

THE USE OF MASK AND STRETCHING THE SHAF OF JUSTICE PRAYERS IN THE PANDEMIC PERIOD IN MUI FATWA NUMBER 31 OF 2020: QAWAID FIQHIYAH PERSPECTIVE

Zainuddin Puteh, Dhiauddin Tanjung

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Indonesia
zainuddin6511@gmail.com, dhiauddintanjung@uin.su.ac.id

ABSTRACT

On June 4 2020, the Indonesian Ulema Council (MUI) issued fatwa Number 31 of 2020 concerning "Organization of Friday and Congregational Prayers to Prevent the Transmission of the Covid-19 Outbreak. The fatwa then became the object of scientific study from various perspectives, including regarding prayers using masks and stretching the shaf when praying in congregation. However, no one has yet discussed the relevance and accuracy of the fiqh principles used in fatwas. In fact, the principles of fiqh are one of the normative dimensions of Islamic law which are directly related to practical situations. For this reason, the author feels the need to make aspects of fiqh principles in fatwa as study material - so that the discussion is carried out in a normative (doctrinal) way. After reviewing, the author concludes that the principles used in the fatwa are very relevant and accurate. Therefore, praying using a mask and stretching the shaf is a very appropriate fatwa, because this fulfills the elements of a syar'i intention, namely an endeavor to break the chain of the spread of the life-threatening Covid-19 pandemic.

Keywords: *Pray; MUI Fatwa, Qawaid Fiqhiyyah*

Abstrak

Pada tanggal 4 Juni tahun 2020, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa Nomor 31 tahun 2020 tentang "Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19. Fatwa tersebut lantas menjadi obyek kajian ilmiah dari berbagai sudut pandang, di antaranya mengenai salat menggunakan masker dan merenggangkan shaf ketika salat berjamaah. Namun, belum ada yang membahas perihal relevansi dan akurasi kaidah-kaidah fikih yang digunakan dalam fatwa. Padahal, kaidah-kaidah fikih merupakan salah satu dimensi normatifitas hukum Islam yang berhubungan langsung dengan keadaan praktis. Untuk itu, penulis merasa perlu menjadikan aspek kaidah fikih dalam fatwa sebagai bahan kajian—sehingga pembahasan dilakukan secara normatif (doktrinal). Setelah menelaah, penulis berkesimpulan bahwa kaidah-kaidah yang digunakan dalam fatwa tersebut, sangat relevan dan akurat. Oleh karenanya, salat menggunakan masker dan merenggangkan shaf merupakan fatwa yang sangat tepat, karena hal tersebut memenuhi unsur hajat syar'i, yakni ikhtiar dalam memutuskan mata rantai penyebaran pandemi covid-19 yang mengancam jiwa.

Kata Kunci: *Salat, Fatwa MUI, Qawaid Fiqhiyyah*

A. PENDAHULUAN

Ihwal peran Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga yang memiliki otoritas fatwa di Indonesia, tentu selalu berkelindan dengan dinamika yang terjadi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebab, perubahan situasi dan kondisi di tengah-tengah kehidupan bangsa Indonesia, sangat berpengaruh terhadap pertimbangan fatwa yang harus dikeluarkan; keadaan sosial politik Indonesia juga berpengaruh signifikan dalam langgam dan strategi MUI dalam menjalankan tugasnya sebagai pengayom umat.¹

Penerbitan fatwa-fatwa keagamaan MUI selama dua tahun terakhir, dapatlah dikatakan sebagai bentuk nyata keterlibatannya dalam ikut melindungi dan mengayomi umat dalam hal ikut serta dalam memutus penyebaran virus covid-19—bahkan sebelum masa pandemi covid-19. Pasalnya, fatwa-fatwa keagamaan MUI ini menjadi rujukan utama bagi umat Islam dalam menjalankan ibadah; dan bagi pemerintah dalam mengambil keputusan yang terbaik. Tentunya, MUI telah mengambil dan memilih pendapat-pendapat ulama yang kuat dasarnya atau lebih banyak kemaslahatannya atau lebih sesuai dengan situasi dan kondisi yang terjadi di lapangan.² Secara sosial maupun akademik, kiranya perlu memberikan apresiasi yang sebesar-besarnya kepada kerja-kerja MUI yang telah berperan aktif dalam usaha mengendalikan penyebaran covid-19 ini, salah satunya lewat fatwa MUI Nomor 31 tahun 2020 tentang “Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19.

Bertolak dari sikap apresiasi ini jugalah akhirnya telah banyak penelitian yang membahas seputar fatwa MUI yang melingkupi aktivitas ibadah umat Islam di masa pandemi, di antaranya: Arifah Millati Agustina (2020), “*Nalar Fikih Sufistik Fatwa*

¹ Ahmad Muzakky, “Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Menanggulangi Bahaya Covid-19 (Telaah Kritis Terhadap Fatwa Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19),” in *Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial; Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Pandangan Akademisi*, ed. M. Asrorun Niam Sholeh (Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2021), 23, http://digilib.iain-jember.ac.id/2969/1/Isi_Buku_MUI_2021_B5_Versi_e-book.pdf.

² Ahmad Mukri Aji and Diana Mutia Habibaty, “Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif Dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia,” *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 8 (August 25, 2020): 674, <https://doi.org/10.15408/SJSBS.V7I8.17059>.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Merespon Pandemi Covid-19”, artikel ini menguji apakah fatwa MUI yang dihasilkan di masa pandemi, khususnya dalam hal praktik peribadatan umat Islam, hanya mengandung dimensi syariat atau juga dimensi sufistik. Kajian ini menggunakan pendekatan fiqh tasawuf al-Ghazali yang mengandaikan adanya unifikasi antara fiqh dan tasawuf;³ Muhammad Firdaus Imaduddin (2020), “*Studi Persepsi Masyarakat terhadap Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Wabah Covid-19*”, artikel ini merupakan penelitian empiris, mencoba menggali dan menganalisis lebih dalam tentang persepsi masyarakat terhadap fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 menggunakan pendekatan teori persepsi sebagai alat analisisnya; Nur Aini (2021), “*Analisis Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 31 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 Perspektif Maqashid al-Syariah*”, skripsi ini berkesimpulan bahwa fatwa MUI tersebut sejalan dengan aspek *al-daruriyah* dalam *maqashid al-syariah*⁴; ada juga penelitian terhadap ayat-ayat yang digunakan sebagai dalil dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 31 Tahun 2020, seperti skripsi Arif Mutamakhin (2021), “*Tafsir MUI Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur’an Yang Digunakan Sebagai Dalil Dalam Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 Terkait Pandemi Coronavirus Disease 2019*”⁵. Namun, sejauh penelusuran penulis—sampai saat ini—belum ada yang menganalisis fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 31 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 dalam aspek *qawaid fihiyyah*.

Menimbang hasil penelusuran tersebut, akhirnya penulis merasa tertarik untuk meneliti bagaimana *akurasi* dan *relevansi* kaidah-kaidah fikih dalam fatwa MUI No. 31 Tahun 2020. Hal ini tentu menjadi penting, sebab, kaidah-kaidah fikih merupakan salah satu dimensi normatifitas hukum Islam yang berhubungan langsung dengan keadaan

³ Arifah Millati Agustina, “Nalar Fikih Sufistik Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Merespons Pandemi Covid-19,” *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* 5, no. 2 (December 31, 2020): 243–62, <https://doi.org/10.22515/DINIKA.V5I2.3001>.

⁴ Nur Aini, “Analisis Fatwa (Majelis Ulama Indonesia) Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum’at Dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 Perspektif Maqāsid Asy-Syarī’ah - UMM Institutional Repository,” accessed May 31, 2022, <https://eprints.umm.ac.id/81628/>.

