍammah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَي	Fathah dan ya	Ai	A dan I
أَوْ	Fathah dan wau	Iu	A dan U

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوَّلَ : *hauila*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
آءِى	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
يى	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
وِى	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. Ta Marbūṭah

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua bentuk, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati ataupun mendapatkan penambahan harkat sukun, transliterasinya adalah [h]. Jika pada kata yang berakhir dengan huruf *ta marbūṭah*, diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang (*al-*), serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (*h*).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ	: <i>raudāh al-atfāl</i>
الْمَدِينَةُ الْقَضَائِيَّةُ	: <i>al-madīnah al-fāḍīlah</i>
الْحِكْمَةُ	: <i>al-ḥikmah</i>

5. Syaddah (*Tasydīd*)

Syaddah atau disebut dengan kata *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan satu tanda *tasydīd* (◌̣) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*, misalnya di dalam contoh berikut:

رَبَّنَا	: <i>rabbānā</i>
نَجَّيْنَا	: <i>najjainā</i>
الْحَقُّ	: <i>al-ḥaqq</i>
الْحَجُّ	: <i>al-ḥajj</i>
نُعْمٌ	: <i>nu'ima</i>
عَدُوٌّ	: <i>'aduwwun</i>

Jika huruf *ى* memiliki *tasydīd* di akhir suatu kata, dan kemudian didahului oleh huruf berharkat kasrah (◌ِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (◌ī).

Contoh:

عَلِيٌّ	: <i>'Alī</i> (bukan <i>'Aliyy</i> atau <i>'Aly</i>)
عَرَبِيٌّ	: <i>'Arabī</i> (bukan <i>'Arabiyy</i> atau <i>'Araby</i>)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *ال* (*alif lam ma'arifah*). Pada pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa yaitu (*al-*), baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*. Kata sandang tersebut tidaklah mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang itu ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

السَّمْسُ	: <i>al-syamsu</i> (bukan <i>asy-syamsu</i>)
الزَّلْزَلَةُ	: <i>al-zalzalah</i> (bukan <i>az-zalzalah</i>)
الْفَلْسَفَةُ	: <i>al-falsafah</i>
الْبِلَادُ	: <i>al-bilādu</i>

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi

hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena di dalam tulisan Arab ia berupa *alif*.

Contohnya:

تَأْمُرُونَ	: ta'murūna
النَّوْءُ	: al-nau'
شَيْءٌ	: syai'un
أُمِرْتُ	: umirtu

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasikan adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang telah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan dalam bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis di dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Alquran dari *al-Qur'ān*, sunnah, hadis, khusus dan juga umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

في ظلال القرآن	: Fī zilāl al-Qur'ān
السنة قبل التدوين	: Al-Sunnah qabl al-tadwīn
العبارات في عموم اللفظ لا بخصوص السبب	: Al-'Ibārāt Fī 'Umūm al-Lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab

9. Lafz al-Jalālah (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasikan tanpa huruf hamzah. Contoh:

دِينُ اللَّهِ	: dīnullāh
---------------	------------

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan pada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمُ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ	: hum fī raḥmatillāh
---------------------------	----------------------

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam

transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku atau Ejaah Yang Disempurnakan (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-*), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (*Al-*). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang (*al-*), baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi‘a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fih al-Qur‘ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūs

Abū Naṣīr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl



DAFTAR ISI

PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
ABSTRAK	iv
KATA PENGANTAR	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	xiv

BAB SATU: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan Penelitian.....	6
D. Kajian Pustaka.....	6
E. Penjelasan Istilah.....	10
F. Metode Penelitian	13
1. Pendekatan Penelitian.....	13
2. Metode Jenis Penelitian.....	13
3. Sumber Data.....	14
4. Teknik Pengumpulan Data.....	14
5. Teknik Analisis Data.....	15
6. Pedoman Penulisan.....	15
G. Sistematika Pembahasan	10

BAB DUA: PELAKSANAAN SHALAT JUMAT DAN MAQĀSĪD AL-SYARĪ'AH

A. Pelaksanaan Shalat Jumat	17
1. Klasifikasi Syarat Shalat Jumat	17
2. Tata Cara Pelaksanaan Shalat Jumat	23
3. Hal-Hal yang Membatalkan Shalat Jumat	24
B. <i>Maqāṣid al-yarī'ah</i>	25
1. <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> dalam Hukum Islam.....	25
2. <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> dalam Hukum Islam dalam Menjaga Jiwa dan Kesehatan.....	30

BAB TIGA: ARGUMENTASI MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) DAN LEMBAGA PUBLIC VIRTUE RESEARCH INSTITUTE TENTANG HUKUM KEBOLEHAN SHALAT JUMAT SECARA VIRTUAL

A. Profil Singkat Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga <i>Public Virtue Research Institute</i>	36
1. Profil Singkat Majelis Ulama Indonesia (MUI).....	36
2. Profil Singkat Lembaga <i>Public Virtue Research Institute</i>	39
B. Argumentasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Hukum Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual.....	41

C. Argumentasi Lembaga <i>Public Virtue Research Institute</i> Tentang Hukum Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual.....	51
D. Analisis Perspektif <i>Maqāṣid Al-Syarī'ah</i> tentang Kebolehan	
E. Shalat Jumat Secara Virtual Selama Pandemi Covid.....	58
BAB EMPAT: PENUTUP	
4.1 Kesimpulan	66
4.2 Saran.....	67
DAFTAR PUSTAKA	68
RIWAYAT HIDUP	73



BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dampak penyakit virus corona (Covid-19) sungguh luar biasa. Selain menyerang manusia, juga menyerang banyak bidang kehidupan, termasuk ekonomi. Saat virus ini pertama kali ditemukan dan menyebar ke seluruh dunia, dampaknya belum kentara terasa. Namun, setelah virus ini dinyatakan oleh Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) pada 11 Maret 2020 sebagai pandemi global, fakta mengejutkan dari jumlah korban yang jatuh, baik yang masih berada pada level orang dalam pemantauan (ODP), pasien dalam pengawasan (PDP) dan yang dinyatakan positif terpapar dan meninggal, kemudian untuk menekan penyebarannya, pemerintah akhirnya harus mengeluarkan berbagai kebijakan.¹ Kebijakan tersebut menjadi patokan dasar bagi anggota organisasi atau juga anggota masyarakat di dalam berperilaku.²

Selain memberi dampak terhadap ekonomi, sosial, budaya, dan politik, *corona virus disease* (Covid-19) juga berdampak pada pelaksanaan ritual ibadah dalam agama Islam, terutama pada pelaksanaan shalat Jumat. Di Indonesia sendiri pelaksanaan shalat Jumat selama pandemi mengikuti fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Demi untuk menekan penyebaran virus, maka MUI menyeru umat Islam dan masjid-masjid untuk melaksanakan shalat Jumat satu kali di satu masjid pada satu kawasan dengan menerapkan *physical distancing* dengan cara peregangan saf. Jika jamaah shalat Jumat tidak dapat tertampung karena adanya penerapan *physical distancing*, maka boleh diselenggarakan shalat Jumat berbilang (*ta'addud al-jumu'ah*), dengan menyelenggarakan shalat Jumat di tempat lainnya seperti mushalla, aula,

¹ www.kompas.com, *Virus Corona Diperkirakan Muncul di Wuhan Sejak Agustus 2019*, 09 Juni 2020. Diakses melalui situs: <https://www.kompas.com/global/read/2020/06/09/201844870/virus-corona-diperkirakan-muncul-di-wuhan-sejak-agustus-2019?page=all> pada tanggal 21 September 2020.

² Eko Handoyono, *Kebijakan Publik* (Semarang: Penerbit Widha Karya, 2010), hlm, 5.

gedung pertemuan, gedung olahraga, dan stadion. Dalam hal masjid dan tempat lain masih tidak menampung jamaah shalat Jumat atau tidak ada tempat lain untuk pelaksanaan shalat Jumat, maka Sidang Komisi Fatwa MUI berbeda pendapat terhadap jamaah yang belum dapat melaksanakan shalat Jumat. Pendapat pertama, jamaah boleh menyelenggarakan shalat Jumat di masjid atau tempat lain yang telah melaksanakan shalat Jumat dengan model *shift*, dan pelaksanaan shalat Jumat dengan model shift hukumnya sah. Pendapat kedua, jamaah melaksanakan shalat zhuhur, baik secara sendiri maupun berjamaah, dan pelaksanaan shalat Jumat dengan model shift hukumnya tidak sah. Terhadap perbedaan pendapat di atas, dalam pelaksanaannya jamaah dapat memilih salah satu di antara dua pendapat dengan mempertimbangkan keadaan dan kemaslahatan di wilayah masing-masing.³

Adapun di luar negeri, pelaksanaan shalat Jumat pun beragam. Malaysia menilai pandemi virus corona masih bisa dikendalikan, sehingga tidak perlu meniadakan shalat Jumat. Namun khutbah dipersingkat dan jamaah disarankan pakai masker. Sedangkan bagi yang sakit tidak perlu ikut shalat Jumat. Lain halnya dengan pemerintah Arab Saudi yang membatasi durasi shalat Jumat, termasuk khutbah, tak lebih dari 15 menit. Ini merupakan upaya pencegahan virus Corona di Arab Saudi. Dengan pembatasan tersebut, jarak adzan dan iqamah menjadi hanya 10 menit di semua masjid di Arab Saudi. Sedangkan di Palestina membatalkan shalat Jumat Tujuh kasus virus corona di Betlehem yang membuat otoritas Palestina menutup masjid selama dua pekan. Pemerintah Palestina juga membatalkan shalat Jumat di 27 masjid di wilayah Bethlehem. Upaya ini merupakan langkah untuk menghadapi dan mencegah virus corona. Adapun Singapura meniadakan shalat Jumat. Otoritas Singapura menutup sementara 70 masjid selama lima hari, sehingga bisa dibersihkan untuk

³ Majelis Ulama Indonesia (MUI), Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 (Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2020), hlm. 11.

mencegah penyebaran wabah virus Corona atau COVID-19. Ibadah shalat Jumat juga ditiadakan. Yang terakhir adalah Iran memutuskan pembatalan shalat Jumat di puluhan kota, termasuk ibu kota Teheran. Pembatalan ini diumumkan di tengah semakin merebaknya wabah virus corona di negara tersebut. Selain Teheran, ada 21 kota lainnya yang membatalkan shalat Jumat misal Qom dan Mashhad.⁴

Pembatalan shalat Jumat ini boleh dibilang sebagai fenomena baru, mengingat dalam sejarah wabah belum ditemukan fakta sejarah sosial di mana penyebaran virus berdampak secara formal terhadap pelaksanaan ibadah. Walaupun pernah terjadi pada masa Rasulullah saw, sebabnya bukan karena wabah tetapi karena hujan deras dan banjir. Menurut Nazaruddin menganalogikan wabah dengan hujan deras dalam hal keduanya sama-sama dapat membahayakan jiwa, bahkan menurutnya, wabah itu lebih berbahaya dan mengancam jiwa daripada hujan deras.⁵

Menariknya, pelaksanaan shalat Jumat juga dilakukan secara virtual dan telah menjadi alternatif oleh sebagian komunitas masyarakat baik di dalam maupun luar negeri. Pelaksanaan shalat Jumat di beberapa daerah di wilayah Eropa seperti London. shalat Jumat dilaksanakan dari kediaman masing-masing yang dipandu oleh imam dan khatib melalui siaran radio, serta siaran langsung atau *live streaming* via akun Facebook di Finlandia menjadi alternatif di tengah upaya pencegahan virus corona melalui jaga jarak fisik dan pembatasan sosial.⁶

⁴ www. detik.com, *Gara-Gara Virus Corona, Begini Sholat Jumat di Arab dan Negara Lain*, 13 Maret 2020. Diakses melalui situs: <https://news.detik.com/berita/d-4937567/gara-gara-virus-corona-begini-sholat-jumat-di-arab-dan-negara-lain> pada tanggal 21 September 2020.

⁵ Fisher Zulkarnain, Ahmad Ali Nurdin, Nanang Gojali dan Fitri Pebriani Wahyu, "Kebijakan Fatwa MUI Meliburkan Shalat Jumat Pada masa darurat covid-19," *Discussion Paper.Pusat Perpustakaan UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, hlm. 3. Diakses 21 September 2020, <http://digilib.uinsgd.ac.id/30733/>.

⁶ www.aljazeera.com, *Praying in Time of COVID-19: How World's Largest Mosques Adapted*, 06 April 2020. Diakses melalui situs: <https://www.aljazeera.com/news/2020/04/-praying-time-covid-19-world-largest-mosques-adapted-200406112601868.html> pada tanggal 21 September 2020.

Praktik pelaksanaan shalat Jumat secara virtual di tengah pandemi juga dilakukan oleh sebagian komunitas di Indonesia sejak tanggal 29 Mei 2020 hingga saat ini, melalui aplikasi *Zoom Virtual Meeting* sebagaimana yang termaktub dalam undangan yang disebar melalui jejaring media sosial. Kegiatan ini digagas oleh lembaga *Public Virtue Research Institute* melalui panitia takmir Masjid Jami' Virtual *Hilful Fudhul*. Kegiatan ini dimaksudkan untuk memberikan kemudahan bagi umat Muslim—khususnya bagi warga Muslim DKI Jakarta dan sekitarnya yang hingga kini menerapkan PSBB (Pembatasan Sosial Berskala Besar) maupun PKM (Pembatasan Kegiatan Masyarakat). Terlebih karena Jakarta adalah wilayah dengan jumlah data pasien Covid-19 terbanyak di Tanah Air. Menurut lembaga ini, pelaksanaan shalat Jumat secara virtual dilaksanakan sudah sesuai dengan aturan syariat di masa Pandemi Covid-19 dengan dasar fatwa hukum dari para ulama.⁷

Adanya pelaksanaan shalat Jumat secara virtual tersebut direspon di Indonesia oleh MUI dengan menerbitkan Fatwa nomor 28 Tahun 2021 tentang hukum penyelenggaraan shalat Jumat secara virtual. MUI membedakan shalat Jumat menggunakan teknologi komunikasi ini menjadi dua jenis. Pertama adalah shalat Jumat virtual dan kedua adalah shalat Jumat *hybrid* (hibrida). Penyelenggaraan shalat Jumat secara Virtual adalah pelaksanaan shalat Jumat yang lokasi imam dan makmum tidak *ittihad al-makan* (dalam kesatuan tempat), tidak *ittishal* (tersambung secara fisik) dan hanya tersambung melalui jejaring virtual. Sedangkan penyelenggaraan shalat Jumat secara *hybrid* adalah pelaksanaan shalat Jumat yang imam dan makmumnya memenuhi ketentuan *ittihad al-makan* (dalam kesatuan tempat) dan *ittishal* (tersambung secara fisik), serta diikuti oleh makmum lain yang hanyatersambungsecaravirtual. Penyelenggaraan shalat Jumatsecaravirtual sebagaimana dimaksud hukumnya

⁷publicvirtue.id, *Pandangan Ulama Tentang Shalat Jumat Virtual di Masa Pandemi*, 03 Maret 2021. Diakses melalui situs: <https://publicvirtue.id/blog/2021/03/03/dalil-pelaksanaan-shalat-jumat-secara-virtual-di-masa-pandemi/> pada tanggal 13 Juli 2021.

tidak sah. Penyelenggaraan shalat Jumat secara *hybrid* sebagaimana dimaksud hukumnya adalah, bagi imam dan makmum yang *ittihad al-makan* dan *ittishal* adalah sah. Bagi makmum yang mengikuti shalat Jumat dan hanya tersambungsecaravirtual adalah tidak sah. Dalam hal seseorang ada udzur *syar'i* yang tidak memungkinkan melaksanakan shalat Jumat, maka kewajiban shalat Jumat menjadi gugur dan wajib melaksanakan shalat Zhuhur.⁸

Yang harus diingat bahwa shalat Jumat harus dilaksanakan secara berjamaah dan tidak sah kecuali dihadiri oleh minimal 40 orang yang ikut shalat dan khutbah dari awal sampai akhirnya serta tidak ada jamaah ganda atau tidak boleh ada dua shalat Jumat di satu tempat yang sama atau berdekatan.⁹

Pelaksanaan shalat Jumat secara virtual seperti yang dikemukakan di atas sesungguhnya merupakan salah satu fenomena terkini yang patut untuk dicermati, khususnya dalam perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Selain itu landasan dalil yang dikemukakan oleh MUI dan lembaga *Public Virtue Research Institute* terkait kebolehan pelaksanaan shalat Jumat secara virtual juga menarik untuk dikaji. Berangkat dari uraian di atas, masalah tersebut dikaji dengan judul: **“Hukum Shalat Jumat Secara Virtual Selama Pandemi Covid 19 (Studi Komparatif Antara Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute* dari Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*)”**.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka dapat disarikan beberapa pertanyaan penelitian dengan rumusan sebagai berikut:

1. Bagaimana argumentasi hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan lembaga *Public Virtue Research Institute*. dalam menetapkan hukum

⁸ www.detik.com, *Gara-Gara Virus Corona, Begini Sholat Jumat di Arab dan Negara Lain*, 11 Mei 2021. Diakses melalui situs: <https://news.detik.com/berita/d-5566358/fatwa-mui-salat-jumat-virtual-tidak-sah?single=1> pada tanggal 13 Juli 2021.

⁹ Ahmad Sarwat, *Hukum-hukum Terkait Ibadah Shalat Jumat*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018), hlm. 5.

kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19?

2. Bagaimana perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* tentang shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui argumentasi hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan lembaga *Public Virtue Research Institute*. dalam menetapkan hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19.
2. Untuk mengetahui perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* tentang shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19.

D. Kajian Pustaka

Guna membahas pokok masalah yang terdapat dalam rumusan masalah di atas, maka uraian literatur dapat menjadi kajian dalam pembahasan skripsi ini. Literatur yang berkaitan dengan masalah ibadah sudah pernah dikaji sebelumnya namun menurut penelusuran yang telah peneliti lakukan, masalah tentang hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual (studi komparatif antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute* dari Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*) belum pernah dikaji.

Adapun kajian yang berhubungan dengan skripsi ini adalah artikel yang ditulis oleh Fakhrizal Idris, Muhammad Yusram dan Azwar Iskandar, di dalam Jurnal *Bustanul Fuqaha* (Jurnal Bidang Hukum Islam), Volume 2, Nomor 1, April 2021, Hal. 110-129, yang berjudul shalat Jumat daring dalam perspektif hukum Islam. Kesimpulan dari artikel ini adalah shalat Jumat adalah pertama, ibadah wajib berlandaskan al-Quran, sunnah dan ijmak, yang memiliki rukun-rukun dan syarat-syarat yang wajib diperhatikan demi keabsahannya. Kedua, pelaksanaan shalat Jumat daring adalah tidak sah. Setidaknya hal ini dapat ditinjau dari dua aspek; *pertama*, aspek prinsip dasar dan tujuan diturunkannya

syariat Islam (*maqāṣid al-syarī'ah*), di mana menjaga ibadah shalat Jumat sesuai dengan sunnah Nabi Muhammad saw. menjadi bagian dari *hifzu al-dīn* (menjaga agama) sehingga tidak boleh mengubah pola ibadah shalat Jumat yang hukum asalnya dilaksanakan di dalam satu bangunan yang utuh. Syariat Islam telah memberikan *rukhsah* bagi setiap muslim yang wajib atasnya shalat Jumat untuk menggantinya dengan shalat Zhuhur ketika terdapat hal yang menghalanginya; *kedua*, aspek tinjauan fiqh Islam, di mana shalat Jumat mensyaratkan adanya jamaah shalat dan tidak sah dilakukan secara individu-individu. Menganalogikan ibadah shalat Jumat *online* dengan akad nikah *online* adalah tidak tepat karena hukum *qiyas* harus dianalogikan kepada hukum asal yang ada dalilnya secara langsung dan tidak boleh kepada produk hukum atau hasil *qiyas* lainnya.¹⁰

Penelitian di atas tidak menyinggung permasalahan sebagaimana dikaji di dalam penelitian ini. Penelitian di atas lebih menitikberatkan kepada kajian shalat Jumat daring dalam perspektif hukum Islam secara umum. Sementara dalam penelitian ini lebih menekankan kepada hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual menurut argumentasi antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan lembaga *Public Virtue Research Institute* dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*.