⁵ Arif Mutamakhin, “Tafsir MUI Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur’an Yang Digunakan Sebagai Dalil Dalam Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 Terkait Pandemi Coronavirus Disease 2019,” accessed May 31, 2022, [http://digilib.uinsby.ac.id/50178/2/Arif Mutamakhin_E73214024.pdf](http://digilib.uinsby.ac.id/50178/2/Arif%20Mutamakhin_E73214024.pdf).

praktis. Untuk menjawab persoalan akurasi dan relevansi sebagaimana penulis maksudkan, maka penelitian ini didasarkan pada penelitian hukum Islam normatif, yang menjadikan kitab-kitab kaidah fiqh sebagai bahan hukum primernya. Tentunya, penulis juga akan merujuk kepada bahan hukum lain, seperti tulisan-tulisan ilmiah, kamus hukum, ensiklopedia hukum sebagai bahan hukum sekunder.

B. PEMBAHASAN

1. Ihwal Penggunaan Masker dalam Kaitannya dengan Keabsahan Salat

Secara leksikal, masker berarti alat untuk menutup muka; topeng; kain penutup mulut dan hidung (seperti yang dipakai oleh dokter, perawat di rumah sakit).⁶ Dalam bahasa Arab, masker diistilahkan dengan *al-talassum*—untuk pria; dan *al-niqab*—untuk wanita.

Dalam kaitannya dengan salat, penggunaan masker yang menutup wajah (baca: hidung dan mulut) dijelaskan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah *radhiallahu ‘anhū*, beliau berkata

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل أن يغطي فاه في الصلاة⁷

Makna hadis: *Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam melarang seseorang menutup mulutnya ketika shalat.*

Imam Abū Dāud dalam kitabnya *Sunan Abī Dāud* menjelaskan hadis ini menunjukkan bahwa hukum asal dalam salat adalah tidak menggunakan penutup wajah, meskipun kata beliau tidak mengapa bagi seseorang menggunakan penutup wajah jika ada tuntutan hajat yang mengharuskan untuk menggunakannya.⁸

⁶ “Arti Kata Masker - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online,” accessed May 31, 2022, <https://kbbi.web.id/masker>.

⁷ Muhammad Ibn Yazīd Abū Abdillāh Al Quzwainī, *Sunan Ibn Mājah, Volume I* (Beirut: Dar al Kutub al-Arabiyyah, n.d.), 310.

⁸ Syandri and Fadhlān Akbar, “Penggunaan Masker Penutup Wajah Saat Salat Sebagai Langkah Pencegahan Wabah Coronavirus Covid-19,” *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 3 (March 26, 2020): 262–64, <https://doi.org/10.15408/SJSBS.V7I3.15105>.

Al Imam Ibnu Aşīr mengatakan yang dimaksud dari pelarangan menutup mulut dalam hadis ini adalah *at-Talaşsum* yaitu menutup mulut dengan menggunakan Imamah.⁹ Menurut Imam Asy Syairāzī bahwa hukum menutup wajah saat salat adalah makruh.¹⁰ Hal yang sama dipaparkan oleh Syekh Al Islām Zakariyah Al Aşhārī dalam kitabnya *Asna Al Mathālib fi Syarh Raudh Al Maṭālib* bahwa dimakruhkan seorang laki-laki menutup mulutnya (*At-Talatsum*), sebagaimana seorang wanita juga dilarang salat dengan menggunakan *Niqāb*.¹¹

Dalam penjelasan Imām al-Khaṭābī, bahwa *at Talaşsum* merupakan kebiasaan bangsa Arab, di mana mereka mengenakan imamah untuk menutupi mulut. Oleh sebab itu merekapun dilarang dari perbuatan tersebut ketika dalam salat. Kecuali jika ia menguap saat salat, maka dianjurkan baginya untuk menutup mulutnya, karena adanya kebutuhan untuk itu.¹²

Secara detail, Al-Syaikh Ibnu Uşaimīn *rahimahullah* mengatakan, bahwa dimakruhkan *al-litsām* pada mulut dan hidung, yaitu menutup mulut dan hidung menggunakan *Ghuṭrah*, *imāmah*, atau *syimāgh* (sorban). Nabi *shallallahu ‘alaihi wa sallam* telah melarang seseorang menutup mulutnya ketika melaksanakan salat. Hal itu juga terkadang mengganggu dan mengaburkan lafadz ketika membaca ayat al-Quran dan dzikir salat. Namun, terdapat pengecualian jika seorang bersin dalam salat. Dalam hal ini tidak mengapa jika ia menutup mulutnya dengan tangan untuk meredakan bersin. Adapun jika hal itu dilakukan tanpa alasan, maka dimakruhkan. Apabila ada bau tidak sedap di sekitarnya sehingga bisa mengganggu salat yang akan dilaksanakan, maka boleh menggunakan *al-litsām* (masker) karena ada hajat yang menuntutnya. Demikian pula jika seseorang sedang menderita flu dan ia dalam keadaan sensitif apabila ia tidak menutup

⁹ Majduiddīn Abū Al Saādāt Al Mubāarak Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Abdil Karīm Al Syaibānī Al Jazarī Ibn Al-Asir, *Al Nihaya Fiqarīb Al Ḥadīs Wa Al Aşar, Volume II* (Beirut: Al-Maktabah al ‘Ilmiyyah, n.d.), 355.

¹⁰ Ibrāhīm Ibn A’lī Ibn Yūsuf Al Syairāzī, *Al Muhazẓab Fi Fiqh Al Imām Al Syāfi’ī, Volume I* (Beirut: Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, n.d.), 66.

¹¹ Zakariyā Al Anşārī, *Asna Al Maṭālib Fi Syarh Rauḍa Al Maṭālib Volume I* (Beirut: Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, n.d.), 179.

¹² Abū Sulaimān Ḥamd Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Al Khaṭāb Al Bustī All-Khattabi, *Ma’ālim Al Sunan Syarh Sunan Abī Dāud, Volume I* (Halab: Al-Matbaah al ‘Ilmiyyah, 1932), 433.

mulut dan hidung justru akan memperparah, maka ini juga merupakan kondisi hajat yang menuntut diperbolehkannya menutup mulut dan hidung ketika salat.”¹³

Sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, maka dapat disimpulkan, bahwa hukum menggunakan penutup wajah atau masker saat salat adalah makruh (makruh *Tanzih*) yang tidak sampai membatalkan ibadah salat. Keterangan ini dipertegas Imam Al-Nawāwī *rahimahullah*, yang mengatakan, bahwa menutup mulut dan hidung (*at Talaṣsum*) atau menutup mulut saja dengan tangan atau yang lain ketika shalat, dimakruhkan. Dimakruhkan juga, menutup mulut dengan tangan. Kecuali apabila seseorang bersin dalam shalat, maka diperbolehkan menutup mulut karena dalam kondisi ini yang sesuai sunnah adalah menggunakan tangan untuk menutup mulut; Wanita dan banci memiliki ketentuan yang sama dengan laki-laki dalam hal ini. Perbuatan ini hukumnya makruh *tanzih*, sehingga tidak menghalangi keabsahan salat.”¹⁴

Hal senada dijelaskan Al Imām ibn Abdil Bār, bahwa hukum makruh ini tidak mengapa dilanggar jika ada hajat/kebutuhan mendesak untuk melakukannya. Pasalnya, ulama telah bersepakat bahwa seorang wanita dan pria jika melaksanakan salat dan berihram hendaknya membuka penutup wajahnya. Karena menggunakan penutup wajah saat salat dapat menghalangi dahi dan hidung menyentuh tempat sujud. Akan tetapi, Jika seorang wanita khawatir terlihat oleh laki-laki yang bukan mahramnya, maka tidak mengapa ia menggunakan penutup wajah. Hukum ini berlaku juga untuk kaum pria jika ada hajat untuk itu.¹⁵

2. Merenggangkan *Shaf* dalam Salat Berjamaah

Khalid bin al-Musyaiqih, sebagai salah satu ulama kontemporer, dalam artikelnya yang berjudul *al-ahkam al-fiqhiyyah al-mutaaliqah bi firus karuna*, menjelaskan bahwa

¹³ Muḥammad Ibn Ṣāleh Ibn Muḥammad Al Uṣaimīn, *Al-Syarh Al Mumti' A'lā Zād Al Mustaqni'* (Saudi Arabiyah: Dār Ibn Al Jauzī, n.d.), 179.