Selanjutnya terdapat artikel yang ditulis oleh Hudzaifah Achmad Qotadah, di dalam Jurnal Salam (Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i), Volume 7, Nomor 7, April 2020, Hal. 659-672, yang berjudul Covid-19: Tinjauan *Maqāṣid al-Syarī'ah* Terhadap Penangguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat di Tempat Ibadah (*Hifdz al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz al-Din?*). Kesimpulan dari artikel ini adalah masyarakat beragama mestilah beradaptasi terhadap segala perubahan khususnya dalam praktik-praktik keagamaan di tengah kondisi yang serba tidak pasti seperti saat ini. Selain itu, pembatasan, penangguhan, maupun larangan

¹⁰ Fakhrizal Idris, Muhammad Yusram dan Azwar Iskandar, "Shalat Jumat Daring dalam Perspektif Hukum Islam", *Jurnal Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam*, Vol. 1, No. 2 (2021). Diakses melalui: <https://journal.stiba.ac.id/index.php/bustanul/article/view/326>, pada tanggal 13 Juli 2021

pelaksanaan ibadah shalat Jumat dan shalat berjamaah di masjid tidak sama sekali bermaksud mengutamakan maupun mendahulukan *hifdz al-nafs* daripada *hifdz al-din*. Hal ini karena kebanyakan ulama *Usul al-Fiqh* dan *maqāṣid* telah menetapkan bahwa *hifdz al-din* tetap berada pada kedudukan yang tertinggi dibandingkan *dharuriyyat* lainnya. Akan tetapi, dalam kondisi seperti sekarang ini dimana wabah Covid-19 merupakan sebuah ancaman yang berbahaya bagi nyawa maupun jiwa manusia yang mana hal itu merupakan tujuan asal (*maqāṣid asliy*) terhadap *hifdz al-nafs* itu sendiri, maka, penangguhan atau larangan pelaksanaan ibadah shalat Jumat maupun berjamaah di masjid di tengah peristiwa wabah Covid-19 sudahlah tepat dan selaras berasaskan kepada penjagaan *maqāṣid syarī'ah* yaitu menjaga jiwa *hifdz al-nafs* yang bertujuan untuk mendatangkan *maslahah* dan mengelakkan *mafsadah* yang dapat menimpa manusia.¹¹

Penelitian di atas tidak menyinggung permasalahan sebagaimana dikaji di dalam penelitian ini. Penelitian di atas lebih menitikberatkan kepada kajian shalat Jumat secara virtual dan shalat berjamaah dalam tinjauan *maqāṣid al-syarī'ah* secara umum. Sementara dalam penelitian ini lebih menekankan kepada hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual menurut argumentasi antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan lembaga *Public Virtue Research Institute* dari Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

Selanjutnya terdapat artikel yang ditulis oleh Hudzaifah Achmad Qotadah dan Adang Darmawan Achmad, di dalam artikel yang disampaikan pada *The International Conference on Islam and Education* Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan Jawa Tengah, yang berjudul *Covid-19 Phenomenon on Performing Jumu'ah Prayers through Broadcast and Live Streaming: An*

¹¹ Hudzaifah Achmad Qotadah, "Covid-19: Tinjauan *Maqāṣid al-Syarī'ah* Terhadap Penangguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat Di Tempat Ibadah (*Hifdz al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz al-Din?*)", *Jurnal Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i*, Vol. 7 No. 7 (2020). Diakses melalui: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/salam/article/view/15676>, pada tanggal 13 Juli 2021.

Analysis. Kesimpulan dari artikel ini adalah shalat Jumat secara virtual masih menjadi perdebatan di kalangan cendekiawan muslim di seluruh dunia, termasuk di Indonesia. Dimana sebagian dari mereka berpendapat bahwa shalat Jumat jarak jauh secara virtual, di belakang imam jarak jauh dengan siaran langsung tidak diperbolehkan, karena menurut mazhab manapun jarak antar shaf menjadi bermil-mil panjangnya, dengan puluhan gedung dan jalan sebagai pembatas di antaranya jelas tidak sah, sehingga mereka harus menggantinya dengan empat rakaat zhuhur sebagai pengganti Jumat sebagai *rukhsah*. Di sisi lain ada yang berpendapat bahwa shalat Jumat secara virtual yang belum pernah terjadi sebelumnya ini, aspek *mashlahat* harus digunakan untuk mencegah umat Islam dari meninggalkan shalat Jumat.¹²

Penelitian di atas tidak menyinggung permasalahan sebagaimana dikaji di dalam penelitian ini. Penelitian di atas lebih menitikberatkan kepada kajian shalat Jumat virtual dalam perspektif hukum Islam secara umum. Sementara dalam penelitian ini lebih menekankan kepada hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual menurut argumentasi antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan lembaga *Public Virtue Research Institute* dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*.

E. Penjelasan Istilah

Berdasarkan judul skripsi yaitu “Hukum Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual Selama Pandemi Covid 19 (Studi Komparatif Antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute* dari Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*)”. Maka penulis akan menjelaskan istilah-istilah yang termuat di dalam judul tersebut berikut ini:

1. Shalat Jumat

Shalat menurut arti bahasa adalah doa atau doa meminta kebaikan. shalat

¹²Hudzaifah Achmad Qotadah dan Adang Darmawan Achmad, “Covid-19 Phenomenon on Performing Jumu'ah Prayers through Broadcast and Live Streaming: An Analysis”, *Conference Paper IAIN Pekalongan, Diakses 13 Juli 2021*, <https://www.researchgate.net/profile/Hudzaifah-Qotadah/publication/352815979>.

berarti semua perkataan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam.¹³ Dinamakan shalat Jumat beri karena berkumpulnya orang-orang pada hari ini. Selain itu, pada hari ini berkumpulnya kebaikan. Pada hari ini juga hari diciptakannya nabi Adam atau disebabkan bertemunya Adam dan Hawa di bumi pada hari ini. Zaman jahiliah hari Jumat disebut dengan 'arubah, yaitu jelas besar, dikatakan hari *al-Rahmah*.¹⁴

2. Virtual

Virtual secara bahasa adalah nyata. Sedangkan menurut istilah adalah tampil atau hadir dengan menggunakan perangkat lunak komputer, misalnya di internet.¹⁵ Virtual yang penulis maksud di penelitian adalah pelaksanaan shalat Jumat secara virtual.

3. Pandemi Covid 19

Pandemi adalah wabah yang berjangkit serempak di mana-mana, meliputi daerah geografi yang luas.¹⁶ *Coronavirus disease 2019* (COVID-19) 'CO' berasal dari corona, 'VI' berasal dari virus, dan 'D' berasal dari *disease* (penyakit). Sebelumnya, penyakit ini disebut dengan '2019 novel coronavirus' atau '2019-nCoV.' COVID-19 adalah virus baru yang berasal dari satu keluarga yang sama dengan *Severe Acute Respiratory Syndrome* (SARS) dan beberapa jenis flu biasa.¹⁷

4. Majelis Ulama Indonesia (MUI)

MUI atau Majelis Ulama Indonesia adalah Wadah Musyawarah para

¹³ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqih Islām wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani, 2011), jld. I, hlm. 541

¹⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqih Islām...*, jld. II, hlm. 37

¹⁵ kbbi.kemdikbud.go.id, *Pencarian Arti Kata Virtual*. Diakses melalui situs: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/virtual> pada tanggal 16 Oktober 2021.

¹⁶ 16kbbi.kemdikbud.go.id, *Pencarian Arti Kata Pandemi*. Diakses melalui situs: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/pandemi> pada tanggal 16 Oktober 2021

¹⁷ www.unicef.org, *Tanya-Jawab Seputar Coronavirus (COVID-19)*. Diakses melalui situs: https://www.unicef.org/indonesia/id/coronavirus/tanya-jawab-seputar-coronavirus?gclid=CjwKCAjw8KmLBhB8EiwAQbqNoHKgOaFoouF5R2Z3eZRoNC_QNne4xIDEXc-10h0NHRnpiRrjXcsgxoCHCYQAvD_BwE#apaitunovelcoronavirus pada tanggal 16 Oktober 2021.

Ulama, *Zu'ama*, dan Cendekiawan Muslim di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia. Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta, Indonesia.¹⁸

5. Lembaga *Public Virtue Research Institute*

Lembaga *Public Virtue Research Institute* adalah organisasi demokrasi dan aktivisme sipil yang memajukan dan berperan aktif dalam mewujudkan Indonesia yang sejahtera, adil, maju, dan beradab. Didirikan pada tahun 2012, *Public Virtue* adalah lembaga perubahan sosial yang bergerak dalam pengembangan wacana keagamaan, demokrasi alternatif, hak asasi manusia, dan kewarganegaraan.¹⁹

6. *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Secara etimologi *maqāṣid al-syarī'ah* terdiri dari dua kata yaitu *maqāṣid* dan *al-syarī'ah*. Istilah *maqāṣid* adalah bentuk jamak dari kata bahasa Arab *maqṣad*, yang menunjuk kepada tujuan, sasaran, hal yang diminati, atau tujuan akhir. Adapun dalam ilmu syariat, *maqāṣid* dapat menunjukkan beberapa makna, seperti *al-hadaf* (tujuan), *al-gharad* (sasaran), *al-mathlub* (hal yang diminati), ataupun *al-ghayah* (tujuan akhir) dari hukum Islam.²⁰ Sedangkan kata *syarī'ah* merupakan salah satu bentuk dari kata *syara'a-yasyra'u-syir'an* atau *syari'atan*. Sebuah kata kerja yang terdiri dari tiga huruf yakni *sin*, *ra'*, dan *'ain*. Menurut Ibnu Faris, kata tersebut menunjukkan arti dasar sumber atau mata air. Sedangkan menurut al-Asfahani, kata tersebut berarti *al-thariqatul wadhihah* (jalan yang jelas) sebagaimana dalam ungkapan *syara'tu lahu thariqatan* (saya menjelaskan jalan untuknya).²¹ Secara terminologis, makna *maqāṣid al-syarī'ah*

¹⁸ 18mui.or.id, *Sejarah MUI*. Diakses melalui situs: <https://mui.or.id/sejarah-mui/> pada tanggal 16 Oktober 2021.

¹⁹ publicvirtue.id, *Organization*. Diakses melalui situs: <https://publicvirtue.id/profile/profile-and-background/> pada tanggal 16 Oktober 2021

²⁰ 20Jasser Auda, *Al-Maqāṣid untuk Pemula*, Terj. Ali Abdelmon'im, (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 6.

²¹ Sahabuddin, *Ensiklopedi Al-Quran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2013), hlm. 946

menurut Al-Ṭhāhir bin `Āsyūr, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang menjadi pertimbangan *Syārī`* dalam seluruh atau sebagian besar ketentuan syariat, yang mana pertimbangan *Syārī`* tersebut tidak hanya berlaku untuk ketentuan hukum syariat tertentu secara khusus saja.²²

F. Metode Penelitian

Dalam setiap penelitian karya ilmiah, untuk lebih terarah dan rasional diperlukan suatu metode yang sesuai dengan obyek yang dikaji karena metode merupakan cara bertindak supaya kegiatan peneliti dapat terlaksana dengan baik dan sistematis.²³ Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif yaitu merupakan metode yang digunakan untuk memecah masalah aktual dengan mengumpulkan data, menyusun, mengklasifikasikan, mengkaji, menganalisis dan menginterpretasikannya.²⁴

1. Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini penulis ingin mendeskripsikan tentang kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi Covid 19 dari Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

2. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kualitatif, yaitu suatu pendekatan penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa data-data tertulis atau lisan dari orang atau perilaku yang diamati.²⁵ Penelitian ini menggunakan metode kajian kepustakaan (*library research*), dengan memanfaatkan sumber perpustakaan, baik berupa buku, catatan, maupun laporan hasil penelitian dari peneliti terdahulu untuk pengumpulan data, mencatat, membaca kemudian mengolah

²² Muhammad Atl-Ṭāhir Ibn `Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Qatar: Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyah, 2004), hlm. 51

²³ Antor Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm.10.

²⁴ Narbuko dan Ahmadi, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1997), hlm.44.

²⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Remaja Rosda Karya, 1995), hlm. 4

bahan penelitian.²⁶

3. Sumber Data

Data primer atau rujukan utama penelitian ini adalah fatwa MUI tentang pelaksanaan Jumat saat pandemi covid-19 dan artikel *Public Virtue* tentang Pandangan Ulama Tentang Shalat Jumat Virtual di Masa Pandemi. Selain itu, peneliti juga menggunakan karya lain menjadi data sekunder, seperti kitab *Bidayatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, *al-Iqnâ' bi Shihhat Shalât al-Jumu'ah fi al-Manzil Khalfa al-Midzyâ* karya Ahmad ibn al-Shiddiq al-Ghamari dan Ensiklopedi Fiqih Indonesia, karya Ahmad Sarwat. Penulis juga menggunakan buku-buku Fiqih dan ilmu Ushul Fiqih lainnya, buku umum dan Islam, jurnal, skripsi dan hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh para peneliti lain juga penulis kaji sesuai dengan penelitian yang dibahas.

4. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data-data yang akurat dalam penelitian, maka dalam penelitian ini digunakan metode pengumpulan data dokumentasi, sebuah metode penulisan yang dipergunakan untuk mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, dan sebagainya yang berkaitan dengan pelaksanaan shalat Jumat secara virtual dan perspektif *maqâsid al-syarî'ah* terhadap hal tersebut.

5. Teknik Analisis Data

Peneliti menggunakan metode komparatif. Van Dallen menyatakan bahwa penelitian komparatif adalah suatu penelitian yang ingin membandingkan dua atau tiga kejadian dengan melihat penyebab-penyebabnya. Sedangkan Aswarni Sujud menyatakan bahwa penelitian komparasi akan dapat menentukan persamaan dan perbedaan tentang benda-benda, orang-orang, tentang prosedur kerja, tentang ide-ide kritik terhadap orang, kelompok juga terhadap suatu ide atau prosedur kerja, atau membandingkan persamaan pandangan dan perubahan

²⁶ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), hlm. 16

pandangan orang, grup atau negara terhadap kasus atau terhadap orang atau juga terhadap peristiwa atau ide.²⁷

6. Pedoman Penulisan

Mengenai teknik penulisan yang digunakan dalam penulisan ini, penulis berpedoman kepada buku panduan penulisan karya ilmiah dan laporan akhir studi mahasiswa yang diterbitkan oleh Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry, Darussalam Banda Aceh Tahun 2019.

G. Sistematika Pembahasan

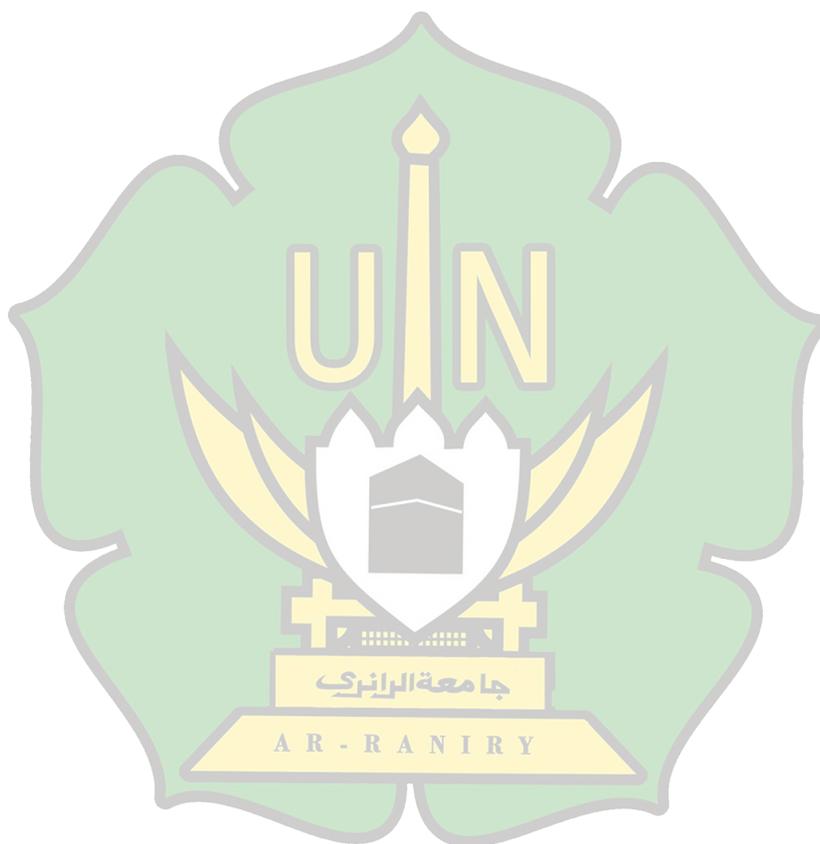
Penulisan tesis ini dibagi menjadi empat bab; bab pertama adalah pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajian pustaka, penjelasan istilah, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Bab kedua merupakan landasan teori yang berisi gambaran umum tentang pelaksanaan shalat Jumat dan *maqāṣid al-syarī'ah* yang meliputi klasifikasi syarat shalat Jumat, serta tata cara pelaksanaan dan hal-hal yang membatalkan shalat Jumat, dilanjutkan dengan *Maqāṣid al-syarī'ah* dalam hukum Islam dan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menjaga jiwa dan kesehatan.

Bab ketiga adalah argumentasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute* tentang hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual. Dalam bab ini akan dibahas beberapa item yaitu: profil Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute*, argumentasi kedua lembaga ini terhadap hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual dan analisis perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* tentang kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi Covid 19.

Bab keempat adalah penutup yang terdiri dari kesimpulan, saran dan kritik untuk memperbaiki kualitas penelitian skripsi ini. Dengan demikian, diharapkan dengan adanya sistematika ini dapat membantu pembaca, penggiat ilmu dan

²⁷ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian ...*, hlm. 236.

para akademisi dalam memperoleh dan mencari bahan bacaan yang diinginkan.



BAB DUA

PELAKSANAAN SHALAT JUMAT DAN *MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH*

A. Pelaksanaan Shalat Jumat

1. Klasifikasi Syarat Shalat Jumat

Di dalam setiap ibadah biasanya terdapat syarat sah dan syarat wajib. Syarat sah adalah syarat yang apabila ditinggalkan, maka suatu ibadah menjadi tidak sah. Sedangkan syarat wajib, adalah apabila tidak tersedia, suatu ibadah menjadi tidak wajib untuk dikerjakan. Dalam Shalat Jumat, ada tiga macam syarat. Pertama, syarat sah sekaligus juga pada saat yang sama menjadi syarat wajib. Kedua, syarat wajib saja. Ketiga, syarat sah.²⁸

a) Syarat Sah dan Wajib Shalat Jumat

Hal-hal yang termasuk syarat sah sekaligus menjadi syarat wajib antara lain:²⁹

1) Tempat

Para ulama sepakat menetapkan bahwa adanya tempat tertentu yaitu masjid untuk dilaksanakannya Shalat Jumat, menjadi syarat sah sekaligus menjadi syarat wajib. Artinya, bila kriteria tempat itu tidak memenuhi syarat sah dan syarat wajib, maka selain tidak sah dikerjakan, shalat Jumat juga menjadi tidak wajib.³⁰ Untuk masjid sendiri terdapat empat syarat yaitu berbentuk bangunan, dan bangunannya sendiri sesuai dengan adat serta kebiasaan setempat. Boleh dibangun dari buluh kayu atau sejenisnya. Hendaknya masjid menyatu dan berhubungan dengan kampung setempat, karena shalat Jumat tidak bisa dilaksanakan kecuali harus menyatu dengan kampung. Jika ada beberapa masjid maka yang sah untuk dijadikan

²⁸ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih Indonesia 1: Shalat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019), hlm. 321.

²⁹ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 321-323.

³⁰ bnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Terj. Abu Usamah Fakhtur Rokhman, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), jld. I, hlm. 337.

tempat shalat Jumat adalah masjid yang paling tua dan pertama dibangun, bukan yang lainnya. Yang dimaksud dengan masjid tua adalah masjid yang pertama kali didirikan shalat Jumat di dalamnya, meskipun pembangunannya terlambat dari masjid-masjid lainnya. Tidak disyaratkan masjid harus memiliki atap menurut pendapat yang paling jelas. Tidak pula disyaratkan masjid tersebut selamanya digunakan untuk pelaksanaan shalat Jumat atau shalat lima waktu. Dibolehkan shalat di halaman masjid, yaitu bagian luar dari bangunan masjid yang mengelilinginya untuk perluasan. Dibolehkan juga di jalan-jalan menuju masjid yang bersambung dengan rumah-rumah, pertokoan, atau tempat yang dilarang. Baik itu karena masiidnya sempit dan barisannya saling berhubungan atau pun tidak. Akan tetapi, hukumnya makruh shalat di halaman masjid dan di jalannya jika tidak dalam kondisi mendesak. Tidak boleh melaksanakan shalat Jumat di atap masjid, meskipun masjid penuh sesak oleh jamaah. Tidak boleh juga di tempat-tempat yang dilarang, seperti kamar mandi dan tempat mabuk-mabukan.³¹

2) Izin Penguasa

Izin penguasa atau kehadiran mereka, atau kehadiran perwakilan dari penguasa merupakan syarat sah dan syarat wajib shalat Jumat bagi mazhab al-Hanafiyah. Adapun ketiga mazhab yang lain, yaitu al-Malikiyah, al-Syafi'iyah dan al-Hanabilah, ketiganya sama sekali tidak mensyaratkannya urusan kehadiran atau izin dari penguasa. Alasan yang dikemukakan mazhab al-Hanafiyah tentang syarat ini bahwa praktek shalat Jumat di masa Rasulullah saw dan di masa keempat khalifahannya selalu dihadiri oleh penguasa,

³¹ Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 391

atau atas seizin penguasa.³²

3) Masuk Waktu

Syarat wajib dan syarat sah yang ketiga adalah masuknya waktu Jumat. Bila waktu sudah masuk, maka shalat Jumat hukumnya wajib dan sah untuk dikerjakan. Namun dalam hal waktu untuk mengerjakan shalat Jumat, ada perbedaan pendapat. Pertama, Jumhur ulama yaitu mazhab al-Hanafiyah, al-Malikiyah dan al-Syafi'iyah menyebutkan bahwa syarat wajib dan syarat sah shalat Jumat hanya berlaku manakala waktu shalat Zhuhur sudah masuk hingga habisnya waktu shalat Zhuhur, yaitu dengan masuknya waktu shalat Ashar. Kedua, Mazhab al-Hanabilah, berbeda pendapat dengan ketiga mazhab lainnya dalam hal ini. Mazhab ini berpendapat bahwa kewajiban untuk mengerjakan shalat Jumat sudah berlaku sejak pagi, yaitu sejak selesai shalat Idul Fitri atau Idul Adha. Namun demikian, dalam pandangan mazhab al-Hanabilah ini tetap saja yang lebih utama adalah mengerjakan shalat Jumat setelah *zawal*, sebagaimana pendapat jumhur ulama.³³

b) Syarat Wajib Jumat

Pendapat jumhur ulama menyatakan bahwa hukum shalat Jumat adalah wajib *'ain* (individual) karena shalat Jumat adalah sebagai pengganti kewajiban shalat Zhuhur, dan berdasarkan firman Allah swt, Sebagian ulama berpendapat bahwa hukum shalat Jumat adalah *fardhu kifayah*. Sementara riwayat yang menyebutkan bahwa hukum shalat Jumat adalah sunah bersumber dari riwayat yang *syadz* Imam Malik. Shalat Jumat itu wajib bagi orang yang telah memenuhi syarat-syarat wajibnya shalat di samping memenuhi empat syarat lain, dua di antaranya disepakati oleh para ulama dan dua syarat yang lain masih

³² Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 321-323

³³ Ibnu Rusyd, *Bidayatul ...*, hlm. 334

menjadi perdebatan di kalangan para ulama.³⁴

Dua syarat yang disepakati adalah keberadaannya sebagai lelaki dan sehat, karena itu shalat Jumat tidak wajib atas wanita dan orang yang sakit, tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini, hanya saja apabila wanita dan orang sakit ikut mengahdirinya maka termasuk dalam golongan ahli Jumat. Sedangkan dua syarat yang masih diperdebatkan adalah orang yang bepergian dan hamba sahaya. Pendapat jumhur ulama menyatakan bahwa shalat Jumat tidak wajib bagi orang yang bepergian dan hamba sahaya. Namun Daud al-Dzahiri dan para sahabatnya berpendapat bahwa shalat Jumat tetap wajib atas orang yang bepergian dan hamba sahaya.³⁵

c) Syarat Sah Jumat

Sedangkan yang menjadi syarat sahnya shalat Jumat setidaknya ada tiga hal, yaitu harus ada khutbah, dilakukan dengan berjamaah dan tidak ada jamaah ganda.³⁶

1) Khutbah

Shalat Jumat harus ada khutbah yang terdiri setidaknya dari dua khutbah dengan jeda duduk di antara keduanya. Khutbah Jumat adalah bagian yang tidak terpisahkan dari rangkaian ibadah shalat Jumat. Umumnya para ulama sepakat bahwa khutbah Jumat termasuk syarat sah dari shalat Jumat, dimana shalat Jumat menjadi tidak sah apabila tidak didahului dengan dua khutbah. Dasarnya adalah bahwa Rasulullah saw tidak pernah berkhotbah Jumat kecuali khutbah beliau terdiri dari dua khutbah yang diselingi dengan duduk di antara keduanya. Dan jumhur ulama sepakat menyebutkan bahwa kedudukan kedua khutbah ini menjadi pengganti dari dua rakaat shalat Zhuhur. Sedangkan bagi mazhab al-Hanafiyah, yang

³⁴ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Terj. Abu Usamah Fakhtur Rokhman, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), jld. I, hlm. 331-332.

³⁵ Ibnu Rusyd, *Bidayatul ...*, hlm. 333

³⁶ Ahmad Sarwat, *Hukum-Hukum ...*, hlm. 23

disyaratkan hanya satu khutbah saja. Khutbah yang kedua bagi mereka hukumnya sunnah.³⁷

Agar menjadi sah hukumnya, maka khutbah Jumat itu harus memenuhi beberapa syarat, antara lain:

a. Khutbah dilaksanakan pada waktu shalat Jumat

Jumhur ulama dari Mazhab al-Hanafiyah, al-Malikiyah dan al-Syafi'iyah, kecuali mazhab al-Hanabilah, telah bersepakat bahwa khutbah Jumat disyaratkan untuk disampaikan di dalam waktu Jumat, atau waktu Zhuhur di hari Jumat. Dan waktu shalat Zhuhur dimulai tepat ketika matahari sedikit melewati atas kepala (zawal) hingga matahari condong ke arah Barat, dimana panjang bayangan suatu benda menjadi sama dengan panjang benda itu. Namun Mazhab al-Hanabilah berpendapat bahwa khutbah Jumat sudah boleh disampaikan meski belum masuk waktu Zhuhur.³⁸

b. Sebelum Shalat

Syarat yang kedua untuk khutbah Jumat adalah harus dikerjakan sebelum shalat Jumat dilaksanakan. Apabila yang dilakukan terlebih dahulu adalah shalat baru kemudian khutbah, maka sehabis khutbah harus dikerjakan lagi shalat Jumat. Alasannya karena syarat khutbah Jumat itu harus diteruskan sesudahnya dengan shalat. Dan adanya syarat ini membedakan khutbah Jumat dengan khutbah-khutbah *masyru'ah* lainnya yang tidak disyaratkan harus diikuti dengan shalat.³⁹

c. Dihadiri Jamaah

Syarat ketiga dari khutbah Jumat adalah harus dihadiri dan didengarkan oleh sejumlah orang yang cukup. Namun berapa jumlah yang cukup, para ulama berbeda pendapat, Mazhab al-Hanafiyah 2

³⁷ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 337.

³⁸ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 337.

³⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 395.

orang, Mazhab al-Malikiyah 12 orang, Mazhab al-Syafi'iyah dan al-Hanabilah 40 orang.⁴⁰

d. Mengeraskan Suara

Para ulama sepakat bahwa khutbah itu harus bisa didengar oleh sejumlah orang, caranya adalah dengan mengeraskan suara khatib. Namun di masa sekarang ini dengan adanya penguat suara, dijamin suara khatib akan terdengar sampai mana pun yang dikehendaki. Sehingga pada dasarnya seorang khatib tidak harus berteriak-teriak, apabila tujuannya hanya sekedar suaranya bisa terdengar jauh.⁴¹

e. *Muwalat*

Istilah *muwalat* artinya adalah tersambung. Maksudnya bahwa khutbah pertama harus tersambung dengan khutbah yang kedua, walaupun dipisahkan dengan duduk di antara dua khutbah. Demikian juga antara khutbah kedua dengan shalat, harus dilakukan secara tersambung, tidak boleh dipisahkan dengan pekerjaan lain yang memutuskan. Khutbah pertama dikatakan terpisah dengan khutbah kedua, atau khutbah kedua dibilang terpisah dengan shalat misalnya apabila selesai khutbah yang pertama atau kedua, khatib pulang ke rumahnya, atau menyantap makan siangnya, atau mengerjakan shalat dua rakaat.⁴²

f. Berbahasa Arab

Jumhur ulama dari Mazhab al-Malikiyah, al-Syafi'iyah dan al-Hanabilah umumnya sepakat mensyaratkan khutbah disampaikan dalam bahasa Arab, setidaknya dalam rukun-rukunnya. Sedangkan selain yang rukun dibolehkan untuk disampaikan dalam bahasa selain Arab, demi

⁴⁰ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 338.

⁴¹ Abdurrahman al-Juzairi, *Fiqh Empat Madzhab*, Terj. Saefuddin Zuhri, dkk., (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), jld. I, hlm. 706.

⁴² Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 338.

untuk bisa dipahami oleh para pendengarnya.⁴³ Mazhab al-Malikiyah sampai mengatakan bila di suatu tempat tidak ada satupun orang yang mampu menyampaikan khutbah dalam bahasa Arab, walaupun dengan membaca rukun-rukunnya saja, maka gugurlah kewajiban khutbah dan shalat Jumat. Dan disyaratkan pula khatib memahami apa yang dibacanya dalam bahasa Arab itu, bukan sekedar bisa membunyikan saja.⁴⁴

Mazhab al-Syafi'iyah juga senada dengan mazhab al-Malikiyah dalam hal keharusan khutbah Jumat disampaikan dalam Bahasa Arab. Fatwa dalam mazhab ini menyebutkan apabila tidak ada khatib yang mampu menyampaikan khutbah dalam bahasa Arab, meski hanya rukun-rukunnya saja, maka wajiblah hukumnya bagi khatib tersebut untuk belajar bahasa Arab. Sehingga belajar bahasa Arab itu dalam mazhab ini hukumnya menjadi *fardhu kifayah*. Dan apabila tidak seorang pun yang melakukan belajar bahasa Arab, maka semua jamaah ikut berdosa. Dan untuk itu gugurlah kewajiban shalat Jumat dan semua melakukan shalat Zhuhur saja.⁴⁵

2) Berjamaah

Semua kalangan ulama sepakat bahwa di antara syarat sahnya Jumat adalah berjamaah. Namun mereka berbeda pendapat mengenai batasan jumlah jamaah. Ada yang mengatakan bahwa (batas minimalnya adalah) satu orang bersama imam. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Imam al-Thabari. Sebagian ulama lain mengatakan dua orang selain imam. Ada yang mengatakan tiga orang selain imam yang merupakan pendapat Abu Hanifah. Ada juga yang mengatakan bahwa syarat berjamaah adalah empat puluh

⁴³ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 338.

⁴⁴ Muhammad al-Dashuqi, *Hasyiyah al-Dashuqi*, (Beirut: daral-Fikri, tt.), jld.I, hlm. 378

⁴⁵ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih ...*, hlm. 338.

orang. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i dan Imam Ahmad. Adajuga yang mengatakan tiga puluh, namun di antaranya juga ada yang tidak mensyaratkan jumlah tertentu melainkan boleh dilaksanakan kurang dari empat puluh orang dan tidak boleh dilaksanakan oleh hanya tiga atau empat orang. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Malik. Ia membatasi jumlah jamaah shalat Jumat adalah sejumlah orang yang mungkin menjadi penduduk suatu kampung.⁴⁶

Adapun jarak antara imam dan makmum Ulama Syafi'iyah menyatakan bahwa jarak antara imam dan makmum tidak melebihi 300 hasta dan tidak boleh terhalang oleh apapun. Mazhab Syafi'i menyatakan tidak sah shalat Jumat di mana sesuatu menghalangi imam di masjid dan makmum di rumah. Sementara Imam Atha tidak mempermasalahkan jarak antara imam dan makmum. Menurutnya, shalat berjamaah (dan Jumat) tetap sah meski kedua berjarak satu mil bahkan lebih sejauh makmum mengetahui gerakan imam. Adapun Imam Malik mengatakan bahwa shalat berjamaah keduanya sah, kecuali shalat Jumat. Sedangkan Imam Abu Hanifah menyatakan pelaksanaan shalat imam dan makmum tetap sah baik⁴⁷

2. Tata Cara Pelaksanaan Shalat Jumat

Shalat Jumat terdiri dari dua rakaat dan dua khutbah di awal pelaksanaannya. Umar bin Khattab berkata bahwa "Shalat Jumat adalah dua rakaat. Dilakukan secara lengkap tidak di-*qasar*. Merugilah orang-orang yang meremehkannya." Dengan begitu, shalat Jumat memiliki dua rukun, yaitu shalat dan khutbah. Untuk shalatnya, terdiri dari dua rakaat dibaca dengan suara keras, menurut *ijma'* ulama. Sedangkan untuk khutbahnya, hukumnya wajib dan terdiri dari dua khutbah sebelum shalat. Khutbah ini juga merupakan syarat sahnya

⁴⁶ Ibnu Rusyd, *Bidayatul ...*, hlm. 334.

⁴⁷ al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), jld. VI, hlm. 182.

shalat Jumat, menurut pendapat yang paling kuat. Minimal khutbah menurut orang Arab yaitu mencakup pujian kepada Allah swt, shalawat kepada Rasulullah saw., nasihat tentang permasalahan agama dan dunia, dan membaca beberapa ayat al-Quran. Disunnahkan pula sebelum dilaksanakannya shalat Jumat untuk melakukan shalat sunnah empat rakaat, menurut kesepakatan ulama dan empat rakaat juga setelahnya, menurut mayoritas ulama selain mazhab Maliki.⁴⁸

3. Hal-Hal yang Membatalkan Shalat Jumat

Rusaknya shalat Jumat disebabkan oleh hal-hal yang juga merusak shalat-shalat lainnya, ditambah beberapa hal khusus yang dapat membatalkannya, yaitu sebagai berikut;

- a) Habisnya waktu Zhuhur ketika shalat sedang dilaksanakan, menurut mayoritas ulama. Maliki berpendapat, ini tidak sampai merusak shalat, karena shalat Jumat adalah kewajiban yang telah ditentukan waktunya, yaitu waktu Zhuhur. Habisnya waktu tidak sampai merusak shalat. Sedangkan menurut Abu Hanifah, dapat merusak shalat Jumat habisnya waktu Zhuhur setelah duduk tasyahud, tetapi tidak sampai merusak shalat menurut Muhammad bin al-Hasan dan Abu Yusuf.⁴⁹
- b) Jamaah shalat Jumat meninggalkan shalat sebelum imam menyelesaikan rakaat pertama dengan sujud. Sebab utama yang membatalkannya menurut Abu Hanifah karena jamaah meninggalkan imam. Akan tetapi, menurut Muhammad bin al-Hasan dan Abu Yusuf, tidak sampai merusaknya. Adapun jika jamaah meninggalkan shalat setelah sempurna rakaat pertama dengan sujud maka tidak sampai merusak shalat, sesuai kesepakatan Abu Hanifah dan kedua sahabatnya; Muhammad bin al-Hasan dan Abu Yusuf. Jika shalat Jumat rusak karena habisnya waktu atau jamaah meninggalkan shalat maka dapat diganti

⁴⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 385-386.

⁴⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 419.

dengan shalat Zhuhur. Akan tetapi, jika rusaknya disebabkan hal-hal yang merusak shalat secara umum, seperti hadas yang disengaja, berbicara, dan semacamnya maka shalat Jumat tetap dilaksanakan bila syarat-syaratnya lengkap.⁵⁰

B. *Maqāṣid al-Syarī'ah*

1. *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Hukum Islam

Secara etimologi *maqāṣid al-syarī'ah* terdiri dari dua kata yaitu *maqāṣid* dan *al-syarī'ah*. Istilah *maqāṣid* adalah bentuk jamak dari kata bahasa Arab *maqṣad*, yang menunjuk kepada tujuan, sasaran, hal yang diminati, atau tujuan akhir. Adapun dalam ilmu syariat, *maqāṣid* dapat menunjukkan beberapa makna, seperti *al-hadaf* (tujuan), *al-gharad* (sasaran), *al-mathlub* (hal yang diminati), ataupun *al-ghayah* (tujuan akhir) dari hukum Islam.⁵¹ Sedangkan kata *syarī'ah* merupakan salah satu bentukan dari kata *syara'a-yasyra'u-syir'an* atau *syari'atan*. Sebuah kata kerja yang terdiri dari tiga huruf yakni *syin*, *ra'*, dan *'ain*. Menurut Ibnu Faris, kata tersebut menunjukkan arti dasar sumber atau mata air. Sedangkan menurut al-Asfahani, kata tersebut berarti *al-thariqatul wadhihah* (jalan yang jelas) sebagaimana dalam ungkapan *syara'tu lahu thariqatan* (saya menjelaskan jalan untuknya).⁵²

Secara harfiah, *syarī'ah* juga berarti titian menuju sumber air, yang jelas untuk diikuti dan harus dijalani oleh orang beriman guna mendapatkan panduan di dunia ini dan keselamatan di akhirat. Secara umum, *syarī'ah* merujuk pada perintah, larangan, panduan, dan prinsip dari Allah swt untuk perilaku manusia di dunia ini dan keselamatannya di akhirat. Panduan suci ini dan yang lainnya memungkinkan manusia meninggalkan dorongan hawa, yakni

hasrat tanpa batas dan kecenderungan berbuat jahat; membimbing manusia menuju kebajikan dan kebenaran, serta menjadikannya terhormat dan

⁵⁰ Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 419.