¹⁴ Abū Zakariyā Mahyuddīn Yahyā Ibn Syaraf Al Nawāwī, *Al-Majmū' Syarh Al Muhażżab, Volume 3* (Balad: Al-Amin, 1999), 179.

¹⁵ Maṣṣūr Ibn Yūnus ibn Idrīs Al Buhāfī, *Kassyāf Al Qannāa' A'n Matn Al Iqnā'*, Volume I (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 268.

Sunah (tuntunan Rasulullah) bahwa saf salat haruslah berdekatan, jarak antara satu saf dengan saf berikutnya adalah seukuran tempat sujud. Tetapi jika (berjauhan jarak) diperlukan karena khawatir terjangkit penyakit, maka berjauhan saf tidak mengapa, walaupun seorang harus salat sendiri di belakang saf karena hajat (kebutuhan). Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa merapatkan saf hukumnya wajib, tetapi jika dibutuhkan (untuk salat sendiri) seperti jika saf sudah penuh, maka salatunya sah dan kewajiban sejajar dengan saf menjadi gugur. Begitu pula—*wallahu 'alam*—jika ia takut terjangkit penyakit, kemudian salat sendirian di belakang saf, maka salatunya sah, meskipun pada asalnya berbaris di saf hukumnya wajib.¹⁶

Pendapat ini sesuai dengan pandangan jumhur ulama mazhab Al-syafi'i dan Hambali, di mana ulama mazhab Syafi'i menganggap sah *iqtida'* (bermakmum) kepada imam, sedang jarak antara keduanya 3 *dzira'* (sekitar 1,5 meter), begitu juga jika jarak antara saf pertama dan kedua dan seterusnya, atau antara seorang makmum dengan makmum lain di sebelah kanan atau kirinya, meski jarak antara mereka 3 *dzira'* (sekitar 1,5 meter); batas maksimal jarak antara imam dan makmum, antara satu saf dengan saf yang lain, atau satu orang dengan yang lainnya disebutkan 300 *dzira'* (sekitar 150 meter), dengan syarat makmum dapat melihat salat imam atau mendengar suara takbirnya.¹⁷

Salah satu ulama besar dalam mazhab Syafi'i, Imam al-Rafi'i berkata, bahwa kapan saja imam dan makmum berada di satu masjid, maka *iqtida'* (berimam kepadanya) sah, baik jarak antara keduanya berdekatan atau berjauhan dikarenakan luasnya masjid, sebab masjid didirikan untuk salat dan berjemaah di dalamnya; semua yang berkumpul di dalamnya berkumpul untuk menegakkan jemaah, maka jarak yang berjauhan tidak mempengaruhinya.¹⁸

Imam Ibnu Qudamah dari kalangan Hambali, juga menjelaskan, siapa saja yang berada di masjid boleh mengikuti (salat) imam, meski jarak keduanya berjauhan, sebab keseluruhan masjid adalah tempat untuk berjemaah. Jika di antara keduanya ada penghalang sehingga imam tidak terlihat, dan ia tidak bisa mendengar takbir imam, maka

¹⁶ Eko Misbahuddin Hasibuan and Muhammad Yusram, "Hukum Salat Berjemaah Di Masjid Dengan Saf Terpisah Karena Wabah," *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (May 5, 2020): 117–18, <https://doi.org/10.36701/BUSTANUL.V1I2.139>.

¹⁷ Hasibuan and Yusram, 118.

¹⁸ Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim Al-Rafi'i, *Al-Aziz Syarh Al-Wajiz, Jilid 2* (Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, 1997), 177.

tidak sah berimam dengannya. Namun, jika tidak melihat imam namun mendengar takbirnya maka ada dua pendapat (dalam mazhab Hambali), yang paling benar bahwa shalatnya sah.¹⁹

3. Salat Menggunakan Masker dan Merenggangkan *Shaf* Salat Berjamaah Menurut Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020²⁰

Dalam konsideran fatwa No. 31 Tahun 2020, tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19, menjelaskan,

1. bahwa terkait pelanggaran aktifitas sosial seiring mulai meredanya ancaman wabah COVID-19 di beberapa kawasan, maka banyak dari pengurus Dewan Kemakmuran Masjid (DKM) akan membuka kembali masjid untuk diselenggarakan kembali shalat Jum'at dan shalat berjamaah lima waktu (rawatib);
2. bahwa wabah COVID-19 saat ini belum benar-benar hilang dari negeri ini, bahkan di berbagai negara terpaksa menerapkan kembali karantina sosial setelah meningkatnya kembali angka penyebaran;
3. bahwa muncul pertanyaan di masyarakat tentang hukum pelaksanaan shalat Jum'at dan shalat jama'ah lima waktu dengan protokol kesehatan seperti dengan merenggangkan saf dalam rangka penerapan jaga jarak (*physical distancing*), shalat dengan menggunakan masker, dan tata cara pelaksanaan shalat Jum'at akibat *physical distancing* yang berdampak pengurangan daya tampung;
4. bahwa oleh karena itu dipandang perlu menetapkan fatwa tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah COVID-19 sebagai pedoman.

Kemudian, dengan beberapa pertimbangan, seperti al-Quran dan al-Sunnah; pandangan para ulama disertai kaidah-kaidah fiqh, fatwa tersebut memutuskan, terkait *perenggangan saf salat berjamaah*,

¹⁹ Abdullah bin Ahmad Ibnu Qudamah Al-Maqdisi, *Al-Kafi Fi Fiqh Al-Imam Ahmad, Jilid I* (Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, 1994), 302.

²⁰ "Fatwa MUI Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat Dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Covid-19 – Majelis Ulama Indonesia," accessed May 31, 2022, <https://mui.or.id/produk/fatwa/28161/fatwa-mui-nomor-31-tahun-2020-tentang-penyelenggaraan-shalat-jumat-dan-jamaah-untuk-mencegah-penularan-covid-19/>.

1. Meluruskan dan merapatkan saf (barisan) pada shalat berjamaah merupakan keutamaan dan kesempurnaan berjamaah.
2. Shalat berjamaah dengan saf yang tidak lurus dan tidak rapat hukumnya tetap sah tetapi kehilangan keutamaan dan kesempurnaan jamaah.
3. Untuk mencegah penularan wabah COVID-19, penerapan physical distancing saat shalat jamaah dengan cara merenggangkan saf hukumnya boleh, shalatnya sah dan tidak kehilangan keutamaan berjamaah karena kondisi tersebut sebagai hajat syar'iyah.

untuk penggunaan masker saat salat, sebagai berikut

1. Menggunakan masker yang menutup hidung saat shalat hukumnya boleh dan shalatnya sah karena hidung tidak termasuk anggota badan yang harus menempel pada tempat sujud saat shalat.
2. Menutup mulut saat shalat hukumnya makruh, kecuali ada hajat syar'iyah. Karena itu, shalat dengan memakai masker karena ada hajat untuk mencegah penularan wabah COVID-19 hukumnya sah dan tidak makruh.

4. Kaidah-Kaidah Fikih (*Qawaid al-Fiqhiyyah*) yang digunakan dalam Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020, tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19

1. *Qawaid Fiqhiyyah*: Tinjauan Makna dan Operasionalisinya dalam Hukum Islam

Secara etimologi, *qawaid fiqhiyyah* adalah dibentuk dari dua kata, yakni kata *qawaid* dan *fiqhiyyah*, kedua kata itu masing-masing memiliki pengertian tersendiri. Kata *qaidah* (قاعدة), jamaknya *qawaid* (قواعد) berarti asas, landasan, dasar atau fondasi sesuatu, baik yang bersifat kongkret, materi, atau inderawi seperti fondasi bangunan rumah, maupun yang bersifat abstrak, non materi dan non inderawi seperti *ushuluddin* (dasar agama).²¹ Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia, arti kaidah yaitu rumusan asas yang menjadi hukum; aturan yang sudah pasti, patokan; dalil.