⁵¹ Jasser Auda, *Al-Maqāṣid untuk Pemula*, Terj. Ali Abdelmon'im, (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 6

⁵² Sahabuddin, *Ensiklopedi Al-Quran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2013), hlm. 946.

dipercaya sebagai khalifah Allah di bumi.⁵³

Secara terminologis, makna *maqāṣid al-syarī'ah* berkembang dari makna yang paling sederhana sampai pada makna yang holistik. Di kalangan ulama klasik sebelum al-Syathibi, belum ditemukan definisi yang konkret dan komprehensif tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. Definisi mereka cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan padanan-padanan maknanya. Al-Bannani memaknainya dengan hikmah hukum, al-Asnawi mengartikannya dengan tujuan-tujuan hukum, al-Samarqandi menyamakannya dengan makna-maknahukum, sementara al-Ghazali, al-Amidi, dan Ibnu al-Hajib mendefinisikannya dengan menggapai manfaat dan menolak *mafsadat*. Variasi definisi tersebut mengindikasikan kaitan erat *maqāṣid al-syarī'ah* dengan hikmah, *illat*, tujuan atau niat, dan kemaslahatan.⁵⁴

Meskipun definisi *maqāṣid al-syarī'ah* secara terminologis, para ahli ushul dan ahli fiqh klasik tidak memberikan pengertian *maqāṣid al-syarī'ah* dalam suatu definisi khusus. Para ulama kontemporer-lah yang mulai mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah*, di antaranya: Menurut Aṭ-Ṭhāhir bin `Āsyūr, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang menjadi pertimbangan *Syārī`* dalam seluruh atau sebagian besar ketentuan syariat, yang mana pertimbangan *Syārī`* tersebut tidak hanya berlaku untuk ketentuan hukum syariat tertentu secara khusus saja.⁵⁵ Al-Yūbī mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai tujuan dan hikmah yang dipertimbangkan oleh *Syārī`* dalam penetapan hukum, baik secara umum maupun khusus, guna mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.⁵⁶ Menurut Wahbah Al-Zuhailī, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah makna dan tujuan yang diperhatikan oleh *Syārī`*

⁵³ Mohammad Hasim Kamali, *Membumikan Syariah*, (Bandung: Mizan, 2008), hlm. 19.

⁵⁴ Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 61-62.

⁵⁵ Muhammad Aṭ-Ṭhāhir Ibn `Āsyūr, *Maqāṣid ...*, hlm. 51.

⁵⁶ Muhammad Sa`d ibn Ahmad ibn Mas`ud Al-Yūbī, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyah wa `Alāqatuhā bi al-Adillah asy-Syarī'iyah*, (Riyadh: Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1998), hlm. 37.

dalam seluruh atau sebagian besar ketentuan hukum.⁵⁷

Sementara itu, Syaf al-Din al-Hasan Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad al-Amidi mendefinisikannya lebih singkat, yaitu: tujuan syariat adalah mendatangkan kemaslahatan atau menolak kemafsadatan atau kombinasi keduanya. Definisi ini sangat umum, konseptional, dan abstrak, sehingga belum bisa dibayangkan bagaimana cara menentukannya. Definisi yang lebih tegas dan operasional dikemukakan oleh al-'Izz ibn 'Abd al-Salam bahwa barang siapa berpandangan bahwa tujuan *syara'* adalah mendatangkan manfaat dan menolak *mafsadat*, makaberarti dalam dirinya terdapat keyakinan dan pengetahuan mendalam bahwa kemaslahatan dalam suatu permasalahan tidak boleh disiasikan, sebagaimana kemafsadatan yang ada di dalamnya juga tidak boleh didekati walaupun dalam masalah tersebut tidak ada *ijma'*, *nash*, dan *qiyas* yang khusus.⁵⁸

Terlepas dari perbedaan kata yang digunakan dalam mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah*, paraulamaushulsepakat bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syariat. *maqāṣid al-syarī'ah* ini bisa jadi berupa *maqāṣid al-syarī'ah al-'ammah*, yakni yang meliputi keseluruhan aspek syariat, ataupun *maqāṣid al-syarī'ah al-khashshah* yang dikhususkan pada satu bab dari bab-bab syariat yang ada, seperti *maqāṣid al-syarī'ah al-juz'iyah* yang meliputi setiap hukum *syara'* seperti kewajiban shalat, diharamkannya zina, dan sebagainya.⁵⁹

Menurut al-Syāṭibī, *maqāṣid* dapat dilihat dari dua sudut pandang, yaitu tujuan Allah swt dalam menetapkan syariat (*maqāṣid al-Syāri'*) dan tujuan hamba dalam melaksanakan syariat tersebut (*maqāṣid al-mukallaf*). Dalam

⁵⁷ Syamsul Anwar, "Fiqh Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan dan Kepemimpinan Non-Muslim, (Jakarta: PT Mizan Pustaka dan Maarif Institute, 2015), hlm. 71.

⁵⁸ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma ...*, hlm. 62-64.

⁵⁹ M. Subhan dkk., *Tafsir Maqāṣidi Kajian Tematik Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Kediri: Lirboyo Press, 2013), hlm. 2.

rangka menjelaskan tentang teori *maqāṣid*, al-Syāṭibī menyatakan bahwa syariat ditetapkan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat.⁶⁰ Adapun mengenai *maqāṣid al-mukallaf*, al-Syāṭibī menjelaskan bahwasanya perbuatan hamba haruslah sesuai dengan maksud yang dikehendaki Allah, yaitu menjaga kemaslahatan. Jika Allah bermaksud menjaga kemaslahatan manusia melalui penetapan syariat Islam, maka manusia hendaknya melaksanakan syariat itu demi kemaslahatan. Oleh karena itu, al-Syāṭibī menjadikan *maṣlahah* sebagai titik temu antara maksud Allah dan perbuatan manusia.⁶¹

Dalam pandangan al-Syāṭibī, jika ditinjau dari aspek kebutuhannya, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dikelompokkan menjadi tiga tingkatan: pertama, *darūriyyah*, yaitu memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Kedua, *hājiyyah* yaitu kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam hidupnya. Ketiga, *taḥsīniyyah* adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Tuhannya, sesuai dengan kepatutan.⁶² *Maqāṣid darūriyyah* adalah tujuan yang harus ada demi kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat, yangmana jika tidak ada, maka akan menimbulkan *mafsadah*. Selanjutnya ia menjelaskan bahwa *maqāṣid darūriyyah* mencakup lima tujuan yang dikenal dengan istilah *al-kulliyāt al-khamsah*, yaitu: (1) menjaga agama (*ḥifẓ ad-dīn*); (2) menjaga jiwa, (*ḥifẓ al-nafs*); (3) menjaga akal (*ḥifẓ al-`aql*); (4) menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*); (5) menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*). Al-Syāṭibī menyatakan bahwa *al-kulliyāt al-khamsah* yang merupakan bagian dari dasar-dasar agama (*uṣūl al-dīn*) di mana posisinya berada setelah dasar-dasar

⁶⁰ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2004 M), hlm. 70.

⁶¹ Hamka Haq, Al-Syathibi, *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al-Muwafaqat*, (Jakarta.: Penerbit Erlangga, 2007), hlm. 26.

⁶² Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt ...*, hlm. 221.

keimanan (*uṣūl `aqīdah*).⁶³

Sedangkan *maqāṣid ḥājiyyah*, merupakan tujuan yang harus ada untuk memenuhi kebutuhan manusia, seperti disyariatkannya jual beli, pernikahan, sewa-menyewa dan ketentuan hukum lain yang kebanyakan berkenaan dengan *mu`āmalah*. Untuk memenuhi *maqāṣid ḥājiyyah* ini, terbuka kesempatan rukhṣah dan toleransi yang besar. Hal ini disebabkan agar para mukallaf dapat menjalankan ketentuan-ketentuan syariat yang diwajibkan kepadanya tanpa kesusahan. Adapun *maqāṣid taḥṣīniyyah* artinya segala sesuatu yang bersumber pada kebiasaan yang baik serta akhlak yang mulia sehingga umat Islam dapat menjadi panutan serta bahagia untuk hidup dalam naungan syariatnya. Di antara contoh *maqāṣid taḥṣīniyyah*, antara lain seperti menjauhi sifat kikir dan boros, mempertimbangkan *kafā`ah* dalam memilih pasangan hidup, menghilangkan najis, dan menutup aurat, dan lain-lain.⁶⁴

2. *Maqāṣid al-Syarī`ah* dalam Hukum Islam dalam Menjaga Jiwa dan Kesehatan

Pemeliharaan jiwa merupakan prioritas selanjutnya setelah agama. Tidak ada pembenaran dari ketentuan Islam untuk mempermainkan jiwa orang lain dan juga jiwa sendiri. Allah swt memiliki kekuasaan mutlak terhadap nyawa orang lain, tidak ada yang berhak melepaskannya dari diri seseorang kecuali Allah swt. Ketika ada orang yang mendahului kekuasaan Allah dengan melenyapkan nyawa orang lain, tentu saja di samping menghilangkan eksistensi jiwa seseorang, juga sudah mendahului apa yang tidak pantas dilakukan di hadapan Allah swt.⁶⁵

Oleh karena itu, Allah swt mengancam orang yang membunuh orang lain dengan sengaja, dengan hukuman berat dimasukkan ke dalam neraka Jahanam dan dianggap sudah membunuh semua orang. Tidak hanya pembunuhan

⁶³ Hammādī al-`Ubaidī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī`ah*, (Beirut: Dār Qutaibah, 1992 M), hlm. 120.

⁶⁴ Hammādī al-`Ubaidī, *Al-Syāṭibī wa ...*, hlm. 121-122.

⁶⁵ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma ...*, hlm. 87.

sengaja, pembunuhan yang dilakukan dengan tidak sengaja pun diancam dengan hukuman kafarat. Begitu juga dalam bentuk lain yang tidak mematikan, tetapi cukup membuat terancamnya eksistensi nyawa orang lain, Allah swt juga mensyariatkan *qishash* dalam hal itu. Itulah sebabnya dalam syariat Islam penganiayaan juga termasuk hal yang di- *qishash*, yaitu dibalas sejalan atau setimpal dengan apa yang dilakukannya.⁶⁶

Islam juga merupakan agama rahmat dan kasih sayang. Sebagai agama rahmat, Islam sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaan. Segala hal yang berhubungan dan bertujuan meninggikan nilai-nilai kemanusiaan, itulah tujuan Islam. Dalam Islam, nilai-nilai yang berorientasi kemanusiaan itu disebut *maqāsid al-Islam* (tujuan-tujuan diturunkannya agama Islam). Izzuddin ibn Abdissalam, seorang teoretikus hukum Islam (ushul fiqh), berpendapat bahwa semua hukum Islam (syariat Islam) bertujuan untuk menjaga kemuliaan manusia baik di dunia maupun akhirat.⁶⁷

Prinsip-prinsip dasar syariat tersebut semuanya kembali kepada kepentingan manusia. Jadi, sebagaimana dikatakan Izzuddin ibn Abdissalam bahwa Islam ditujukan untuk manusia dan bertujuan pada kemanusiaan. Tuhan sama sekali tidak berkepentingan terhadap Diri-Nya sendiri melalui makhluk-Nya. Oleh karena tujuan syariat adalah bagi manusia dan bukan

Tuhan, maka pertimbangan-pertimbangan kemanusiaan dalam merumuskan hukum syariat sangat diperlukan. Dari sinilah para ulama merumuskan lima hak dasar tersebut.⁶⁸

Hak pertama dan paling utama, menurut kebanyakan ulama, adalah menjaga jiwa atau *hifzh al-nafs*. Menjaga jiwa kemanusiaan di hadapan Tuhan dan manusia. Jadi, sebelum memenuhi hak-hak dan kebutuhan manusia yang lima tersebut, pertama-tama adalah menjaga kemanusiaan (*al-insaniyyah li al-*

⁶⁶ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma ...*, hlm. 88.

⁶⁷ Lies Marcoes dkk., *Maqashid Al-Islam*, (Jakarta: Yayasan Rumah Kitab, 2018), hlm.75.

⁶⁸ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma ...*, hlm. 62-64.

insan) itu sendiri. Kemanusiaan harus didahulukan sebelum pemenuhan hak-hak kemanusiaan karena pertama, semua tujuan dan orientasi syariat Islam adalah kemaslahatan manusia, baik tujuan syariat yang bersifat *darūriyyah*, *hājjiyyah* dan *taḥsīniyyah*. Ini menunjukkan bahwa manusia adalah tujuan penting. Yang dituju dari Islam itu adalah manusia, karena tidak lain bahwa syariat Islam dibuat untuk kemuliaan manusia dan menciptakan kebahagiaan dunia maupun akhirat.⁶⁹

Kedua, Islam memberikan keringanan dan kemudahan dalam menjalankan syariat Islam. Pada hakikatnya, syariat Islam sangat luwes. Islam tidak memaksa manusia untuk memikul kewajiban dan tanggung jawab di luar kemampuannya. Dalam hal menjaga keyakinan, Islam memberikan kebebasan, tidak menganjurkan pemaksaan apalagi mengajarkan kekerasan. Ini menunjukkan bahwa Islam menghargai dan sangat menjunjung tinggi eksistensi kemanusiaan. Ketiga, Islam mencegah dan melarang segala hal yang dapat menajikan kemanusiaan, seperti berbuat zalim, berperilaku tidak adil, merendahkan orang lain, dan lain-lain. Dalam konteks ini, memperhatikan aspek ketimpangan antar anggota masyarakat yang berbeda suku, keyakinan, keadaan fisik, dan keadaan ekonominya digunakan sebagai tolak ukur untuk menghindari terjadinya kezaliman.⁷⁰

Di dalam QS. al-Baqarah [2]: 31, Allah swt menceritakan alasan keberadaan manusia di muka bumi ini. Manusia adalah khalifah Allah di muka bumi. Sebagai khalifah, manusia diberi tugas oleh Allah untuk menjaga dan merawat bumi ini demi kelangsungan hidup manusia. Ini adalah tugas mulia dan suci yang diamanatkan kepada manusia. Menjaga jiwa juga berarti menjaga kelangsungan hidup manusia di dunia ini. Dengan demikian, menjaga jiwa artinya memelihara keselamatan, kesehatan, dan juga kehidupan manusia. Al-Quran sendiri secara tegas mengangkat tinggi-tinggi harkat dan martabat

⁶⁹ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma ...*, hlm. 89

⁷⁰ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma ...*, hlm. 90.

manusia. Juga menghargai lingkungan hidup tempat manusia hidup di dalamnya.⁷¹

Selanjutnya, memelihara jiwa berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- a) Memelihara jiwa pada peringkat *al-darūriyyah* adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok agar dapat memelihara kelangsungan kehidupan, misalnya kebutuhan makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah mengatakan wajib hukumnya makan, sekalipun makanan haram apabila dalam situasi darurat. Sedangkan, di sisi lain, haram hukumnya melenyapkan jiwa orang lain tanpa alasan yang dibenarkan *syara'*. Di samping itu, syariat Islam juga mengharamkan tindakan bunuh diri, dan larangan melakukan penganiayaan, walaupun tidak sampai kepada pembunuhan. Untuk kasus penganiayaan, dalam hukum Islam juga dikenakan hukum *qishash*. Apabila aturan tentang kebutuhan-kebutuhan untuk memelihara jiwa ini tidak diindahkan, akan berakibat kepada terancamnya eksistensi jiwa manusia.⁷²
- b) Memelihara jiwa pada peringkat *al-hājiyyah* adalah diperbolehkannya berburu dan menikmati makanan yang lezat dan halal, kebolehan memakai sutra bagi laki-laki dalam keadaan cuaca sangat dingin. Kalau kegiatan ini diabaikan tidak akan mengancam eksistensi kehidupan manusia, melainkan hanya dapat mempersulit hidupnya. Begitu juga dibolehkan untuk melihat aurat perempuan untuk pengobatan, jika hal ini sangat dibutuhkan. Walaupun secara *dharuri* melihat aurat perempuan itu dilarang, tetapi adanya kepentingan untuk itu menyebabkan *al-hājiyyah* harus diprioritaskan untuk memelihara jiwa yang bersifat *dharuri*.

⁷¹ Lies Marcoes dkk., *Maqashid ...*, hlm.76-78

⁷² usyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, (Ponorogo: Wade Group, 2016), hlm.127.

Contoh lain misalnya perintah untuk mencari rezeki dan perintah untuk menafkahi keluarga. Di sisi yang lain, dilarang memakan harta orang lain secara batil, larangan memakan riba, dan sebagainya.⁷³

- c) Memelihara jiwa pada peringkat *al-tahsīniyyah* seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum, misalnya hanya mengambil makanan yang ada di dekatnya, tidak makan dan minum dalam keadaan berdiri, dan sebagainya. Kegiatan ini hanya berhubungan dengan kesopanan dan etika, sama sekali tidak akan mengancam eksistensi jiwa manusia atau mempersulitnya.⁷⁴



⁷³ Busyro, *Dasar-Dasar...*, hlm.128.

⁷⁴ Busyro, *Dasar-Dasar...*, hlm.128

BAB TIGA

ARGUMENTASI MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) DAN LEMBAGA *PUBLIC VIRTUE RESEARCH INSTITUTE* TENTANG HUKUM KEBOLEHAN SHALAT JUMAT SECARA VIRTUAL

A. Profil Singkat Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Lembaga *Public Virtue Research Institute*

1. Profil Singkat Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Latar belakang berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah dilandaskan oleh QS. al-Anbiya [21]: 92. Dijelaskan pada bagian mukadimah tersebut bahwa MUI ingin memberikan peran pada bangsa Indonesia. MUI menyadari keberadaannya sebagai pelayan umat (*khadimul ummah*), ahli waris para nabi (*waratsatul anbiya*), dan penerus misi yang diemban Rasulullah Muhammad saw. MUI senantiasa memberikan peran-peran kesejarahan baik pada masa penjajahan, pergerakan kemerdekaan dan seluruh perkembangan dalam kehidupan kebangsaan melalui berbagai potensi dan ikhtiar kebajikan bagi terwujudnya masyarakat adil makmur yang diridhai Allah swt.⁷⁵

MUI juga menyebutkan bahwa menyadari peran dan fungsi ulama sebagai pemimpin umat harus lebih ditingkatkan, sehingga mampu mengawal dan mengarahkan umat Islam dalam menanamkan akidah, membimbing umat dalam menjalankan ibadah, menuntun umat berkelakuan yang baik agar terwujud masyarakat yang berkualitas (*khair ummah*). MUI sendiri dibentuk dari hasil pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zuama (aktivis keislaman) yang datang dari berbagai penjuru tanah air, antara lain meliputi ulama yang mewakili setiap provinsi di Indonesia, sepuluh orang ulama yang merupakan unsur dari ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, *Al-Washliyah*, *Mathlaul Anwar*, GUPPI, PTDI, DMI dan

⁷⁵ Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2011), hlm.4.

al-Ittihadiyyah, empat orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan Polri. Selain itu juga terdiri dari 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan.⁷⁶

Dari musyawarah tersebut, dihasilkan sebuah kesepakatan untuk membentuk wadah tempat musyawarah para ulama, zuama dan cendekiawan muslim yang tertuang dalam sebuah "Piagam Berdirinya MUI", yang ditandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang ditandatangani oleh 53 orang ulama, terdiri dari 26 ketua MUI tingkat provinsi, sepuluh ulama unsur organisasi Islam, empat ulama dari Dinas Rohaniah Islam dan 13 ulama yang bersifat perorangan. Musyawarah tersebut kemudian disebut Musyawarah Nasional Ulama I. Musyawarah ini diselenggarakan oleh sebuah panitia yang diangkat oleh Menteri Agama dengan Surat Keputusan No. 28 tanggal 1 Juli 1975 yang kemudian diketuai oleh Letjen. Purn. H. Soedirman dan tim penasihat yang terdiri dari Prof. Dr. Hamka, K. H. Abdullah Syafe'i dan K. H. M. Syukri Ghazali. Dari latar belakang tersebut, dibentuklah MUI dari hasil musyawarah ke-1 Majelis Ulama Indonesia yang berlangsung pada tahun 1395 H/1975 M pada tanggal 17 Rajab 1395 H bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 M di Jakarta.⁷⁷

Usaha pembentukan MUI dilakukan melalui proses yang panjang. Mulai dari pendekatan kepada tokoh-tokoh ulama, ormas-ormas Islam, pejabat pemerintah, cendekiawan dan majelis ulama yang sudah berdiri seperti di Jawa Barat, Sumatera Barat, dan Aceh. Usaha kuat setelah tercapainya kesepakatan para ulama dan pemimpin umat Islam pertemuan mubaligh se-Indonesia pada tanggal 20-29 November 1979. Ada beberapa dasar pemikiran mengapa MUI didirikan. Pertama, di berbagai negara terutama Asia Tenggara, saat itu sudah ada peran strategis yang diambil oleh dewan ulama atau majelis ulama atau

⁷⁶ mui.or.id, *Sejarah MUI*. Diakses melalui situs: <https://mui.or.id/sejarah-mui/> pada tanggal 16 Oktober 2021.

⁷⁷ Majelis Ulama Indonesia, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI, 1995), hlm.13.

mufti selaku penasehat tertinggi di bidang keagamaan. Kedua, sebagai lembaga yang mewakili umat Islam Indonesia, jika ada pertemuan ulama internasional atau bila ada tamu dari luar negeri yang ingin bertukar pikiran dengan ulama Indonesia. Ketiga, untuk membantu pemerintah dalam memberikan pertimbangan keagamaan dalam pelaksanaan pembangunan, serta sebagai jembatan penghubung dan penerjemah komunikasi antara pemerintah dan umat Islam. Keempat, sebagai wadah pertemuan dan silaturahmi para ulama seluruh Indonesia untuk mewujudkan ukhuwah Islamiyah. Kelima, sebagai wadah musyawarah bagi para ulama, zuama, dan cendekiawan muslim Indonesia untuk membicarakan permasalahan umat.⁷⁸

Para ulama dan cendekiawan muslim menyadari bahwa terdapat hubungan timbal balik yang saling memerlukan antara Islam dan Negara. Islam memerlukan Negara sebagai wahana mewujudkan nilai Islam seperti keadilan, kemanusiaan dan perdamaian. Sedangkan Negara memerlukan Islam sebagai landasan bagi pembangunan masyarakat yang maju dan berakhlak. Oleh karena itu, keberadaan organisasi para ulama dan cendekiawan muslim adalah suatu konsekuensi logis dan prasyarat bagi berkembangnya hubungan harmonis antara berbagai potensi untuk kemaslahatan seluruh rakyat Indonesia.⁷⁹

2. Profil Singkat Lembaga *Public Virtue Research Institute*

Public Virtue Research Institute adalah organisasi demokrasi dan aktivisme sipil yang memajukan dan berperan aktif dalam mewujudkan Indonesia yang sejahtera, adil, maju, dan beradab. Didirikan pada tahun 2012, *Public Virtue* adalah lembaga perubahan sosial yang bergerak dalam pengembangan wacana keagamaan, demokrasi alternatif, hak asasi manusia, dan kewarganegaraan

⁷⁸ Majelis Ulama Indonesia, *20 Tahun ...*, hlm.13.

⁷⁹ Wakhid Kozin, *Studi Tentang Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Kerukunan Umat Beragama*. Tesis: Universitas Indonesia. 2004. Hlm. 58.

dengan tujuan.⁸⁰

- a) Memastikan peran warga negara untuk memajukan masyarakat yang adil dan kebajikan publik kehidupan.
- b) Menjamin tegaknya tanggung jawab negara dalam memajukan kemakmuran dan kesejahteraan seluruh rakyat Indonesia

Pada awalnya, *Public Virtue* berfokus pada pemajuan demokrasi dengan memanfaatkan platform berbasis internet dan melibatkan aktivis muda. Organisasi ini fokus pada pengembangan pemikiran demokrasi, hak asasi manusia dan kesesuaiannya dengan pemikiran keagamaan, serta penyebaran ide-ide demokrasi alternatif. Strategi yang diterapkan meliputi berbagi pengetahuan, produksi dan diseminasi, pendidikan kewarganegaraan, dan advokasi berbasis bukti.⁸¹

Selama 2012-2017, *Public Virtue* aktif mempromosikan wacana demokrasi melalui buku, forum diskusi, dan eksperimen di platform teknologi seperti metapolitik.com dan aspiraksikita.org. Beberapa buku yang diterbitkan antara lain:

- a) Dinamo: Gerakan Bangsa Digital – Usman Hamid
 - b) Merancang Arah Baru Demokrasi, A.E Priyono dan Usman Hamid (redaksi)
 - c) Media Sosial: Alat Gerakan Sipil: AE Priyono, Usman Hamid, dkk.
- Saat ini, *Public Virtue* sedang mengembangkan dua program bekerja sama dengan tokoh agama dan lembaga keagamaan akar rumput seperti pondok atau pesantren. Program pertama berfokus pada agama dan toleransi dan yang kedua pada fiqih Islam dan lingkungan. Tahun ini, *Public Virtue* telah mengimplementasikan sejumlah program bekerja sama dengan salah satu platform terkemuka kitabisa.com tentang

⁸⁰ publicvirtue.id, *Organization*. Diakses melalui situs: <https://publicvirtue.id/profile/profile-and-background/> pada tanggal 16 Oktober 2021.

⁸¹ publicvirtue.id, *Organization*. Diakses melalui situs: <https://publicvirtue.id/profile/profile-and-background/> pada tanggal 16 Oktober 2021.

bantuan sosial kepada pekerja yang terdampak Covid-19 (Mei 2020).⁸²

Tim *Public Virtue* termasuk sosiolog politik, peneliti, serta aktivis ulama-ulama yang berkomitmen untuk membangun masyarakat demokratis di Indonesia—memberikan *Public Virtue* dengan legitimasi dan keahlian untuk menantang otoritas mereka yang berusaha membatasi jalan ke ruang publik pada alasan agama. Adapun struktur organisasi sebagai berikut: ⁸³

- a) Ketua Dewan Pembina: Tamrin Amal Tomagola
- b) Anggota Dewan Pembina: Agus Pratama Sari, Adhi Santika, Yanuar Nugroho, Nadine Zamira Sjarief
- c) Ketua Dewan Pengawas: Arief Aziz
- d) Anggota Dewan Pengawas: Anita Ashvini Wahid, Mohammad Syafi Alielha, Fitri Bintang Timur, John Muhammad
- e) Ketua Direksi: Usman Hamid
- f) Sekretaris Direksi: Andar Nubowo
- g) Bendahara Direksi: Edwin Partogi Pasaribu
- h) Bagian Penelitian dan Pengembangan: Mukti Ali, Naufal Rofi,
 - i) Bagian Publikasi: Roland Gunawan
 - j) Bagian Digital *Communications*: Muhammad Haikal
 - k) Bagian Komunikasi: Ainun Dwiyanti
 - l) Bagian Keuangan: Merry

B. Argumentasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Hukum Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual

Melalui fatwa MUI Nomor: 28 Tahun 2021 yang terbit pada tanggal 11 Mei 2021 tentang hukum penyelenggaraan shalat Jumat secara virtual. Tidak ada

⁸² publicvirtue.id, *Organization*. Diakses melalui situs: <https://publicvirtue.id/profile/profile-and-background/> pada tanggal 16 Oktober 2021.

⁸³ publicvirtue.id, *Team Members*. Diakses melalui situs: <https://publicvirtue.id/profile/team-members/> pada tanggal 16 Oktober 2021.

dokumen yang diunggah oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk fatwa ini, kecuali hanya dibacakan langsung oleh MUI di media.⁸⁴

Berdasarkan artikel yang dimuat di media Detik, MUI menyatakan bahwa shalat Jumat menggunakan teknologi komunikasi ini menjadi dua jenis. Pertama adalah shalat Jumat virtual dan kedua adalah shalat Jumat *hybrid* (hibrida). Penyelenggaraan shalat Jumat secara Virtual adalah pelaksanaan shalat Jumat yang lokasi imam dan makmum tidak *ittihad al-makan* (dalam kesatuan tempat), tidak *ittishal* (tersambung secara fisik) dan hanya tersambung melalui jejaring virtual. Sedangkan penyelenggaraan shalat Jumat secara *hybrid* adalah pelaksanaan shalat Jumat yang imam dan makmumnya memenuhi ketentuan *ittihad al-makan* (dalam kesatuan tempat) dan *ittishal* (tersambung secara fisik), serta diikuti oleh makmum lain yang hanyatersambungsecaravirtual. Penyelenggaraan shalat Jumatsecaravirtual sebagaimana dimaksud hukumnya tidak sah. Penyelenggaraan shalat Jumat secara *hybrid* sebagaimana dimaksud hukumnya adalah, bagi imam dan makmum yang *ittihad al-makan* dan *ittishal* adalah sah. Bagi makmum yang mengikuti shalat Jumat dan hanya tersambungsecaravirtual adalah tidak sah. Dalam hal seseorang ada udzur *syar'i* yang tidak memungkinkan melaksanakan shalat Jumat, maka kewajiban shalat Jumat menjadi gugur dan wajib melaksanakan shalat Zhuhur.⁸⁵

Adapun pembahasan tentang *ittihad al-makan* (dalam kesatuan tempat) dan *ittishal* (tersambung secara fisik) dalam menyatunya tempat imam dan makmum, ulama berbeda pendapat. Jika tempat imam dan makmum sampai berbeda maka tidak sah jamaah mereka menurut detail pendapat mazhab-mazhab fiqih. Ini adalah syarat yang harus dijaga menurut mayoritas mazhab fiqih selain Maliki, karena berjamaah dituntut keikutsertaan dalam shalat dan tempat merupakan salah satu hal yang mendukung shalat. Karena itulah,

⁸⁴ www.detik.com, *Gara-Gara Virus Corona, Begini Sholat Jumat di Arab dan Negara Lain*, 11 Mei 2021. Diakses melalui situs: <https://news.detik.com/berita/d-5566358/fatwa-mui-salat-jumat-virtual-tidak-sah?single=1> pada tanggal 13 Juli 2021.

⁸⁵ www.detik.com, *Gara-Gara Virus ...*

keikutsertaan tempat menjadi suatu keharusan. Ketika berbedanya tempat pelaksanaan shalat maka hilanglah keikutsertaan dalam tempat tersebut maka hilang pula keikutsertaan dalam shalat karena hilangnya salah satu pendukungnya.⁸⁶

Adapun Malikiyah berpendapat, tidak ada syarat seperti di atas. Berbedanya tempat imam dan makmum tidak mencegah kesahihan berjamaah. Adanya penghalang baik sungai, jalan, atau tembok tidak pula mencegah kesahihan berjamaah. Selama bisa diketahui gerakan-gerakan imam lewat melihat atau mendengar maka berjamaah dibolehkan dan tidak disyaratkan bersambungny tempat kecuali shalat Jumat. jika seorang makmum dalam mengikuti imam shalat Jumat di rumah yang bersebelahan dengan masjid maka shalatnya batal, karena bergabung itu syarat sahnya shalat Jumat.⁸⁷

Sedangkan pendapat mazhab Hanafi adalah berbedanya tempat antara imam dan makmum dalam merusak jamaah, baik itu dapat membuat ragu keadaan imam ataukah tidak menurut pendapat yang benar. Jika seorang yang berjalan makmum kepada orang yang menunggang hewan, atau sebaliknya, atau penunggang hewan dengan penunggang hewan lainnya maka tidak sah jamaah mereka sebab berbedanya tempat, jika kedua orang itu, imam dan makmum, berada di atas satu hewan maka sah jamaah mereka karena menyatunya tempat, Kemudian, jika seorang makmum terpisah dari imam dengan jalanan umum yang biasa dilewati oleh orang banyak, atau sungai besar atau tanah kosong di padang pasir atau di masjid besar sekali seperti Masjid al-Quds (Masjidil Aqsha) yang bisa di muati oleh dua barisan atau lebih, atau juga dipisah oleh barisan wanita yang tanpa penutup sebatas depak atau setinggi orang dewasa maka tidak sah jamaah mereka. Karena hal itu, mengharuskan berbedanya dua tempat; imam dan makmum secara *'urf* dan hakikat maka tidak sah jamaah mereka.⁸⁸

⁸⁶ Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 351.

⁸⁷ Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 351

⁸⁸ Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh Islām...*, jld. II, hlm. 351.

Adapun jarak antara imam dan makmum Ulama Syafi'iyah menyatakan bahwa jarak antara imam dan makmum tidak melebihi 300 hasta dan tidak boleh terhalang oleh apapun. Mazhab Syafi'i menyatakan tidak sah shalat Jumat di mana sesuatu menghalangi imam di masjid dan makmum di rumah. Sementara Imam Atha tidak mempermasalahkan jarak antara imam dan makmum. Menurutnya, shalat berjamaah (dan Jumat) tetap sah meski kedua berjarak satu mil bahkan lebih sejauh makmum mengetahui gerakan imam.⁸⁹ Adapun landasan tentang gugurnya kewajiban shalat Jumat dan wajib shalat zhuhur MUI berlandas pada Ayat al-Quran, hadist Rasulullah, kaidah *Fiqhiyah* dan pendapat beberapa Ulama sebagai dasar pertimbangan gugurnya shalat Jumat dan digantikan dengan shalat Zhuhur demi menekan penyebaran covid 19. Beberapa ayat yang dijadikan landasan yakni tentang larangan seorang muslim untuk menjerumuskan diri kepada hal yang membahayakan dirinya, di antaranya, QS. al-Baqarah [2]: 185.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ يَوْمَ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ يَوْئِلِثْكُمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتِكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya: “Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Quran, sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang benar dan yang batil). Karena itu, barang siapa di antara kamu ada di bulan itu, maka berpuasalah. Dan barang siapa sakit atau dalam perjalanan (dia tidak berpuasa), maka (wajib menggantinya), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki

⁸⁹ Alauddin Abi Bakri bin Mas'ud al-Kassani al-Hanafi, *Badai' al-Shanai' fi Tartib al-Syarai'*, (Beirut: Dar al-Kutub, 2003), jld. I, hlm. 351.

kesukaran bagimu. Hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, agar kamu bersyukur.” QS. al-Baqarah [2]: 185.

Ayat ini menjadi rujukan bahwa sesuatu yang sukar dikerjakan di tengah kondisi yang sulit, maka dapat diganti dengan yang dapat dikerjakan. Selain itu terdapat juga QS. al-Anfal [8]: 25, dalam ayat ini, seorang muslim harus memelihara dirinya dari segala sesuatu yang bahaya.⁹⁰

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Artinya: “Dan peliharalah dirimu dari siksaan yang tidak hanya menimpa orang-orang yang zalim saja di antara kamu. Ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksa-Nya.” QS. al-Anfal [8]: 25.

Dalam hadist, seseorang diminta agar menjauhi *mudharat* dari suatu hal yang dapat menimpa kita, dalam hal ini adalah penyakit yang menular Covid 19. Untuk menghindari orang sakit dan hal-hal yang dapat menyebabkan ketakutan orang lain, maka hal ini adalah *udzur* bagi pelaksanaan shalat berjamaah. Seorang yang sakit harus dipisah dengan orang yang sehat. Rasulullah saw. bersabda:⁹¹

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى وَاللَّفْظُ لِأَبِي الطَّاهِرِ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ قَالَ
ابْنُ شَهَابٍ فَحَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ حِينَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ الْإِبِلِ تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا
الطَّبَّاءُ فَيَجِيءُ الْبَعِيرُ الْأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ فِيهَا فَيَجْرِيهَا كُلُّهَا قَالَ فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ

⁹⁰ Muslim, *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtasar bi Naqli al-'Adlu 'an al-'Adli ila Rasulillah*, No. Hadist 2221, (Bairut: Dār Ihyā al-Turast al-'Arabi, t.t.), jld. IV, hlm. 1743.

⁹¹ Muslim, *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtasar bi Naqli al-'Adlu 'an al-'Adli ila Rasulillah*, No. Hadist 2220, (Bairut: Dār Ihyā al-Turast al-'Arabi, t.t.), jld. IV, hlm. 1742.