Qaidah dengan arti dasar atau fondasi sesuatu yang bersifat materi terdapat dalam Surat al-Baqarah ayat 127 yang artinya: “Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdo`a): "Ya Tuhan kami

²¹ Fathurrahman Azhari, *Qawaid Fiqhiyyah Muamalah* (Banjarmasin: LKPU Banjarmasin, 2015), 1.

terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.(Q.S al-Baqarah:127)

Hal yang sama juga terdapat dalam surat al-Nahl ayat 26 yang artinya: *Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mengadakan makar, maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya...*(Q.S. al-Nahl:26)

Sedangkan kata *fihiyyah* berasal dari kata *fiqh* (الفقه) ditambah dengan *ya nisbah* yang berfungsi sebagai penjenisan, atau penyandaran. Secara etimologi *fiqh* berarti pengetahuan, pemahaman, atau memahami maksud pembicaraan dan perkataannya.²²

Secara terminologi, kata *fiqh* dikemukakan oleh Jamaluddin al-Asnawy (W.772 H), yaitu:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية²³

Al-Asnawy menjelaskan pengertian *fiqh* sebagai ilmu tentang hukum-hukum syara' yang praktis yang diusahakan dari dalil-dalilnya yang terperinci. Hal senada juga dijelaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, yang memberikan definisi *fiqh* secara eksklusif, yaitu:

مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من ادلتها التفصيلية²⁴

Khallaf memberikan pengertian *fiqh* sebagai kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci. Jika dipahami secara sederhana, dari pengertian di atas, dapat diketahui bahwa pengertian *qawaid fihiyyah* menurut etimologi berarti aturan yang sudah pasti atau patokan, dasar-dasar bagi *fiqh*.

Oleh karenanya, pengertian *qawaid fihiyyah* menurut terminologi, sebagai mana yang dirumuskan al-Taftazany (w. 791 H.), yaitu:

إنها حكم كلى ينطبق على جزئياتها ليتعرف أحكامها منه²⁵

Pengertian yang diberikan al-Taftazny ini menyimpulkan bahwa yang dimaksud *qawaid fihiyyah* adalah Suatu hukum yang bersifat universal yang dapat diterapkan kepada seluruh bagiannya agar dapat diidentifikasi hukum-hukum bagian tersebut darinya.

²² Ibnu Al-Munzur, *Lisan Al- 'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), 3450.

²³ Al-Asnawy, *Nihayah Al Ushul Fi Syarah Minhaj Al-Wushul Fi Ilmi Al-Ushul* (Mesir: Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladah, n.d.), 19.

²⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Al-Ushul Al-Fiqh* (Indonesia: Haramain, 2004), 11.

²⁵ Al-Taftazany, *Al-Talwih 'Ala Al-Thadhih, Jilid I* (Mesir: Mathba'ah Syan al-Hurriyah, n.d.), 20.

Sedangkan Al-Jurjani (W. 816 H) dalam kitab *al-Ta'rifat* memberikan rumusan, yaitu:

قضية كلية منطبقة على جميع جزئياته²⁶

Sederhanya, kaidah fiqh itu adalah ketentuan universal yang bersesuaian dengan seluruh bagian-bagiannya. Selanjutnya, Ibn al-Subkiy (w. 771 H). dalam kitab *al-Asybah wa al-Nazhair* memberikan rumusan, yaitu:

الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه²⁷

Senada dengan keterangan sebelumnya, bahwa yang dimaksud dengan kaidah fiqh adalah perkara yang bersifat universal yang banyak bagian-bagiannya bersesuaian dengannya, dimana hukum-hukum bagian-bagian tersebut dipahami darinya.

Secara lebih rinci dijelaskan oleh Mushtafa Ahmad al-Zarqa, yaitu:

أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعه²⁸

Yakni, pokok-pokok fiqh yang bersifat umum dalam bentuk teks-teks perundang undangan yang ringkas, yang mencakup hukum-hukum yang disyariatkan secara umum pada kejadian-kejadian yang termasuk di bawah naungannya. Sedangkan al-Hamawiy (w.1098.H) dalam kitab *Ghamzu 'Uyun al-Bashair Syarah Asybah wa al-Nazhair* merumuskan, yaitu:

حكم أكثرى لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه²⁹

Al-Hamawiy menjelaskan bahwa kaidah fikih adalah hukum yang bersifat mayoritas bukan hukum universal yang dapat diaplikasikan kepada kebanyakan bagian bagiannya agar hukum hukumnya diketahui darinya.

²⁶ Al-Jurjani, *Al-Ta'rifat* (Beirūt: Dar al Kutub al-Arabiyyah, n.d.), 171.

²⁷ Tajuddin Al-Subky, *Al-Asybah Wa Al-Nazhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), 10.

²⁸ Asmuni Abdurrahman, *Qaidah-Qaidah Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 10.

²⁹ Ahmad bin Muhammad Al-Hamawy, *Ghamzu 'Uyun Al-Bashair Syarh Al-Asybah Wal Al-Nazhair*, *Jilid II* (Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, n.d.), 22.

Ali Ahmad al-Nadwi kemudian mengkompromikan bentuk definisi *qaidah fihiyyah* di atas dengan rumusan:

أصل فقهي كلى يتضمن أحكاما تشرعية عامة من أبواب متعددة في القضايا تحت
موضعها³⁰

Makan operasionalisasi kaidah fiqh adalah dasar *fiqh* yang bersifat menyeluruh yang mengandung hukum-hukum syara'; yang bersifat umum dalam berbagai bab tentang peristiwa-peristiwa yang masuk di dalam ruang lingkupnya. Pasalnya, sebagaimana dikutip oleh Fathurrahman Azhari, Ali Ahmad al-Nadwi mengemukakan tiga alasan berhubungan dengan pengertian tersebut sebagai berikut;

1. Pengecualian yang ada dalam beberapa *qaidah*, seperti *al-qawaid al-khams* (lima *qaidah* dasar) sangat sedikit sekali, sehingga kurang tepat apabila dalam pendefinisiannya dimasukkan sifat mayoritas.
2. Pernyataan sebagian ulama Malikiyah bahwa sebagian besar *qaidah* bersifat mayoritas mengindikasikan bahwa ada beberapa *qaidah* bersifat universal.
3. Universal di sini adalah *kullyyah nisbiyyah* (universal/relatif), bukan *kullyyah syumuliyah* (universal mutlak), karena ada pengecualian dalam ruang lingkupnya.³¹

Dengan demikian, menurut Ali Ahmad al-Nadwi, *qaidah* lebih umum dari sifat mayoritas, sebagaimana telah dinyatakan oleh Said al-Khadini (w. 1176 H.) dalam bagian penutup kitabnya yang diberi nama *Majami' al-Haqaiq*.³²

Mencermati uraian di atas, penulis meringkaskan bahwa dalam memberikan pengertian *qawaid fihiyyah*, secara garis besar para ulama terbagi menjadi dua kelompok. Hal ini berdasarkan atas realita bahwa ada sebagian ulama yang mendefinisikan *qawaid fihiyyah* sebagai suatu yang bersifat universal, dan sebagian yang lain mendefinisikan sebagai sesuatu yang bersifat mayoritas (*aghlabiyyah*) saja.

³⁰ Ali Ahmad Al-Nadwi, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), 43.

³¹ Azhari, *Qawaid Fiqhiyyah Muamalah*, 7.

³² Al-Nadwi, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah*, 19–20.

Perbedaan ini berangkat dari perbedaan persepsi yang berpendapat bahwa *qawaid fiqhiyyah* bersifat universal berpijak kepada realita bahwa pengecualian yang terdapat dalam *qawaid fiqhiyyah* relatif sedikit. Di samping itu mereka berpegang kepada *qaidah-qaidah* bahwa pengecualian tidak mempunyai hukum, sehingga tidak mengurangi sifat universal *qawaid fiqhiyyah*. Adapun ulama yang berpendapat bahwa *qawaid fiqhiyyah* bersifat mayoritas karena secara realitas bahwa seluruh *qawaid fiqhiyyah* mempunyai pengecualian, sehingga penyebutan universal terhadap *qawaid fiqhiyyah* kurang tepat.