بِنِ حَاتِمٍ وَحَسَنِ الْخُلَوَانِيِّ قَالَا حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ وَهُوَ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنْ
 ابْنِ شَهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَعِيزَةُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَمِثِلُ حَدِيثِ يُؤْنَسُ وَ
 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ أَخْبَرَنَا أَبُو الْيَمَانِ عَنْ شُعَيْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سِنَانُ بْنُ
 أَبِي سِنَانَ الدُّؤَلِيُّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا عَدْوَى فَقَامَ أَعْرَابِيٌّ فَذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ يُؤْنَسَ
 وَصَالِحٍ وَعَنْ شُعَيْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ ابْنُ أُحْتِ مَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
 لَا عَدْوَى وَلَا صَفَرَ وَلَا هَامَةَ

Artinya” “Telah menceritakan kepadaku [Abu Ath Thahir] dan
 [Harmalah bin Yahya] dan lafazh ini miliknya Abu Ath Thahir
 keduanya berkata; Telah mengabarkan kepada kami [Ibnu Wahb];
 Telah mengabarkan kepadaku [Yunus]. [Ibnu Syihab] berkata; Telah
 menceritakan kepadaku [Abu Salamah bin 'Abdur Rahman] dari [Abu
 Hurairah]; "Ketika Rasulullah menyabdakan: 'Tidak ada penyakit
 yang menular secara sendirian, tidak ada Shafar (kematian di
 karenakan penyakit cacing perut) yang terjadi dengan sendirinya, dan
 tidak ada hantu yang gentayangan, maka seorang 'Arab dusun
 bertanya; 'Ya, Rasulullah! Bagaimana seandainya sekelompok unta
 yang sehat di padang pasir, kemudian didatangi oleh seekor unta
 kudisan, kemudian unta yang sehat itu kudisan pula semuanya? '
 Jawab Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, 'Siapakah penular yang
 pertama-tama? ' Dan telah menceritakan kepadaku [Muhammad bin
 Hatim] dan [Hasan Al Hulwani] keduanya berkata; Telah
 menceritakan kepada kami [Ya'qub] yaitu Ibnu Ibrahim bin Sa'ad
 Telah menceritakan kepada kami [Bapakku] dari [Shalih] dari [Ibnu

Syihab] Telah mengabarkan kepadaku [Abu Salamah bin Abdurrahman] dan yang lainnya, bahwa [Abu Hurairah] berkata; sesungguhnya Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam telah bersabda: "Tidak ada penyakit yang menular secara sendirian, tidak ada Shafar (kematian di karenakan penyakit cacing perut) yang terjadi secara sendirian,, dan tidak ada hantu yang gentayangan, maka seorang 'Arab dusun bertanya; 'Ya, Rasulullah! -dan seterusnya seperti Hadits Yunus.- Dan telah menceritakan kepadaku ['Abdullah bin 'Abdur Rahman Ad Darimi]; Telah mengabarkan kepada kami [Abul Yaman] dari [Syu'aib] dari [Az Zuhri]; Telah mengabarkan kepadaku [Sinan bin Abu Sinan Ad Duali] bahwa [Abu Hurairah] berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: -sebagaimana Hadits Yunus dan Shalih- Dan dari [Syu'aib] dari [Az Zuhri] dia berkata; Telah menceritakan kepadaku [As Saib bin Yazid bin Ukhti Namir] bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Tidak ada penyakit yang menular secara sendirian, tidak ada Shafar (kematian di karenakan penyakit cacing perut) yang terjadi dengan sendirinya,, dan tidak ada hantu yang gentayangan." (H.R. Muslim)

Selain itu, MUI juga menggunakan kaedah *fiqhiyyah* dalam pelaksanaan shalat Jumat yang diganti shalat zhuhur dan shalat fardhu yang dilaksanakan di rumah saja di tengah kondisi darurat kesehatan global Covid-19. Dalam kaidah *fiqhiyyah*, “tidak boleh membahayakan diri dan orang lain”, “menolak mafsadah didahulukan daripada mencari kemaslahatan”, “bahaya harus ditolak”, “kemudharatan harus dicegah dalam batas-batas yang memungkinkan”, “kemudharatan dibatasi sesuai kadarnya”. Oleh karena, sejalan dengan kebijakan pemerintahan agar penyebaran Covid-19 segera teratasi, umat Islam dihimbau agar melaksanakan shalat di rumah bagi yang berada di daerah penyebaran dan mengisolasi diri ketika pernah singgah di suatu

daerah penyebaran Covid-19 demi diri dan orang lain, demi kesejahteraan bersama. Selain itu, “*adanya kesulitan menyebabkan adanya kemudahan*”. Ketika shalat Jumat ditiadakan untuk menanggulangi ancaman Covid-19 yang harus diikhtikarkan, maka dapat diganti dengan shalat zhuhur di rumah.⁹²

MUI berlandaskan pada pendapat Imam al-Nawawi yang mengatakan bahwa tidak wajib shalat Jumat bagi orang sakit, meskipun shalat Jumatnya orang kampung tidak sah karena jumlah jamaahnya kurang karena ketidakhadirannya. Namun, al-Bandanijy berpendapat bahwa: andaikan orang yang sakit memaksakan untuk shalat Jumat maka lebih utama.⁹³ Hal ini berdasarkan hadist riwayat Thariq dan lainnya:

حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا هُرَيْمٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ
 بْنِ الْمُتَشِيرِ عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
 الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلَّا أَرْبَعَةً عَبْدٌ مَمْلُوكٌ أَوْ امْرَأَةٌ أَوْ صَبِيٌّ أَوْ مَرِيضٌ
 قَالَ أَبُو دَاوُدَ طَارِقُ بْنُ شَهَابٍ قَدْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ شَيْئًا

Artinya: “*Telah menceritakan kepada kami [’Abbas bin ’Abdul ’Adzim] telah menceritakan kepadaku [Ishaq bin Manshur] telah menceritakan kepada kami [Huraim] dari [Ibrahim bin Muhammad Al Muntasyir] dari [Qais bin Muslim] dari [Thariq bin Syihab] dari Nabi shallallahu ’alaihi wasallam beliau bersabda; "Jum’at itu wajib bagi setiap Muslim dengan berjama’ah, kecuali empat golongan, yaitu; hamba sahaya, wanita, anak-anak dan orang yang sakit..."*”
 (H.R. Abu Daud).

Imam-imam mazhab Syafi’I berpendapat bahwa sakit yang menggugurkan

⁹² Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2020), hlm.6.

⁹³ al-Nawawi, *al-Majmu’* ..., hlm. 352.

kewajiban shalat Jumat adalah sakitnya orang yang mendapatkan *masyaqqah* yang berat bila dia hadir pada shalat Jumat. Imam al-Mutawalli juga berpendapat bahwa orang yang terkena diare berat juga tidak wajib shalat Jumat, bahkan jika dia tidak mampu menahan dirinya maka haramnya baginya shalat berjamaah di masjid, karena akan menyebabkan masjid menjadi najis.⁹⁴ Diperkuat juga oleh Imam al-Haramain yang memandang bahwa sakit yang menggugurkan kewajiban shalat Jumat itu lebih ringan keadaannya daripada sakit yang menggugurkan kewajiban berdiri saat Shalat *fardhu*. Sakit tersebut seperti uzur jalanan becek atau hujan atau semisalnya.⁹⁵

Terdapat juga pendapat Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Bakar Bafadhal al-Hadramy al-Sa'dy al-Madzhajy tentang udzur shalat Jumat dan shalat jamaah. Di antara udzur shalat Jumat dan shalat berjamaah adalah hujan yang dapat membasahi pakaiannya dan tidak diketemukan pelindung hujan, sakit yang teramat sangat, merawat orang sakit yang tidak terdapat yang mengurusinya, mengawasi kerabat (istri, mertua, budak, teman, ustaz, orang yang memerdekakannya) yang hendak meninggal atau berputus asa, khawatir akan keselamatan jiwa atau hartanya, menyertai kreditor dan berharap pengertiannya karena kemiskinannya, menahan hadas sementara waktu masih lapang, ketiadaan pakaian yang layak, kantuk yang teramat sangat, angina kencang, kelaparan, kehausan, kedinginan, jalanan becek, cuaca panas, bepergian ke sahabat dekat, memakan makanan busuk setengah matang yang tidak bisa dihilangkan baunya, runtuhnya atap-atap pasar, dan gempa.⁹⁶

C. Argumentasi Lembaga *Public Virtue Research Institute* Tentang Hukum Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual

⁹⁴ Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, No. Hadist 1067, (Bairut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, tt.), jld. I, hlm. 280.

⁹⁵ al-Nawawi, *al-Majmu'* ..., hlm. 352.

⁹⁶ Abdullahbin Abdurrahmanbin AbuBakar Bafadhal al-Hadramyal Sa'dyal-Madzhajy, *al-Muqaddimah al-Hadramiyah*, (Jeddah: Dar al-Manhaj, 2011), hlm. 91.

Dalam artikelnya tentang pandangan Ulama tentang shalat Jumat virtual di masa pandemi, *Public Virtue Research Institute* berpendapat bahwa pelaksanaan shalat Jumat virtual tidak dilarang secara mutlak, karena ada fatwa-fatwa lain dari para ulama yang bisa dijadikan dasar hukum dalam pelaksanaannya. Dengan latar PSBB (Pembatasan Sosial Berskala Besar) maupun PKM (Pembatasan Kegiatan Masyarakat) di Jakarta dan juga wilayah dengan jumlah data pasien Covid-19 terbanyak di Tanah Air. Lembaga ini melaksanakan shalat Jumat secara virtual dilaksanakan sesuai dengan aturan syariat di masa Pandemi Covid-19 dengan dasar fatwa hukum dari para ulama. Kegiatan ini dimaksudkan untuk memberikan kemudahan bagi umat Muslim—khususnya bagi warga Muslim DKI Jakarta dan sekitarnya.⁹⁷

Adapun argumentasi hukum *Public Virtue Research Institute* berpegang pada pendapat pakar fiqih Maroko, Syaikh Ahmad ibn al-Shiddiq al-Ghamari yang mengeluarkan fatwa mengizinkan shalat Jumat dengan mengikuti seorang imam melalui radio, dan ia kemudian menyusun sebuah kitab yang berjudul “*al-Iqnâ’ bi Shihhat Shalât al-Jumu’ah fi al-Manzil Khalifa al-Midzyâ*” (Kepastian Mengenai Sahnya Shalat Jumat di Rumah di Belakang Radio). Latar belakang munculnya fatwa ini karena mendapat banyak keluhan dari para khatib Jumat pada masa penjajahan di Maroko saat itu.

Di dalam kitab yang disusunnya, Syaikh al-Ghamari menyebutkan tiga syarat bolehnya mengikuti seorang imam di radio dalam melaksanakan shalat Jumat. *Pertama*, kesamaan waktu antara imam/khatib dan jamaah/makmum di dalam suatu negara. Dengan kata lain, tidak diperbolehkan bagi seseorang yang ada di Indonesia untuk shalat Jumat mengikuti seorang imam yang ada di Arab Saudi melalui radio, sebab jarak antara keduanya sangat jauh dan waktu pelaksanaan shalat Jumat pun tidak sama. Argumen yang diberikan penulis kitab

⁹⁷ publicvirtue.id, *Pandangan Ulama Tentang Shalat Jum’at Virtual di Masa Pandemi*. Diakses melalui situs: <https://publicvirtue.id/blog/2021/03/03/dalil-pelaksanaan-shalat-jumat-secara-virtual-di-masa-pandemi/> pada tanggal 04 November 2021.

adalah jika shalat Jumat boleh dilakukan di luar masjid dalam jarak dekat, maka itu adalah dalil untuk yang jaraknya jauh. Hal ini karena tidak ada perbedaan antara jarak dekat dan jauh selama suara imam dapat didengar dan memungkinkan mengikutinya melalui radio. Dalil yang kemudian direkatkan dengan pasal ini adalah hadist Ibnu Abbas ketika beliau memerintahkan muadzin saat hujan untuk mengucapkan “*shalatlah di rumah kalian*” dan beliau menyandarkan hal tersebut dari perbuatan Nabi Muhammad, di mana Nabi memerintahkan orang-orang untuk shalat di rumah dan di tempat mereka masing-masing ketika kondisi hujan.⁹⁸

و حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ صَاحِبِ الرَّيَادِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ لِمُؤَدِّنِهِ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ إِذَا قُلْتَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَلَا تَقُلْ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ قُلْ صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ قَالَ فَكَأَنَّ النَّاسَ اسْتَنْكَرُوا ذَلِكَ فَقَالَ أَتَعْجَبُونَ مِنْ ذَلِكَ قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي إِنَّ الْجُمُعَةَ عَزَمَةٌ وَإِيَّيَّ كَرِهْتُ أَنْ أُخْرِجَكُمْ فَتَمَشُّوا فِي الطَّيْنِ وَالِدَّخْصِ وَ حَدَّثَنِيهِ أَبُو كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْحَارِثِ قَالَ لَخَطَبْنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ فِي يَوْمٍ ذِي رَدْغٍ وَسَاقَ الْحَدِيثَ بِمَعْنَى حَدِيثِ ابْنِ عُثَيْبَةَ وَمَنْ يَذْكُرُ الْجُمُعَةَ وَقَالَ قَدْ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ قَالَ أَبُو كَامِلٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بِنَحْوِهِ وَ حَدَّثَنِيهِ أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ هُوَ الرَّهْرَائِيُّ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ يَعْنِي ابْنَ زَيْدٍ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَعَاصِمٌ الْأَحْوَلُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَمَنْ يَذْكُرُ فِي حَدِيثِهِ يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا ابْنَ

⁹⁸ Ahmad bin Muhammad bin al-Shiddiq, *al-Iqna' bissihah Salatil Jum'ah fil Manzil Khalifa al-Midzya'*, (Maroko: Dar al-Taklif, t.t.), hlm. 40.

تُمَيِّلُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ صَاحِبُ الزِّيَادِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْحَارِثِ قَالَ أَدَّنَ
 مُؤَدِّنُ ابْنِ عَبَّاسٍ يَوْمَ جُمُعَةٍ فِي يَوْمِ مَطِيرٍ فَذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ ابْنِ عَلِيَّةَ وَقَالَ وَكَرِهْتُ أَنْ تَمَشُوا فِي
 الدَّخْضِ وَالزَّلِيلِ وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ عَنْ شُعْبَةَ ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ
 حُمَيْدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ كِلَاهُمَا عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ ابْنَ
 عَبَّاسٍ أَمَرَ مُؤَدِّنَهُ فِي حَدِيثِ مَعْمَرٍ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ فِي يَوْمِ مَطِيرٍ بِنَحْوِ حَدِيثِهِمْ وَذَكَرَ فِي حَدِيثِ
 مَعْمَرٍ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ
 بْنُ إِسْحَاقَ الْخَضْرَمِيُّ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ وَهَيْبٌ لَمْ يَسْمَعْهُ مِنْهُ
 قَالَ أَمَرَ ابْنَ عَبَّاسٍ مُؤَدِّنَهُ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ فِي يَوْمِ مَطِيرٍ بِنَحْوِ حَدِيثِهِمْ

Artinya: "Dan telah menceritakan kepadaku [Ali bin Hujr As Sa'di] telah menceritakan kepada kami [Ismail] dari [Abdul Hamid] kawan Az Ziyadi, dari [Abdulah bin Al Harits] dari [Abdullah bin Abbas] dia mengatakan kepada muadzinnnya ketika turun hujan, jika engkau telah mengucapkan "Asyhadu an laa ilaaha illallaah, asyhadu anna Muhammadan Rasulallah, A" Nmaka janganlah kamu mengucapkan "Hayya alash shalaah, " namun ucapkanlah shalluu fii buyuutikum (Shalatlah kalian di persinggahan kalian)." Abdullah bin Abbas berkata; "Ternyata orang-orang seperti ini tidak menyetujui hal ini, lalu ia berkata; "Apakah kalian merasa heran terhadap ini kesemua? Padahal yang demikian pernah dilakukan oleh orang yang lebih baik dariku. Shalat jum'at memang wajib, namun aku tidak suka jika harus membuat kalian keluar sehingga kalian berjalan di lumpur dan comberan." Telah menceritakan kepada kami [Abu Kamil Al Jahdari]

tentang hadits tersebut, telah menceritakan kepada kami [Hammad yaitu Ibnu Zaid] dari [Abdul Hamid], katanya; "Aku pernah mendengar [Abdullah bin Harits] mengatakan; [Abdullah bin Abbas] pernah berpidato di hadapan kami, tepatnya ketika hari turun hujan, lalu dia membawakan hadits yang semakna dengan hadits Ibnu 'Ulayyah, namun dirinya tidak menyebutkan jumat, katanya; hal ini juga pernah dilakukan oleh orang yang lebih baik daripadaku, yakni Nabi shallallahu 'alaihi wasallam. Dan [Abu Kamil] mengatakan; telah menceritakan kepada kami [Hammad] dari ['Ashim] dari [Abdulah bin Harits] dengan hadits yang sama. Telah menceritakan kepadaku [Abu Rabi' Al 'Ataki yaitu Az Zahrani] telah menceritakan kepada kami [Hammad yaitu Ibnu Zaid] telah menceritakan kepada kami [Ayyub] dan ['Ashim Al Ahwal] dengan sanad ini, namun dia tidak menyebutkan "Yakni Nabi shallallahu 'alaihi wasallam." Telah menceritakan kepada kami [Ishaq bin Manshur] telah mengabarkan kepada kami [Ibnu Syumail] telah mengabarkan kepada kami [Syu'bah] telah menceritakan kepada kami [Abdul Hamid] kawannya Az ziyadi, katanya; "Aku mendengar [Abdullah bin Al Harits] katanya; "Muadz bin [Ibnu Abbas] mengumandangkan adzan pada hari jumat ketika hujan deras, " dia kemudian menyebutkan seperti haditsnya Ibnu 'Ulayyah, dia mengatakan; "Dan aku tidak suka jika kalian berjalan dalam comberan." Telah menceritakan kepada kami ['Abd bin Humaid] telah menceritakan kepada kami [Said bin Amir] dari [Syu'bah] (dan diriwayatkan dari jalur lain) telah menceritakan kepada kami ['Abd bin Humaid] telah mengabarkan kepada kami [Abdurrazaq] telah mengabarkan kepada kami [Ma'mar], keduanya dari ['Ashim Al Ahwal] dari [Abdullah bin Al Harits] bahwa [Ibnu Abbas] pernah menyuruh muadzinnnya -dalam hadis Ma'mar- pada hari jumat ketika hari hujan semisal hadis mereka, dia juga

menyebutkan dalam hadis Ma'mar; "Dan orang yang lebih baik dariku juga pernah melakukan hal ini, yakni Nabi shallallahu 'alaihi wasallam." Telah menceritakan kepada kami ['Abd bin Humaid] telah menceritakan kepada kami [Ahmad bin Ishaq Al Khadhrami] telah menceritakan kepada kami [Wuhaib] telah menceritakan kepada kami [Ayyub] dari [Abdullah bin Al Harits]. [Wuhaib] mengatakan; "Namun Ayyub tidak mendengarnya dari Abdulah bin Al Harits." Ibnu Al Harits berkata; [Ibnu Abbas] menyuruh muadzinnnya pada hari jumat ketika hari turun hujan, seperti hadits mereka." (H.R. Muslim).⁹⁹

Kemudian penulis kitab menegaskan bahwa jika perintah untuk shalat di rumah ketika shalat Subuh maka shalat yang dilakukan di rumah tentu Shalat subuh. Jika perintah untuk shalat di rumah ketika shalat Zhuhur maka yang dilaksanakan orang-orang tentu shalat Zhuhur pula. Dengan demikian, hal ini juga berlaku pada shalat Jumat.¹⁰⁰

Kedua, rumah jamaah atau makmum harus ada di belakang tempat imam, sehingga posisinya tidak berada di depan imam. *Ketiga*, jamaah/makmum tidak hanyasendirian di dalam barisan, tetapi wajib ditemani oranglain meski hanya satu orang. Menurut Syaikh al-Ghamari, shalat Jumat bisa dilakukan di rumah melalui radio di masa-masa krisis dan darurat, termasuk di masa-masa terjadinya bencana. Dalam pelaksanaannya, khutbah merupakan unsur terpenting sebagai pengganti dua rakaat shalat Zhuhur, dan itu bisa didengarkan dan disimak melalui radio. Selain itu, secara hukum shalat Jumat tidak harus dilakukan di masjid, sebagaimana dalam hadits Sayyidah Aisyah ra., yang mengizinkan orang-orang di luar masjid mengikuti imam yang ada di dalam masjid.¹⁰¹

⁹⁹ Muslim, *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtasar bi Naqli al-'Adlu 'an al-'Adli ila Rasulillah*, No. Hadist 699, (Bairut: Dār Ihya al-Turast al-'Arabi, t.t.), jld. I, hlm. 485.

¹⁰⁰ Ahmad bin Muhammad bin al-Shiddiq, *al-Iqna' bissihah ...*, hlm. 40.