Dengan demikian, para ulama sepakat *qawaid fiqhiyyah* mengandung pengecualian, namun mereka tidak satu pendapat dalam memandang pengecualian tersebut, apakah berpengaruh terhadap keuniversalan *qawaid fiqhiyyah* ataukah tidak. Dalam pada itu, para ulama juga menyebutkan istilah yang berbeda terhadap *qawaid fiqhiyyah*. Ada yang menyebut dengan *qadhiyah* (proposisi), ada yang menyebut dengan *al-hukmu* (Hukum), dan ada yang menyebut dengan *al-Ashl* (pokok).³³

Para ulama yang menyebutkan *qawaid fiqhiyyah* dengan *qadhiyyah* memandang bahwa *qawaid fiqhiyyah* adalah aturan-aturan yang mengatur perbuatan-perbuatan mukallaf. Karena itu *qawaid fiqhiyyah* merupakan aturan-aturan yang berhubungan dengan perbuatan para mukallaf. Para ulama yang menyebutkan *qawaid fiqhiyyah* dengan rumusan hukum beralasan bahwa; *qawaid fiqhiyyah* merupakan aturan yang mengatur tentang hukum-hukum *syara'* sehingga tepat sekali apabila didefinisikan sebagai hukum, karena memang mengandung hukum-hukum *syara'*. Disamping itu, mayoritas hukum adalah *qadhiyyah* hukum merupakan bagian penting dari sebuah *qadhiyyah*, karena menjadi parameter yang sangat penting dan kebenaran sebuah *qadhiyyah*. Sedangkan para ulama yang mendefinisikan *qawaid fiqhiyyah* dengan sebutan *al-ashl*, termasuk ulama kontemporer, terlebih dahulu mengkompromikan definisi-definisi yang telah ada, kemudian mereka melihat bahwa pada dasarnya *qawaid fiqhiyyah* adalah aturan-aturan pokok tentang perbuatan mukallaf yang dapat menampung hukum-hukum *syara'*.³⁴

³³ Azhari, *Qawaid Fiqhiyyah Muamalah*, 9.

³⁴ Azhari, 10.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan, bahwa pendapat para ulama yang memandang *qawaid fihiyyah* disebutkan dengan *al-hukm* atau *al-ashl* itulah pendapat yang tepat, karena dua istilah itu yang menjadi ciri utama dari *qawaid fihiyyah*.

2. Kaidah Fikih yang Digunakan dalam Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020

Adapun kaidah fikih yang digunakan, sebagai berikut

1. الضر يزال : Kemudhratan harus dihilangkan;
2. درء المفسد مقدم على جلب المصالح : Menolak mafsadah didahulukan dari pada mencari kemaslahatan;
3. المشقة تجلب التيسير : Kesulitan membawa kepada kemudahan;
4. الضرر يدفع بقدر الإمكان : Kemudharatan sedapat mungkin harus dihindarkan;
5. الضرورة تقدر بقدرها : Kemudharatan dibatasi sesuai kadarnya;
6. الأمر إذا ضاق اتسع وإذا اتسع ضاق : Sesuatu ketika sulit, menjadi longgar, dan ketika longgar, menjadi sulit;
7. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة : Kebijakan pemimpin (pemegang otoritas) terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan; dan
8. ما لا يدرك كله لا يترك كله : Apa yang tidak dapat diperoleh seluruhnya tidak boleh ditinggal seluruhnya

5. Akurasi dan Relevansi Kaidah-kaidah Fikih Dalam Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020

Pertama: الضر يزال : Kemudhratan harus dihilangkan

Bila ditinjau dari aspek bahasa, kata ضَرَر (bahaya) mempunyai makna:

فكل ما كان من سوء حال وفقر أو شدة في بدن فهو ضروما كان ضد للنفع فهو ضر³⁵

Secara etimologi, *al-Dharar* (bahaya) adalah lawan dari *al-Naf'u* (manfaat). Juga bisa diartikan bahwa *al-Dharar* adalah segala bentuk kondisi buruk, kekurangan, kesulitan dan kemalangan. Kata ضَرَر juga mempunyai makna yang sama dengan ضِرَار, tapi berbeda obyek. Arti ضَرَر adalah perilaku yang dibuat seorang diri dan membawa

³⁵ Al-Munzur, *Lisan Al-'Arab*, Jilid IV, 482.

mudhratha pada dirinya sendiri, sedangkan ضِرَار ialah perilaku yang dibuat oleh dua orang atau lebih, serta membawa mudrat baik pada diri sendiri ataupun orang lain.³⁶

Dalam dua bentuk kata tersebut, syariat Islam menghukumkan haram kepada keduanya; tidaklah dibolehkan membuat kerusakan atau membuat sesuatu yang menimbulkan kemudharatan bagi diri sendiri maupun orang lain, baik mengenai jiwa, harta dan kehormatan.

Terkait arti ضَرَر, Athiyah ‘Adlan juga menambahkan, sebagai berikut:

وقد اختلف العلماء في التفريق بين الضرر والضرار. فقال الخشني، الضرر: الذي لك فيه منفعة و علي جارك فيه مضرة، والضرار الذي ليس لك فيه منفعة و علي جارك فيه المضرة. وقال غيره: الضرر والضرار مثل القتل والقتال، فالضرر بمن لا يضرك الضرار أن تضر بمن قد أضرك من غيره جحة الاعتداء بالمثل والانتصار بالحق³⁷

Berdasarkan keterangan ini dapat dipahami bahwa ada juga ulama yang membuat perbedaan antara *dharar* dan *dhirar*. Menurut al-Khusyan, *al-dharar* ialah sesuatu yang mengandung manfaat bagi diri tetapi dapat membahayakan orang lain. Sementara *al-dhirar* ialah sesuatu yang tidak memiliki manfaat bagi diri dan membahayakan pula bagi orang lain. Ulama lain menyebutkan, *al-dharar* dan *al-dhirar* sama seperti *al-qatl* dan *al-qital*; *al-dharar* ialah membahayakan orang lain tetapi tidak membahayakan kita, sementara *al-dhirar* ialah memudharatkan orang lain yang telah membahayakan kita dengan metode yang bukan disyariatkan.

Adapun secara terminologi, makna ضَرَر sebagaimana dijelaskan Wahbah al-Zuhaili, sebagai berikut:

أن الضرورة هي التي تصل بها فيها درجة الاحتياج إلى أشد المراتب وأشق الحالات، فيصح الانسان في خطر بحدق بنفسه أو ماله ونحوهما³⁸

³⁶ Darnawan, *Kaidah-Kaidah Fiqhiyyah* (Surabaya: Revka Prima Media, 2020), 36.

³⁷ Athiyah ‘Adlan, *Mausuah Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah* (Iskandariyah: Dar al-Iman, 2007), 48.

³⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *Nazariyah Al-Darurah Al-Syar’iyyah Muqarannah Ma’al-Qanun Al-Wad’I* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985), 55.

Maksudnya bahwa *al-dharar* itu ialah sesuatu yang peringat kebutuhannya mencapai yang paling tinggi dan kondisi paling sulit, sampai orang berada pada kondisi bahaya yang mengancam jiwa, harta dan semisalnya. *Dharurat* juga dikatakan sebagai suatu musibah yang tidak dapat di hindari, artinya sampainya seseorang pada batas di mana jika ia tidak mau memakan yang dilarang, maka ia akan binasa atau mendekati binasa. Seperti orang yang terpaksa memakan sesuatu yang dilarang di mana jika ia bertahan tidak makan sesuatu yang dimaksud tadi, maka ia akan mati atau sebagian anggota tubuhnya akan hilang.³⁹

Para ahli hukum Islam menyimpulkan bahwa darurat itu adalah suasana atau keadaan bahaya meliputi segala bentuk bahaya yang dapat mengancam manusia baik berhubungan dengan jiwa, agama, akal, harta, kehormatan dan kesehatan. Bahaya tersebut bisa saja timbul dari dirinya maupun orang lain.⁴⁰

Kaidah ini memiliki kutamaan tersendiri dalam hukum Islam, sehingga Imam al-Suyuti mengatakan:

اعلم أن هذه القاعدة ينبنى عليها كثيرا من أبواب الفقه⁴¹

Jadi, banyak sekali hukum fikih yang dielaborasi berdasarkan kaidah ini. Di antara contoh penerapan dari kaidah ini adalah seperti adanya larangan memonopoli kebutuhan pokok dengan cara menimbunnya, diaturnya ketentuan ‘*uqubah* (sanksi) dalam tindak pidana Islam, adanya ketentuan perceraian, diwajibkannya untuk berobat bila sakit dan larangan menghilangkan nyawa sendiri. Kesemuanya itu bertujuan untuk menghilangkan kemudharatan.⁴²

Dalam hal ini, virus covid-19 merupakan wabah pandemi yang sangat berbahaya bagi manusia; telah merengut jutaan manusia di berbagai negara, termasuk Indonesia. Pada saat fatwa tersebut ditetapkan, data per Juni 2020, penambahan kasus positif corona di Indonesia pada saat itu mencapai level angka di atas 1000 lagi. Dalam 24 jam terakhir, hingga pukul 12.00 WIB, ditemukan 1.041 kasus baru. Berdasarkan data Gugus Tugas

³⁹ Darnawan, *Kaidah-Kaidah Fiqhiyyah*, 37.

⁴⁰ Darmawan, 37–38.

⁴¹ Al-Suyuthi, *Al-Asybah Wa Al-Nazha’ir* (Beirut: Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, 1996), 84.

⁴² Al-Suyuthi, 39.

Percepatan Penanganan Covid-19 yang dirilis pada Jumat sore, 19 Juni 2020, penambahan itu menjadikan total jumlah kasus positif corona di Indonesia mencapai 43.803 orang.

Dengan total angka kesembuhan sebanyak 17.349 orang dan jumlah pasien positif corona yang sudah meninggal mencapai 2.373 jiwa, hingga hari itu, masih ada 24.081 kasus aktif di Indonesia. Jumlah kasus aktif itu, yakni pasien Covid-19 dengan status dalam perawatan, setara dengan 55 persen dari total kasus positif Covid-19 yang sudah terdeteksi di tanah air. Selain itu, 36.464 Pasien Dalam Pengawasan (PDP) masih berstatus diawasi. Sebanyak 13.211 Orang Dalam Pemantauan (ODP) saat ini juga masih dalam pemantauan.⁴³

Juru bicara pemerintah untuk penanganan Covid-19, Achmad Yurianto menyatakan, persebaran kasus positif corona juga telah ditemukan di 435 kabupaten/kota di 34 provinsi. Sementara RT-PCR dan Tes Cepat Molekuler (TCM) untuk diagnosa kasus positif Covid-19, dalam sehari terakhir dilakukan terhadap 20.717 spesimen. Angka ini lebih tinggi dari data yang dilansir sebelumnya.

Untuk mencegah penularan wabah COVID-19, penerapan *physical distancing* saat shalat jamaah dengan cara merenggangkan saf tentu hukumnya boleh; shalatnya sah dan tidak kehilangan keutamaannya berjamaah, karena kondisi tersebut sebagai *hajat syar'iyah*. Begitu juga dengan menggunakan masker saat salat, meskipun hukum asalnya adalah makruh, tapi hukum yang makruh bisa menjadi hilang jika ada keperluan dan kebutuhan di dalamnya. Bahkan, hajat atau kebutuhan tersebut dimaksukan sebagai penghindaran dari ancaman kesehatan. Makna ancaman kesehatan di sini tentu dipahami sebagai adanya *dharar* yang harus dihilangkan. Sehingga penggunaan kaidah *al-dhararu yuzal* sudah tepat dan sangat relevan. Termasuk dalam kaidah ini adalah *الضرر يدفع بقدر الإمكان*: Kemudharatan sedapat mungkin harus dihindarkan; *الضرورة تقدر بقدرها*: Kemudharatan dibatasi sesuai kadarnya, oleh karenanya, tidak dijelaskan lagi.

⁴³ "Infeksi Emerging Kementerian Kesehatan RI," accessed May 31, 2022, <https://infeksiemerging.kemkes.go.id/situasi-infeksi-emerging/situasi-terkini-perkembangan-coronavirus-disease-covid-19-6-juni-2020>.

Kedua, المفاصد مقدم على جلب المصالح : Menolak mafsadah didahulukan dari pada mencari kemaslahatan.

Penekanan pada kalimat awal melahirkan asumsi tentang langkah preventif lebih dominan.⁴⁴ Argumentasinya adalah bahwa upaya melindungi keselamatan jiwa manusia (hifz al-nafs) agar terhindar dari wabah virus Corona yang sangat berbahaya itu harus diutamakan daripada upaya untuk terlaksananya salat tanpa masker dan merapatkan saf. Kedua hal tersebut, yakni menghindari wabah virus Corona demi keselamatan jiwa dan terlaksananya perintah shalat dengan tanpa masker dan merenggangkan saf sama-sama merupakan perintah agama yang bertemu secara bersamaan dalam situasi yang sama sehingga menjadi dilema. Oleh karena itu harus ada solusi yang benar menurut syariat. Dalam situasi seperti ini upaya melindungi jiwa manusia harus diutamakan karena bersifat mendesak dibandingkan dengan pelaksanaan shalat tanpa masker dan merapatkan saf. Dengan penjelasan ini, kaidah ini pun sangat relevan.

Kaidah ini sangat penting untuk dipahami oleh publik dan dijadikan pedoman dalam kehidupan sehari-hari berkaitan dengan urusan-urusan ibadah mahdhah maupun ghairu mahdhah termasuk dalam urusan duniawi seperti sosial, ekonomi, hingga politik. Contoh lain, jika seseorang menghadapi dua masalah sekaligus seperti antara tuntutan memperbaiki rumah yang hampir roboh dengan keinginan beribadah umrah ke Tanah Suci. Dalam situasi seperti ini tentu saja upaya memperbaiki rumah yang hampir roboh itu wajib didahulukan karena mendesak dan bisa menimbulkan korban jiwa bagi seluruh penghuni rumah daripada berangkat ke Tanah Suci yang hukumnya sunnah dan bisa diundur waktunya.⁴⁵

Ketiga, المشقة تجلب التيسير : Kesulitan membawa kepada kemudahan.

Kaidah ini juga digunakan sebagai salah satu landasan argumentasi dalam fatwa tersebut. Kaidah ini mengandung maksud bahwa kesulitan yang ditimbulkan oleh suatu

⁴⁴ Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz Fi Syarhi Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah Fi As-Syari'ah Al-Islamiyyah Nuaddi Ila Al-Faqri Wa Kharabi Al-Buyuti*, ed. Yasir Maqosid, trans. Mas Muhyiddin Ridha (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2020), 162–63.

⁴⁵ Muhammad Ishom, "Virus Corona Dan Pembelajaran Kaidah Fiqih Bagi Publik," accessed May 31, 2022, <https://www.nu.or.id/opini/virus-corona-dan-pembelajaran-kaidah-fiqih-bagi-publik-hOMOK>.

keadaan tertentu bisa menjadikan seseorang mendapatkan kemudahan hukum.⁴⁶ Contoh konkret adalah di tengah cengkraman wabah virus Corona ini berkerumun dalam jumlah besar dan saling berdekatan tidak dianjurkan atau dilarang karena membahayakan keselamatan jiwa. Dalam istilah medis ini disebut *social distancing*.