¹⁰¹ Ahmad bin Muhammad bin al-Shiddiq, *al-Iqna' bissihah ...*, hlm. 41.

Berikut hadistnya:

Artinya: “Telah bercerita kepada kami Husyaim berkata: telah memberitakan kepada kami Yahya bin Sa'id dari 'Amrah dari Aisyah berkata: Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam shalat di kamarku sementara orang-orang mengikuti beliau di belakang kamar, mereka shalat mengikuti shalat beliau.” (H.R. Ahmad).

Dalam pelaksanaan shalat Jumat, yang penting adalah mengikuti imam, mendengar suaranya, dan itu bisa dilakukan melalui radio. Lebih lanjut Al-Ghumari menyebutkan bahwa, jika tiba-tiba saluran listrik mati di awal khutbah dan makmum belum mendengarkan khutbah maka shalat Jumat makmum tersebut batal dan diganti dengan shalat zhuhur.¹⁰² Namun jika saluran listrik mati setelah makmum mendengar khutbah dan sudah mulai shalat Jumat maka makmum melanjutkan shalat Jumat dengan salah satu di antara makmum menjadi imam.¹⁰³

Syaikh al-Husain Ayit Sa'id, ahli fiqih kontemporer dan pakar ilmu *maqâshid*, membahas masalah ini secara lebih fleksibel dengan pertimbangan ilmiah. Ia menyatakan bahwa masalah ini sesungguhnya bukanlah masalah baru, melainkan sudah dibahas oleh para sarjana klasik, di antaranya oleh para ulama mazhab Malikiyah dan Syafi'iyah. Ia menyoroti dua hal dari pandangan Syaikh al-Ghamiri terkait syarat-syarat bolehnya mengikuti seorang imam via radio dalam melaksanakan shalat Jumat: apakah *ittishâl al-shufûf* (keterhubungan/kedekatan barisan, saling kontak fisik) dan *hudhûr al-jamâ'ah khalf al-imâm* (kehadiran jamaah/makmum di belakang imam) merupakan syarat dalam shalat? Kalau iya, apakah keduanya merupakan *syarth shihhah al-shalâh* (syarat sahnya shalat) atau *syarth kamâl al-shalâh* (syarat kesempurnaan shalat)?¹⁰⁴

¹⁰² Imam Ahmad ibn Hambal, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hambal*, No. Hadist 24016, (Bairut: Muassasah al-Risâlah, 2001), jld. XL, hlm. 16.

Menurut Syaikh al-Husain Ayit Sa'id, di dalam mazhab Malikiyah dan Syafi'iyah, kedua hal itu dipandang sebagai syarth *kamâl al-shalâh*, berbeda dengan mazhab Hanafiyah yang menyebut keduanya sebagai *syarth shihhah al-shalâh*. Ia mengatakan, berdasar mazhab Malikiyah, bahwa shaf tidak harus terhubung atau berdekatan (*'adam ittishâl al-shufâf*) dan makmum/jamaah tidak harus berada di belakang imam (*'adam kawn al-ma`mûm warâ` al-imâm*).¹⁰³ Sehingga, menurutnya, syarat bolehnya mengikuti seorang imam melalui radio dalam melaksanakan shalat Jumat secara berjamaah adalah jamaah/makmum dapat mendengarkan takbir imam, serta mengetahui rukuk dan sujudnya imam dengan pendengaran, dan tidak harus melihat imam, tetapi kalau ia bisa mendengar sekaligus melihat seluruh gerakan imam itu lebih sempurna.¹⁰³

Syaikh al-Husain Ayit Sa'id menyebutkan cerita tentang Imam Malik yang pernah ditanya bagaimana jika antara imam dan jamaah atau makmum terhalang sungai kecil, dan Imam Malik menjawab, "*tidak apa-apa.*" Imam Malik mengatakan demikian karena, dalam kondisi di masanya, kalau hanya terhalang sungai kecil, suara takbir dan bacaan imam masih mungkin terdengar oleh jamaah/makmum, tetapi kalau sungainya besar, suara takbir dan bacaan imam kemungkinan tidak akan sampai ke para jamaah/makmum.¹⁰⁴ Berbeda dengan kondisi di zaman sekarang, seiring kecanggihan alat-alat penguat suara, meskipun terhalang sungai sangat besar sekalipun, suara takbir dan bacaan imam akan tetap terdengar. Dengan demikian, menurut Syaikh al-Husain Ayit Sa'id, mengikuti pendapat mazhab Malikiyah, shalat Jumat melalui televisi dan alat-alat komunikasi mutakhir, khususnya di masa penyebaran Covid-19 seperti sekarang ini, di mana masjid-masjid ditutup untuk sementara waktu, diperbolehkan dan tidak dilarang.¹⁰⁵

Syaikh al-Husain Ayit Sa'id menegaskan bahwa ia tidak menyampaikan

¹⁰³ Ahmad bin Muhammad bin al-Shiddiq, *al-Iqna` bissihah ...*, hlm. 39.

¹⁰⁴ Ahmad bin Muhammad bin al-Shiddiq, *al-Iqna` bissihah ...*, hlm. 39.

¹⁰⁵ publicvirtue.id, *Pandangan Ulama ...*,

pendapat pribadi, melainkan pendapat dari para tokoh ulama mazhab Malikiyah tentang masalah tersebut, dan bahwa pendapatnya dibatasi oleh waktu dan tempat, sehingga tidak boleh digeneralisasi untuk semua keadaan, waktu, dan tempat. Ia sepakat dengan pendapat Syaikh al-Ghamari mengenai syarat kesamaan waktu antara imam/khatib dan jamaah/makmum di dalam suatu negara, sehingga tidak dibolehkan bagi siapapun di Indonesia untuk mengikuti seorang imam di Arab atau Eropa atau Amerika karena perbedaan waktu shalat antara Indonesia dan wilayah-wilayah tersebut. Bahkan di negara yang sama sekalipun, jika jarak antara suatu daerah dengan daerah lain sangat berjauhan sehingga waktu shalatnya berbeda, itu juga tidak diperbolehkan.¹⁰⁶ Misalnya orang yang tinggal di Kota Jayapura tidak boleh mengikuti seorang imam yang ada di Kota Jakarta, karena selisih waktu antara dua kota tersebut sangat jauh (sekitar 2 jam) meskipun keduanya berada dalam satu negara.¹⁰⁷

Senada dengan pendapat ini, Syaikh Ahmad al-Raisuni, dalam sebuah pertemuan virtual bertajuk *Ramadhân wa Hâlat al-Thawâri`* (Ramadhan dan Keadaan Darurat) yang diselenggarakan oleh *Harakah Tauhid wal Ishlah* di Meknes, menyampaikan pendapat mengenai kemungkinan hukum untuk melakukan shalat Tarawih di belakang seorang imam yang absen (tidak hadir) karena karantina atau isolasi. Ia mengatakan bahwa di masa pandemi ini banyak sekali kemudahan syariat yang diberikan Allah untuk umat Muslim, khususnya di dalam shalat-shalat *nawafil*.¹⁰⁸

Syaikh Ahmad al-Raisuni memberikan contoh pelaksanaan shalat di Arab Saudi. Ia mengatakan, disadari atau tidak, shalat dengan mengikuti imam melalui media ternyata dipraktikkan juga di Makkah dan Madinah. Di kedua kota suci itu, shalat dilaksanakan di pemukiman-pemukiman warga dan hotel-

¹⁰⁶ Ahmad bin Muhammad bin al-Shiddiq, *al-Iqna` bissihah* ..., hlm. 40.

¹⁰⁷ publicvirtue.id, *Pandangan Ulama* ..., 111publicvirtue.id, *Pandangan Ulama* ..., 112publicvirtue.id, *Pandangan Ulama* ...

¹⁰⁸ Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, No. Hadis 2996, (Bairut: Dâr Thauq al-Najah, t.t.), jld. VI, hlm. 57.

hotel di sekitar Masjidil Haram dan Masjid Nabawi dengan mengikuti imam yang ada di dua masjid besar tersebut melalui televisi atau pengeras suara, bahkan warga-warga yang tinggal di luar dua kota itu juga mengikutinya.¹⁰⁹

Berdasarkan uraian di atas, lembaga *Public Virtue Research Institute* menarik kesimpulan bahwahukum syariat sebenarnya memiliki keluasan dan keringanan. Umat Muslim bisa mengikuti fatwa-fatwa di atas dalam menunaikan shalat Jumat di rumah masing-masing dengan mengikuti seorangimam yangberada di tempat yangjauh untuk melindungi diri sendiri, orang lain, dan masyarakat. Lebih lanjut, lembaga ini menyatakan bahwa seorang muslim yang tidak ingin melaksanakan shalat Zhuhur sebagai pengganti shalat Jumat di masa pandemi ini, tetap bisa melaksanakan shalat Jumat berjamaah melalui sarana-sarana komunikasi mutakhir yang tidak ada pada masa terbentuknya mazhab-mazhab fiqih, yang bahkan lebih canggih daripada radio, atau bahkan lebih canggih daripada televisi sekalipun.

D. Analisis Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* tentang Kebolehan Shalat Jumat Secara Virtual Selama Pandemi Covid 19

Ibadah Shalat Jumat virtual adalah khutbah dan shalat Jumat yang dilaksanakan secara virtual atau dalam jaringan (daring) melalui aplikasi telekonferensi video, dalam hal ini *Zoom Clouds Meeting*, sehingga membutuhkan ketersediaan teknologi informasi berupa perangkat keras seperti laptop, komputer atau gawai; jaringan atau daya listrik; serta jaringan internet dan paket data yang memadai.

Ibadah Jumat virtual ini dilakukan atas dasar prinsip *al-taysīr* (kemudahan) pada situasi darurat pandemi Covid-19, sebab tidak mungkin dilakukan secara normal dengan mengumpulkan banyak orang di masjid. Hal ini karena salah satu protokol kesehatan terkait pandemi Covid-19 adalah tidak

¹⁰⁹ Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, No. Hadist 1067, (Bairut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, tt.), jld. I, hlm. 280.

boleh berkerumun atau mengumpulkan banyak orang di suatu tempat. Jadi, shalat Jumat virtual, merupakan persoalan kekininan yang belum pernah dipraktikkan pada masa Nabi saw. Shalat Jumat virtual ini termasuk persoalan *ijtihādī*, sehingga memunculkan ragam pendapat dalam memahaminya.

Jika ditinjau dari *Maqāṣid al-Syarī'ah*, terutama dalam menjaga jiwa atau *hifzh al-nafs*. Menjaga jiwa kemanusiaan di hadapan Tuhan dan manusia. Kemanusiaan harus didahulukan sebelum pemenuhan hak-hak kemanusiaan karena pertama, semua tujuan dan orientasi syariat Islam adalah kemaslahatan manusia, baik tujuan syariat yang bersifat *darūriyyah*, *hājiyyah* dan *taḥsīniyyah*. Ini menunjukkan bahwa manusia adalah tujuan penting. Yang dituju dari Islam itu adalah manusia, karena tidak lain bahwa syariat Islam dibuat untuk kemuliaan manusia dan menciptakan kebahagiaan dunia maupun akhirat.

Memelihara jiwa pada peringkat *al-darūriyyah* adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok agar dapat memelihara kelangsungan kehidupan, misalnya kebutuhan makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah mengatakan wajib hukumnyamakan, sekalipun makanan haram apabila dalam situasi darurat. Dalam kondisi penyebaran covid-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat Jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat Zhuhur di tempat masing-masing. Hal ini dikarenakan, shalat Jumat adalah ibadah yang bersifat *ta'abbudī* dan termasuk dalam kelompok ibadah yang *khās* (khusus) atau *maḥḍah*, sehingga perincian-perinciannya telah ditetapkan oleh nas al-Quran dan Sunnah Rasulullah saw. Sementara menjaga ibadah shalat sesuai dengan sunah Nabi Muhammad saw. menjadi bagian dari *hifzu al-dīn* (menjaga agama). Oleh sebab itu tidak tepat jika shalat Jumat terdapat kreasi selain apa yang telah dituntunkan.

Memvirtualkan shalat Jumat termasuk kreasi yang sejatinya tidak

diperkenankan, karena hal ini akan merusak keabsahan pelaksanaan shalat Jumat itu sendiri. Misalnya, tentang kesatuan tempat secara hakiki (nyata), bukan virtual, ketersambungan jamaah, posisi imam dan makmum serta beberapa keutamaan shalat jamaah. Dalam shalat Jumat virtual, tentu kesatuan tempat secara hakiki (nyata) tidak tercapai, karena jamaah shalat Jumat virtual bisa berada di mana pun sesuai dengan keberadaan masing-masing jamaah. Ketersambungan jamaah juga tidak bisa dicapai karena jamaah ada di berbagai tempat dan lokasi. Demikian pula posisi imam dan makmum menjadi tidak jelas siapa yang di depan dan siapa yang di belakang serta tidak berlaku lagi ketentuan lurusness shaf shalat.

Selanjutnya, Islam memberikan keringanan dan kemudahan dalam menjalankan syariat Islam. Pada hakikatnya, syariat Islam sangat luwes. Islam tidak memaksa manusia untuk memikul kewajiban dan tanggungjawab di luar kemampuannya. *Rukhsah* untuk ditinggalkannya shalat Jumat adalah diganti dengan shalat Zhuhur. Hal ini, selain memang sudah diterangkan dalam hadist Nabi Muhammad saw yang mengambil shalat Zhuhur sebagai *rukhsah* juga sebagai jalan memilih hal yang lebih mudah. Bagi orang yang tidak dapat melaksanakan shalat Jumat karena sebab tersebut, diperbolehkan tidak melaksanakan shalat Jumat, tetapi diwajibkan untuk melaksanakan shalat Zhuhur sebagai pengganti shalat Jumat sebagai hukum asal (*azimah*) bagi orang yang tidak melaksanakan shalat Jumat dan baginya tetap mendapatkan pahala Jumat. Dalam sebuah hadist Rasulullah saw bersabda:

حَدَّثَنَا مَطَرُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ حَدَّثَنَا الْعَوَّامُ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَبُو إِسْمَاعِيلَ

السَّكْسَكِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا بُرْدَةَ وَاصْطَحَبَ هُوَ وَيَزِيدُ بْنُ أَبِي كَبْشَةَ فِي سَفَرٍ فَكَانَ يَزِيدُ يَصُومُ فِي

السَّفَرِ فَقَالَ لَهُ أَبُو بُرْدَةَ سَمِعْتُ أَبَا مُوسَى مِرَارًا يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا

مَرِضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ مَا كَانَ يَعْمَلُ مُقِيمًا صَحِيحًا

Artinya: “Telah bercerita kepada kami [Mathar bin Al Fadhl] telah bercerita kepada kami [Yazid bin Harun] telah bercerita kepada kami [Al 'Awwam] telah bercerita kepada kami [Ibrahim Abu Isma'il As-Saksakiy] berkata; Aku mendengar [Abu Burdah] pernah bersama dengan Yazid bin Abi Kabsyah dalam suatu perjalanan dimana Yazid tetap berpuasa dalam safar, lalu Abu Burdah berkata; "Aku sering mendengar berkali-kali [Abu Musa] berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam telah bersabda: "Jika seorang hamba sakit atau bepergian (lalu beramal) ditulis baginya (pahala) seperti ketika dia beramal sebagai muqim dan dalam keadaan sehat". (H.R. Bukhārī).

Selanjutnya, shalat Jumat gugur bagi orang sakit dan menggantinya dengan shalat Zhuhur, dalam hal ini orang yang sudah pasti divonis positif virus covid 19. Hal ini berdasarkan hadist riwayat Thariq dan lainnya:

حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا هُرَيْمٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنتَشِرِ عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شَهَابٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلَّا أَرْبَعَةً عَبْدٌ مَمْلُوكٌ أَوْ امْرَأَةٌ أَوْ صَبِيٌّ أَوْ مَرِيضٌ قَالَ أَبُو دَاوُدَ طَارِقُ بْنُ شَهَابٍ قَدْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَ يَسْمَعُ مِنْهُ شَيْئًا

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami [‘Abbas bin ‘Abdul ‘Adzim] telah menceritakan kepadaku [Ishaq bin Manshur] telah menceritakan kepada kami [Huraim] dari [Ibrahim bin Muhammad Al Muntasyir] dari [Qais bin Muslim] dari [Thariq bin Syihab] dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam beliau bersabda; "Jum'at itu wajib bagi setiap Muslim dengan berjama'ah, kecuali empat golongan, yaitu; hamba sahaya, wanita, anak-anak dan orang yang sakit." Abu

Daud berkata; "Thariq bin Ziyad pernah melihat (hidup semasa) Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, namun dirinya tidak mendengar sesuatu pun dari beliau." (H.R. Abu Daud).

Dengan adanya *rukhsah* ini, dapat dipahami bahwa syariat salat Jumat berada pada kualifikasi *mukammil* (komplemen) dari syariat salat lima waktu yang merupakan syariat asalnya. Dalam teori *maqāṣid al-syarī'ah*, tujuan diturunkannya syariat Islam adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia sekaligus di akhirat. *Maqāṣid fī al-tasyrī'* atau hikmah dalam pembentukan setiap syariat adalah segala *takālīf* (beban) syariat berorientasi untuk menjaga *maqāṣid*-nya terhadap manusia yaitu kemaslahatan yang bersifat *ḍarūrī* (primer), *ḥājī* (sekunder) dan *taḥsīnī* (tersier).

Kemaslahatan yang bersifat tersier (*taḥsīniyyah*) ini adalah penyempurna dari kemaslahatan sekunder, dan kemaslahatan sekunder (*ḥājī*) adalah penyempurna dari kemaslahatan primer. Dengan kata lain, kemaslahatan tersier dan sekunder ibarat anggota badan (*al-ṣifah*) bagi tubuh (*al-mausūf*) yang merupakan kemaslahatan primer, sehingga kemaslahatan *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥsīniyyah* yang hanya berperan sebagai pelengkap tidak boleh didahulukan jika dapat mengakibatkan kemudaratan terhadap kemaslahatan *al-ḍarūriyyah*.

Kedua jenis kemaslahatan *al-ḥājīyyah* (sekunder) dan *al-taḥsīniyyah* (tersier) bagaikan pelindung yang melingkari kemaslahatan *al-ḍarūriyyah* (primer). Inilah yang diistilahkan oleh al-al-Syāṭibi dengan *al-maqāṣid al-kullīyyah* dalam *maqāṣid al-syarī'ah*. Setiap tingkatan pada kualifikasi *maqāṣid* tersebut terdapat di dalamnya *maqāṣid* yang bersifat pelengkap (*ḥājī* dan *taḥsīnī*), yang jika diumpamakan pelengkap tersebut hilang maka hal itu tidak akan menyebabkan hilangnya asal syariat tersebut. Imam al-Syāṭibī menyebutkan sebuah teori dalam menyikapi dua *maqāṣid* yang kontradiksi bahwa *al-Maqāṣid al-ḍarūriyyah* dalam syariat adalah pokok dari (*maqāṣid*) *al-ḥājīyyah* dan *al-taḥsīniyyah* (pelengkap).

Jika *maqāṣid al-ḥājiyyah* dan *al-taḥsīniyyah* adalah komplemen bagi *maqāṣid al-ḍarūriyyah*, maka keduanya tidak boleh didahulukan jika berpotensi menghilangkan kemaslahatan asal yang lebih utama, dalam hal ini adalah maslahat utama keselamatan jiwa manusia. Kemaslahatan agama dan kemaslahatan duniawi dibangun di atas pemeliharaan *al-ḍarūriyyāt al-khams* sebagaimana yang telah disebutkan, yang jika diibaratkan kemaslahatan itu hilang maka dunia pun akan ikut hilang.

Dari uraiandi atas dapat dipahami bahwa segala hukum syariat baik yang berupa perintah maupun larangan berorientasi menjaga dan melestarikan kemaslahatan *al-ḍarūriyyāt al-khams*, sehingga jika terjadi kontradiksi antara dua *maqāṣid* atau kemaslahatan, maka yang didahulukan adalah kemaslahatan yang mengarah kepada pelestariannya, bukan yang meniadakannya. Walhasil, jika pelaksanaan salat Jumat yang merupakan *maqāṣid mukammil* (pelengkap) dari pokok ibadah salat lima waktu dapat membahayakan eksistensi jiwa yang merupakan *maqāṣid al-ḍarūriyyāh*, maka salat Jumat boleh ditiadakan dan diganti dengan salat Zuhur di rumah hingga situasi kembali normal. Tidak perlu melaksanakan salat Jumat secara daring sebagai pengganti salah Jumat secara normal.

Selanjutnya, shalat Jumat secara *online* sudah tentu menggunakan serangkaian perangkat untuk bisa dilaksanakan, baik perangkat untuk virtual berupa paket data internet, perangkat keras berupa laptop misalnya, perangkat lunak yang dalam hal ini menggunakan aplikasi telekonferensi video *Zoom Clouds Meeting*, maupun kebutuhan listrik untuk menghidupkan perangkat-perangkat tersebut. Oleh sebab itu, shalat Jumat virtual sangat bergantung pada ketersediaan perangkat-perangkat tersebut. Seandainya perangkat-perangkat yang digunakan mengalami masalah, apakah karena ada gangguan suplai listrik, gangguan sinyal dan lain sebagainya, maka pelaksanaan shalat menjadi terganggu atau bahkan batal dilaksanakan.. Hal ini

tentu menyulitkan bagi jamaah shalat Jumat virtual tersebut. Al-Ghumari salah satu ulama yang membolehkan shalat Jumat melalui radio menyebutkan bahwa jika tiba-tiba saluran listrik mati di awal khutbah dan makmum belum mendengarkan khutbah maka shalat Jumat makmum tersebut batal dan diganti dengan shalat zhuhur.

Rasulullah saw bersabda menuntunkan bahwa ketika memilih di antara dua perkara, maka dipilihlah yang paling mudah dilakukan, sebagaimana diriwayatkan dalam hadist berikut:

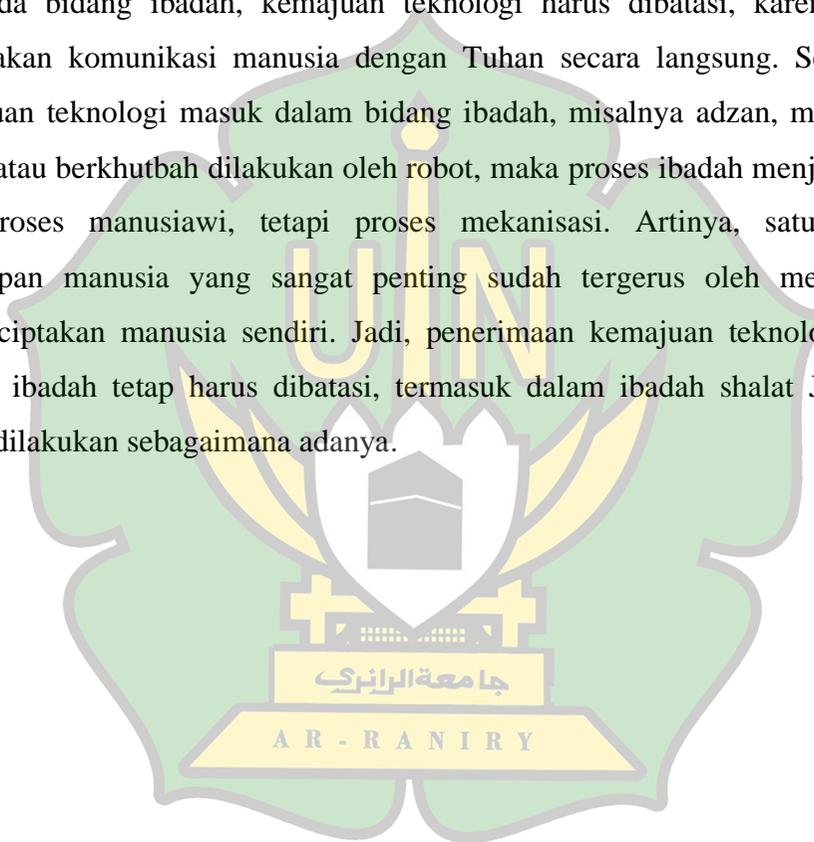
حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرُّبَيْعِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ مَا حُجِرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَحَدَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِنَفْسِهِ إِلَّا أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ بِهَا

Artinya: *"Telah bercerita kepada kami [Abdullah bin Yusuf] telah mengabarkan kepada kami [Malik] dari [Ibnu Syihab] dari [Urwah bin Az Zubair] dari [Aisyah radliallahu 'anha] bahwa dia berkata; "Tidaklah Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam diberi pilihan dari dua perkara yang dihadapinya, melainkan beliau mengambil yang paling ringan selama bukan perkara dosa. Seandainya perkara dosa, beliau adalah orang yang paling jauh darinya, dan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam tidak pernah membenci (memusuhi) karena pertimbangan kepentingan pribadi semata, kecuali memang karena menodai kehormatan Allah, dan apabila kehormatan Allah dinodai, maka beliau adalah orang yang paling membenci (memusuhi) nya". (H.R. Bukhārī).*

Kemajuan teknologi harus diakui sebagai berkah yang besar. Di bidang medis, kemajuan teknologi mampu menyelamatkan puluhan juta manusia untuk

bertahan hidup. Di bidang komunikasi, orang dapat bertemu dan berkomunikasi di ruang virtual. Tetapi teknologi jangan sampai melakukan mekanisasi terhadap kehidupan manusia, sehingga hidup manusia di bawah kendali mesin-mesin yang menyebabkan ruang pribadi dan ruang spiritual manusia menjadi kehilangan makna. Tidak semua kehidupan manusia dapat dimasuki oleh kemajuan teknologi.

Pada bidang ibadah, kemajuan teknologi harus dibatasi, karena ibadah merupakan komunikasi manusia dengan Tuhan secara langsung. Seandainya kemajuan teknologi masuk dalam bidang ibadah, misalnya adzan, mengimami shalat atau berkhotbah dilakukan oleh robot, maka proses ibadah menjadi bukan lagi proses manusiawi, tetapi proses mekanisasi. Artinya, satu dimensi kehidupan manusia yang sangat penting sudah tergerus oleh mesin-mesin yang diciptakan manusia sendiri. Jadi, penerimaan kemajuan teknologi dalam bidang ibadah tetap harus dibatasi, termasuk dalam ibadah shalat Jumat ini, shalat dilakukan sebagaimana adanya.



BAB EMPAT PENUTUP

Berdasarkan keseluruhan uraian tersebut di atas, maka dapat ditarik suatu kesimpulan dan saran sebagai berikut:

A. Kesimpulan

1. Argumentasi hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam menetapkan hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19 adalah tidak sah. Dalam hal seseorang ada udzur *syar'i* yang tidak memungkinkan melaksanakan shalat Jumat, maka kewajiban shalat Jumat menjadi gugur dan wajib melaksanakan shalat Zhuhur. Adapun lembaga *Public Virtue Research Institute*. dalam menetapkan hukum kebolehan shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19 adalah sah selama syaratnya terpenuhi.
2. Perspektif *Maqāṣid al-Syarī'ah* tentang shalat Jumat secara virtual selama pandemi covid 19 yang tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat Jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat Zhuhur di tempat masing-masing. Hal ini dikarenakan, shalat Jumat adalah ibadah yang bersifat *ta'abbudī* dan termasuk dalam kelompok ibadah yang *khās* (khusus) atau *maḥḍah*, sehingga perincian-perinciannya telah ditetapkan oleh nas al-Quran dan Sunnah Rasulullah saw. Menjaga ibadah salat sesuai dengan sunah Nabi Muhammad saw. menjadi bagian dari *hifzu al-dīn* (menjaga agama, sehingga tidak tepat jika ada yang berupaya mengubah pola ibadah salat Jumat yang hukum asalnya merupakan satu bangunan yang utuh. Syariat Islam telah memberikan *rukhsah* bagi setiap muslim yang wajib atasnya shalat Jumat untuk menggantinya dengan salat Zhuhur sebanyak empat rakaat dan tidak perlu berkumpul dengan orang banyak ketika terdapat

hal yang menghalanginya.

B. Saran

1. Kaum muslimin hendaknya senantiasa merujuk kepada para ulama dalam memahami setiap persoalan agama. Sekalipun fatwa ulama tidak bersifat mengikat dan tidak mempunyai sanksi duniawi, akan tetapi mempunyai sanksi moril bagi yang tidak memiliki kapasitas untuk berfatwa. Dalam menetapkan hukum persoalan-persoalan terkait kemaslahatan umum, ijtihad kolektif lebih diutamakan daripada ijtihad individual, sebab ijtihad kolektif memiliki landasan dan referensi yang lebih kuat dibandingkan fatwa individual, sehingga lebih meyakinkan dalam menghasilkan produk fatwa yang berkualitas dan efektif menghadirkan kemaslahatan publik.
2. Kaum muslimin hendaknya senantiasa merujuk kepada para ulama dalam memahami setiap persoalan agama. Sekalipun fatwa ulama tidak bersifat mengikat dan tidak mempunyai sanksi duniawi, akan tetapi mempunyai sanksi moril bagi yang tidak memiliki kapasitas untuk berfatwa. Dalam menetapkan hukum persoalan-persoalan terkait kemaslahatan umum, ijtihad kolektif lebih diutamakan daripada ijtihad individual, sebab ijtihad kolektif memiliki landasan dan referensi yang lebih kuat dibandingkan fatwa individual, sehingga lebih meyakinkan dalam menghasilkan produk fatwa yang berkualitas dan efektif menghadirkan kemaslahatan publik dengan prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*. Oleh karenanya, pemerintah diharapkan dapat mengupayakan solusinya, di antaranya melalui sosialisasi terhadap prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* kepada masyarakat baik melalui lembaga maupun individu para ulama, mubalig, pakar dan ahli.

DAFTAR PUSTAKA

A. Pustaka Arab

Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Bakar Bafadh al-Hadramy al Sa'dy al-Madhajy, *al-Muqaddimah al-Hadramiyah*, Jeddah: Dar al-Manhaj, 2011.

Abdurrahman al-Juzairi, *Fiqh Empat Madzhab*, Terj. Saefuddin Zuhri, dkk., (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015).

Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, jild. I, Bairut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, tt.

Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2004.

Ahmad bin Muhammad bin al-Shiddiq, *al-Iqna' bissihah Salatil Jum'ah fil Manzil Khalifa al-Midzya'*, Maroko: Dar al-Taklīf, t.t.

Alauddin Abi Bakri bin Mas'ud al-Kassani al-Hanafi, *Badai' al-Shanai' fi Tartib al-Syarai'*, jld. I, Beirut: Dar al-Kutub, 2003.

al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*, jld. VI, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Antor Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Bukhari, *Shahīh al-Bukhāri*, jld. VI, Bairut: Dār Thauq al-Najah, t.t.

Hammādī al-'Ubaidī, *Al-Syātibī wa Maqāshid al-Syarī'ah*, Beirut: Dār Qutaibah, 1992.

Ibrāhīm ibn Mūsa al-Garnāī al-Syatibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II 9, al-Riyād: *Dār ibn al-Qayyim li al-Nasyr wa al-Tauzī'*, 2006.

Imam Ahmad ibn Hambal, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hambal*, jld. XL, Bairut: Muassasah al-Risālah, 2001.

Muhammad al-Dashuqi, *Hasyiyah al-Dashuqi*, jld. I, Beirut: dar al-Fikri, tt.

Muhammad Atl-Tāhir Ibn `Āsyūr, *Maqāshid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Qatar: Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyah, 2004.

Muhammad ibn Husain al-Jizani, *Tahzib al-Muwafaqat* al-Dammam: Dar ibn al-Jauzi, 2008.

Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ud Al-Yūbī, *Maqāshid asy-Syarī'ah al-*

Islāmiyah wa `Alāqatuhā bi al-Adillah asy-Syar`iyyah, Riyadh: Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1998 37.

Muslim, *al-Musnad al-Shahīh al-Mukhtasar bi Naqli al-`Adlu `an al-`Adli ila Rasulillah*, jld. I dan IV, Bairut: Dār Ihya al-Turast al-`Arabi, t.t.

B. Pustaka Indonesia

Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fiqih Indonesia 1: Shalat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019.

_____, *Hukum-hukum Terkait Ibadah Shalat Jumat*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.

Busyro, *Dasar-Dasar Filosofis Hukum Islam*, Ponorogo: Wade Group, 2016.

Eko Handoyo, *Kebijakan Publik*, Semarang: Penerbit Widha Karya, 2012.

Hamka Haq, Al-Syathibi, *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al-Muwafaqat*, Jakarta.: Penerbit Erlangga, 2007.

Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, jld. I, 337, Terj. Abu Usamah Fakhtur Rokhman, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.

Jasser Auda, *Al-Maqāshid untuk Pemula*, Terj. Ali Abdelmon'im, Yogyakarta: Suka Press, 2013.

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Remaja Rosda Karya, 1995.

M. Subhan dkk., *Tafsir Maqāshidi Kajian Tematik Maqāshid al-Syarī'ah*, Kediri: Lirboyo Press, 2013.

Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19* Jakarta: Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2020.

_____, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Sekretariat MUI, 2020.

- Majelis Ulama Indonesia, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Sekretariat MUI, 2011.
- Majlis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, jld. I, Jakarta: PP Muhammadiyah, 2009.
- Mohammad Hasim Kamali, *Membumikan Syariah*, Bandung: Mizan, 2008.
- Muhammad Bagir, *Panduan Lengkap Ibadah*, Jakarta: Mizan, 2015.
- Narbuko dan Ahmadi, *Metode Penelitian*, Jakarta: Bumi Aksara, 1997.
- Sahabuddin, *Ensiklopedi Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Syamsul Anwar, “*Fiqih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan dan Kepemimpinan Non-Muslim*”, Jakarta: PT Mizan Pustaka dan Maarif Institute, 2015.
- Wahbah al-Zuhaili, *Fiqih Islām wa Adillatuhu*, jld. I dan II, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: Gema Insani, 2011
- Wakhid Kozin, *Studi Tentang Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Kerukunan Umat Beragama*. Tesis: Universitas Indonesia. 2004.
- Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqāṣid al-Syarī’ah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

C. Jurnal

- Fakhrizal Idris, Muhammad Yusram dan Azwar Iskandar, “Shalat Jumat Daring dalam Perspektif Hukum Islam”, *Jurnal Bustanul Fuqaha: Jurnal Bidang Hukum Islam*, Vol. 1, No. 2 (2021).
Diakses melalui:
<https://journal.stiba.ac.id/index.php/bustanul/article/view/326>,
pada tanggal 13 Juli 2021.

Fisher Zulkarnain, Ahmad Ali Nurdin, Nanang Gojali dan Fitri Pebriani Wahyu, “Kebijakan Fatwa MUI Meliburkan Shalat Jumat Pada masa darurat covid-19,” *Discussion Paper.Pusat Perpustakaan UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 3. Diakses 21 September 2020, <http://digilib.uinsgd.ac.id/30733/>.

Hudzaifah Achmad Qotadah dan Adang Darmawan Achmad, “Covid-19 Phenomenon on Performing Jumu’ah Prayers through Broadcast and Live Streaming: An Analysis”, *Conference Paper IAIN Pekalongan*, Diakses 13 Juli 2021, <https://www.researchgate.net/profile/Hudzaifah-Qotadah/publication/352815979>.

Hudzaifah Achmad Qotadah, “Covid-19: Tinjauan *Maqāṣid al-Syarī’ah* Terhadap Penangguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat Di Tempat Ibadah (*Hifdz al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz al-Din?*)”, *Jurnal Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar’i*, Vol. 7 No. 7 (2020). Diakses melalui: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/salam/article/view/15676>, pada tanggal 13 Juli 2021.

D. Media Online

kbbi.kemdikbud.go.id, *Pencarian Arti Kata Pandemi*. Diakses melalui situs: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/pandemi> pada tanggal 16 Oktober 2021.

_____, *Pencarian Arti Kata Virtual*. Diakses melalui situs: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/virtual> pada tanggal 16 Oktober 2021.

mui.or.id, *Sejarah MUI*. Diakses melalui situs: <https://mui.or.id/sejarah-mui/> pada tanggal 16 Oktober 2021.

publicvirtue.id, *Organization*. <https://publicvirtue.id/profile/profile-and-background/> Diakses melalui pada Oktober 2021. situs: tanggal 16

_____, *Pandangan Ulama Tentang Shalat Jum'at Virtual di Masa Pandemi*. Diakses melaluisitus: <https://publicvirtue.id/blog/2021/03/03/dalil-pelaksanaan-shalat-jumat-secara-virtual-di-masa-pandemi/> pada tanggal 04 November 2021.

www.aljazeera.com, *Praying in Time of COVID-19: How World's Largest Mosques Adapted*, 06 April 2020. Diakses melaluisitus: <https://www.aljazeera.com/news/2020/04/-praying-time-covid-19-world-largest-mosques-adapted-200406112601868.html> pada tanggal 21 September 2020.

www.detik.com, *Gara-Gara Virus Corona, Begini Sholat Jumat di Arab dan Negara Lain*, 13 Maret 2020. Diakses melaluisitus: <https://news.detik.com/berita/d-4937567/gara-gara-virus-corona-begini-sholat-jumat-di-arab-dan-negara-lain> pada tanggal 21 September 2020.

www.kompas.com, *Virus Corona Diperkirakan Muncul di Wuhan Sejak Agustus 2019*, 09 Juni 2020. Diakses melaluisitus: <https://www.kompas.com/global/read/2020/06/09/201844870/virus-corona-diperkirakan-muncul-di-wuhan-sejak-agustus-2019?page=all> pada tanggal 21 September 2020.

[www.unicef.org](https://www.unicef.org/indonesia/id/coronavirus/tanya-jawab-seputar-corona-virus?gclid=CjwKCAjw8KmLBhB-8EiwAQbqNoHKgOaFoouF5R2Z3eZRoNC_QNne4xlDEXcl0h0NHRn_pipRrjXcsgxoCHCYQAvD_BwE#apaitunovelcoronavirus), *Tanya-Jawab Seputar Coronavirus (COVID-19)*. Diakses melalui situs:https://www.unicef.org/indonesia/id/coronavirus/tanya-jawab-seputar-corona-virus?gclid=CjwKCAjw8KmLBhB-8EiwAQbqNoHKgOaFoouF5R2Z3eZRoNC_QNne4xlDEXcl0h0NHRn_pipRrjXcsgxoCHCYQAvD_BwE#apaitunovelcoronavirus pada tanggal 16 Oktober 2021.