Dalam situasi sebagaimana telah dijelaskan di atas, mengenai lonjakan kasus covid saat itu, mematuhi aturan *social distancing* dan menggunakan masker saat salat demi menghindari bahaya yang dapat mengancam jiwa harus diutamakan, sehingga keharusan melepaskan masker dan merapatkan saf itu sendiri bisa ditiadakan. Alasannya dalam situasi sulit atau bahaya seperti ini kita mendapatkan kemudahan atau rukhsah (keringanan hukum) dari *Allah subhanahu wata'ala*. Oleh karenanya, kaidah inipun relevan digunakan. Termasuk dalam kaidah ini adalah *الأمر إذا ضاق اتسع وإذا اتسع ضاق*: Sesuatu ketika sulit, menjadi longgar, dan ketika longgar, menjadi sulit. Kaidah yang terakhir ini tidak dijelaskan lagi, karena hanya menjadi penjelasan tautologis.

Keempat, تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة: Kebijakan pemimpin (pemegang otoritas) terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan.

Sederhananya, kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah atau kebijakan publik, harus selalu berorientasi terhadap perbaikan seluruh rakyat; dengan kata lain, tindakan dan kebijakan yang ditempuh dan diambil oleh seorang pemimpin atau penguasa harus melihat aspek kemaslahatan rakyat.

Kata (*تصرف*) dalam bahasa Arab terbentuk dari kata (*الصرف*) yang berarti memalingkan,⁴⁷ disamping itu kata ini juga memiliki makna lain seperti menukar, bertindak, bekerja dan lain-lain.⁴⁸ Dan kata ini tidak memiliki penjelasan khusus secara istilah, namun ia dapat dipahami dari penggunaan orang Arab, dimana mereka

⁴⁶ Zaidan, *Al-Wajiz Fi Syarhi Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah Fi As-Syari'ah Al-Islamiyyah Nuaddi Ila Al-Faqri Wa Kharabi Al-Buyuti*, 83.

⁴⁷ Al-Tahir Ahmad Al-Zawi, *Tartib Al-Qamus Al-Muhith 'ala Thariqat Al-Misbah Al-Munir Wa Asas Al-Balaghah* (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1996), 816.

⁴⁸ Muhammad bin Abi Bakr bin Abd al-Qadir Al-Razi, *Mukhtar Al-Shihah* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, n.d.), 346.

menggunakan kata ini untuk menunjukkan tindakan yang dilakukan oleh seseorang; baik tindakan itu berupa perkataan maupun perbuatan.

Sedangkan kata (الامام) berasal dari kata (ام) yang berarti asal dari sesuatu. Kemudian setelah mengalami *tashrif* atau perubahan pola kata dalam bahasa Arab, terbentuklah kata (الامام) yang berarti pemimpin yang harus diikuti, atau bisa juga diartikan yang menjadi panutan. Sedangkan secara istilah, kata (الامام) adalah seseorang yang memegang jabatan umum dalam urusan agama dan urusan dunia sekaligus.⁴⁹

Adapun kata (الرعية) yang berasal dari kata (رعي) berarti menggembala, dan orang yang menggembalakan sesuatu disebut dengan (الراعي), sinonim dari kata (الامام) yang berarti pemimpin. Sedangkan (الرعية) adalah yang digembalakan, dalam konteks manusia berarti masyarakat umum yang memiliki seorang pemimpin yang bertugas untuk mengatur segala urusan dan memperhatikan kemaslahatan mereka.⁵⁰ Dianalogikan demikian karena keadaan masyarakat yang tidak bisa hidup tanpa pemimpin, karena ketiadaan pemimpin akan membuat kehidupan mereka berantakan dan tidak beraturan.

Selanjutnya, kata (منوط) dalam bahasa Arab berasal dari kata (ناط) yang berarti menggantungkan, sehingga dari susunan kalimat dalam kaidah itu dapat dipahami bahwa makna dari kata (منوط) di sana adalah adanya keterikatan atau ketergantungan dari sebuah tindakan atau kebijakan seorang pemimpin dengan kemaslahatan bagi orang yang berada di bawah kepemimpinannya.⁵¹

Dan kata (مصلحة) berasal dari kata (صلح - يصلح) dalam yang bahasa Arab memiliki arti tidak memiliki bahaya atau lawan dari bahaya.⁵² Dua variabel terpenting yang merupakan inti dalam kaidah fiqih ini adalah kata (الامام) yang berarti pemimpin dan

⁴⁹ Al-Jurjani, *Al-Ta'rifat*, 53.

⁵⁰ Al-Jurjani, 54.

⁵¹ Al-Jurjani, 55.

⁵² Al-Zawi, *Tartib Al-Qamus Al-Muhith 'ala Thariqat Al-Misbah Al-Munir Wa Asas Al-Balaghah*, 839.

kata (مصلحة) yang sudah diadopsi ke dalam bahasa Indonesia dengan arti maslahat atau manfaat.

Oleh karena itu, berdasarkan perspektif kaidah ini, fatwa merenggangkan saf dan menggunakan masker saat salat adalah tepat. Sebab, konstruksi fatwa tersebut bukan hanya anggapan sepihak dari MUI, tapi juga melihat efek terhadap tujuan dari fatwa itu sendiri, artinya mempertimbangkan kemaslahatan umat (masyarakat), dalam upaya memutus mata rantai penyebaran virus corona kala itu.

Kelima, مالايترك كله لايتترك كله: Apa yang tidak dapat diperoleh seluruhnya tidak boleh ditinggal seluruhnya.

Kaidah ini menjelaskan, bahwa jika masih memungkinkan untuk melakukan sebagian aktivitas—karena melakukan secara total tidak bisa—maka itu diharuskan. Seperti orang yang tidak mampu berbuat baik (*bershodaqoh*) dengan dinar, karena kemampuannya hanya dengan dirham, maka lakukanlah; yang tidak mampu mengajar atau belajar dengan beberapa cabang ilmu, maka janganlah ia meninggalkan seluruhnya.; yang merasa sulit melakukan sholat malam dengan 10 raka'at maka sebaiknya laksanakanlah walau hanya 4 raka'at.⁵³

Tentunya kaidah ini juga relevan, menimbang keadaan Indonesia di awal pandemi tersebut masih memungkinkan dilakukan aktivitas salat berjamaah. Sehingga fatwa MUI memilih tetap melaksanakan salat, meskipun dalam keadaan memakai masker dan merenggangkan *shaf*.

C. KESIMPULAN

Menggunakan masker yang menutup hidung saat shalat hukumnya boleh dan shalatnya sah. Peralnya, hidung tidak termasuk anggota badan yang harus menempel pada tempat sujud saat shalat. Terkait menutup mulut, sekalipun hukum asalnya adalah makruh, telah dikecualikan karena ada hajat *syar'iyah*. Dengan demikian, shalat dengan memakai

⁵³ Abdul Hamid Hakim, *Mabadi' Awaliyah Fi Ushul Al Fiqh Wa Al Qawaid Al Fiqhiyah* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, n.d.), 43.

masker karena ada hajat untuk mencegah penularan wabah COVID-19 hukumnya sah dan tidak makruh.

Meluruskan dan merapatkan *shaf* (barisan) pada shalat berjamaah memang merupakan keutamaan dan kesempurnaan berjamaah, jika tidak dilakukan—tidak lurus dan tidak rapat sekalipun hukumnya tetap sah—maka kehilangan keutamaan dan kesempurnaan jamaah. Kendati begitu, untuk mencegah penularan wabah COVID-19, penerapan *physical distancing* saat shalat jamaah dengan cara merenggangkan *shaf* hukumnya boleh, shalatnya sah dan tidak kehilangan keutamaan berjamaah, karena kondisi tersebut sebagai hajat *syar'iyah*.

Oleh karenanya, kaidah-kaidah yang digunakan dalam fatwa MUI nomor 31 Tahun 2021 terkait menggunakan masker ketika salat dan merenggangkan *shaf* saat salat berjamaah, sangat relevan dan akurat; salat menggunakan masker dan merenggangkan *shaf* merupakan fatwa yang sangat tepat, karena hal tersebut memenuhi unsur *hajat syar'i*, yakni ikhtiar dalam memutuskan mata rantai penyebaran pandemi covid-19 yang mengancam jiwa.

DAFTAR PUSTAKAAN

- ‘Adlan, Athiyah. *Mausuah Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah*. Iskandariyah: Dar al-Iman, 2007.
- Abdurrahman, Asmuni. *Qaidah-Qaidah Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Agustina, Arifah Millati. “Nalar Fikih Sufistik Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Merespons Pandemi Covid-19.” *DINIKA : Academic Journal of Islamic Studies* 5, no. 2 (December 31, 2020): 243–62. <https://doi.org/10.22515/DINIKA.V5I2.3001>.
- Aini, Nur. “Analisis Fatwa (Majelis Ulama Indonesia) Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum’at Dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 Perspektif Maqāsid Asy-Syarī’ah - UMM Institutional Repository.” Accessed May 31, 2022. <https://eprints.umm.ac.id/81628/>.
- Aji, Ahmad Mukri, and Diana Mutia Habibaty. “Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif Dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia.” *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 8 (August 25, 2020): 673–86. <https://doi.org/10.15408/SJSBS.V7I8.17059>.
- Al-Asir, Majduiddīn Abū Al Saādāt Al Mubārak Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Abdil Karīm Al Syaibānī Al Jazarī Ibn. *Al Nihaya Ficgarīb Al Ḥadīs Wa Al Aṣar, Volume II*. Beirut: Al-Maktabah al ‘Ilmiyyah, n.d.
- Al-Asnawy. *Nihayah Al Ushul Fi Syarah Minhaj Al-Wushul Fi Ilmi Al-Ushul*. Mesir: Mathba’ah Muhammad Ali Shabih wa Auladah, n.d.
- Al-Hamawy, Ahmad bin Muhammad. *Ghmazu ‘Uyun Al-Bashair Syarh Al-Asybah Wal Al-Nazhair, Jilid II*. Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, n.d.
- Al-Jurjani. *Al-Ta’rifat*. Beirut: Dar al Kutub al-Arabiyyah, n.d.
- Al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad Ibnu Qudamah. *Al-Kafi Fi Fiqh Al-Imam Ahmad, Jilid I*. Beirut: Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, 1994.
- Al-Munzur, Ibnu. *Lisan Al-‘Arab*. Kairo: Dar al-Ma’arif, n.d.
- Al-Nadwi, Ali Ahmad. *Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Al-Rafi’i, Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim. *Al-Aziz Syarh Al-Wajiz, Jilid 2*. Beirut: Dar al Kutub al ‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr bin Abd al-Qadir. *Mukhtar Al-Shihah*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, n.d.

- Al-Subky, Tajuddin. *Al-Asybah Wa Al-Nazhair*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- Al-Suyuthi. *Al-Asybah Wa Al-Nazha'ir*. Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, 1996.
- Al-Tahfazany. *Al-Talwih 'Ala Al-Thadhih, Jilid I*. Mesir: Mathba'ah Syan al-Hurriyah, n.d.
- Al-Zawi, Al-Tahir Ahmad. *Tartib Al-Qamus Al-Muhith 'ala Thariqat Al-Misbah Al-Munir Wa Asas Al-Balaghah*. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1996.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Nazariyah Al-Darurah Al-Syar'iyyah Muqarannah Ma'al-Qanun Al-Wad'I*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985.
- All-Khattabi, Abū Sulaimān Ḥamd Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Al Khaṭāb Al Bustī. *Ma'ālim Al Sunan Syarh Sunan Abī Dāud, Volume I*. Halab: Al-Matbaah al 'Ilmiyyah, 1932.
- Anṣārī, Zakariyā Al. *Asna Al Maṭālib Fi Syarh Rauḍa Al Maṭālib Volume 1*. Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, n.d.
- “Arti Kata Masker - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online.” Accessed May 31, 2022. <https://kbbi.web.id/masker>.
- Azhari, Fathurrahman. *Qawaid Fiqhiyyah Muamalah*. Banjarmasin: LKPU Banjarmasin, 2015.
- Buhātī, Manṣūr Ibn Yūnus ibn Idrīs Al. *Kassyāf Al Qannāa' A'n Matn Al Iqnā', Volume I*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Darnawan. *Kaidah-Kaidah Fiqhiyyah*. Surabaya: Revka Prima Media, 2020.
- “Fatwa MUI Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat Dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Covid-19 – Majelis Ulama Indonesia.” Accessed May 31, 2022. <https://mui.or.id/produk/fatwa/28161/fatwa-mui-nomor-31-tahun-2020-tentang-penyelenggaraan-shalat-jumat-dan-jamaah-untuk-mencegah-penularan-covid-19/>.
- Hakim, Abdul Hamid. *Mabadi' Awaliyah Fi Ushul Al Fiqh Wa Al Qawaid Al Fiqhiyah*. Jakarta: Sa'adiyah Putra, n.d.
- Hasibuan, Eko Misbahuddin, and Muhammad Yusram. “Hukum Salat Berjemaah Di Masjid Dengan Saf Terpisah Karena Wabah.” *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (May 5, 2020): 106–24. <https://doi.org/10.36701/BUSTANUL.V1I2.139>.
- “Infeksi Emerging Kementerian Kesehatan RI.” Accessed May 31, 2022. <https://infeksiemerging.kemkes.go.id/situasi-infeksi-emerging/situasi-terkini-perkembangan-coronavirus-disease-covid-19-6-juni-2020>.
- Ishom, Muhammad. “Virus Corona Dan Pembelajaran Kaidah Fiqih Bagi Publik.”

Accessed May 31, 2022. <https://www.nu.or.id/opini/virus-corona-dan-pembelajaran-kaidah-fiqih-bagi-publik-hOM0K>.

Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilm Al-Ushul Al-Fiqh*. Indonesia: Haramain, 2004.

Mutamakhin, Arif. "Tafsir MUI Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an Yang Digunakan Sebagai Dalil Dalam Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 Terkait Pandemi Coronavirus Disease 2019." Accessed May 31, 2022. http://digilib.uinsby.ac.id/50178/2/ArifMutamakhin_E73214024.pdf.

Muzakky, Ahmad. "Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Menanggulangi Bahaya Covid-19 (Telaah Kritis Terhadap Fatwa Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19)." In *Peran Fatwa MUI Dalam Perubahan Sosial; Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Pandangan Akademisi*, edited by M. Asrorun Niam Sholeh. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2021. http://digilib.iain-jember.ac.id/2969/1/Isi_Buku_MUI_2021_B5_Versi_e-book.pdf.

Nawāwī, Abū Zakariyā Mahyuddīn Yahyā Ibn Syaraf Al. *Al-Majmū' Syarh Al Muhazzab, Volume 3*. Balad: Al-Amin, 1999.

Quzwainī, Muhammad Ibn Yazīd Abū Abdillah Al. *Sunan Ibn Mājah, Volume I*. Beirut: Dar al Kutub al-Arabiyyah, n.d.

Syairāzī, Ibrāhīm Ibn A'li Ibn Yūsuf Al. *Al Muhazzab Fi Fiqh Al Imām Al Syāfi'i, Volume I*. Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, n.d.

Syandri, and Fadhlan Akbar. "Penggunaan Masker Penutup Wajah Saat Salat Sebagai Langkah Pencegahan Wabah Coronavirus Covid-19." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 3 (March 26, 2020): 261–68. <https://doi.org/10.15408/SJSBS.V7I3.15105>.

Uṣaimīn, Muḥammad Ibn Ṣāleh Ibn Muḥammad Al. *Al-Syarh Al Mumti' A'la Zād Al Mustaqni'*. Saudi Arabiyah: Dār Ibn Al Jauzī, n.d.

Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajiz Fi Syarhi Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah Fi As-Syari'ah Al-Islamiyyah Nuaddi Ila Al-Faqri Wa Kharabi Al-Buyuti*. Edited by Yasir Maqosid. Translated by Mas Muhyiddin Ridha. Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2020.