

THE USE OF *QIYÁS* IN THE FATWAS OF DEWAN SYARIAH PARTAI KEADILAN SEJAHTERA

PENGGUNAAN *QIYÁS* DALAM FATWA-FATWA DEWAN SYARIAH PARTAI KEADILAN SEJAHTERA

Yusefri

Institut Agama Islam Negeri Curup, Indonesia
Jl.DR. AK. Gani 01 Curup 39119
e-mail: yusefriys@gmail.com

Submitted: May 03, 2019; Reviewed: May 07, 2019; Accepted: May 26, 2019

Abstract: As a fatwa institution, Dewan Syariah of PKS, in the several legal fatwas issued use *qiyás*. Among them, which are the object of this study, are the fatwa on the law of leaving friday prayers for one who becomes a witness of the vote count of the general election (PILKADA) and fatwa on the ideal age for children are trained to begin fasting. By using the *uḷūl al-fiqh*'s analysis approach, this study is aimed to discuss how accurate the use of *qiyás* arguments used by Dewan Syariah of PKS on the two fatwas. This study concludes that *qiyás* used by Dewan Syariah of PKS in the two fatwas is not appropriate with the principles of *qiyás* or so-called as *qiyás ma'a al-fâriq*.

Key Words: *Qiyás*, Fatwa, Dewan Syariah of PKS

Abstrak: Sebagai sebuah lembaga fatwa, Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), pada beberapa fatwanya menggunakan *qiyás* dalam mengeluarkan hukum. Diantaranya, yang menjadi objek kajian ini, adalah fatwa tentang meninggalkan sholat Jumat bagi seseorang yang menjadi saksi dalam penghitungan suara saat PILKADA dan fatwa tentang penetapan usia ideal anak dilatih untuk mulai melaksanakan puasa. Dengan menggunakan pendekatan dan metode analisis *uḷūl al-fiqh*, kajian ini bertujuan untuk mendiskusikan bagaimana ketepatan penggunaan dalil *qiyás* oleh Dewan Syariah PKS dalam kedua fatwa tersebut. Kajian ini menyimpulkan bahwa penggunaan *qiyás* oleh Dewan Syariah PKS dalam kedua fatwa tersebut kurang tepat dengan prinsip-prinsip *qiyás* atau disebut *qiyás ma'a al-fâriq*.

Kata Kunci: *Qiyás*, Fatwa, Dewan Syariah PKS

Pendahuluan

Semenjak zaman Nabi hingga sebelum abad ke-20, suatu fatwa, umumnya dikeluarkan secara individu. Saat ini, fatwa resmi lebih banyak dikeluarkan oleh lembaga-lembaga fatwa yang didirikan oleh pemerintah atau organisasi sosial keagamaan non pemerintah. Misalnya, lembaga fatwa *Majma' al-Buhûts al-Islâmî* Mesir, *Majma' al-Fiqh al-Islâmî, Lajnah al-Dâ'imah li al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ'* Arab Saudi.

Di Indonesia, fatwa resmi dikeluarkan oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) serta Dewan Syariah Nasional (DSN), *Lajnah Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama, Lajnah Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis),*¹ dan lain-lain. Belakangan, partai politik yang berbasis Islam, seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS), membentuk Dewan Syariah sebagai lembaga fatwa PKS sejak tahun 1998.

Dalam kumpulan dokumen fatwanya, tercantum bahwa pada tanggal 8 Shafar 1427 H/8 Maret 2006, Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), mengeluarkan fatwa tentang bolehnya meninggalkan sholat Jum'at ketika menjadi saksi dalam Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Gubernur Papua serta fatwa tentang puasa bagi anak-anak.

Dengan menggunakan pendekatan dan metode analisis *uṣūl al-fiqh*, tulisan ini akan menelaah bagaimana ketepatan penggunaan dalil *qiyâs* oleh Dewan Syariah PKS pada kedua fatwa di atas. Sejauh ini, hasil penelitian yang secara khusus berkaitan tentang fatwa Dewan Syariah PKS masih terbatas, misalnya pene-

litian yang dilakukan oleh Ramadan Habibi,² dan itupun berbeda dengan objek tulisan ini.

Dewan Syariah Sebagai Lembaga Fatwa PKS

Menurut Ahmad Nuril Huda, Dewan Syari'ah Pusat Partai Keadilan Sejahtera merupakan sebuah institusi fatwa yang relatif baru, dan satu-satunya institusi fatwa di Indonesia yang didirikan oleh partai politik, yang fatwa-fatwanya bersifat mengikat bagi para anggota partai.³ Dalam Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Dewan Syariah merupakan bagian dari struktur organisasi Partai dan termaktub dalam Anggaran Dasar (AD) dan Anggaran Rumah Tangga (ART) PKS Bab VI Pasal 13 ayat 1. Kemudian pada Bab XII ayat 3 h, disebutkan bahwa Tugas Dewan Syariah adalah menerbitkan fatwa.⁴ Sebagai lembaga fatwa, Dewan Syariah bertugas melakukan dua hal utama, yaitu: (a) merumuskan dan memberikan konsep *syar'î* yang menjadi landasan bagi partai, pengurus dan kadernya agar tidak menyimpang atau keluar dari syariat Islam, dan; (b) melakukan kajian hukum (ijtihad) untuk memberikan jawaban atas permasalahan hukum yang ditanyakan kepada Dewan Syari'ah, baik itu berasal dari kalangan internal pengurus dan kader partai, maupun dari kalangan masyarakat luas. Dalam menjalankan tugasnya sebagai lembaga fatwa, Dewan Syariah PKS membentuk *Lajnah Iftâ'*, yaitu lajnah yang khusus menangani fatwa dan dikoor-

1 Atha' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 2; Sofa AR, "Perubahan Fatwa," *Al-Qolam: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 27, No. 2 (2010), 291.

2 Ramadan Habibi, "Pengaruh Fatwa Yusuf Al-Qadawi Terhadap Fatwa Berkaitan Politik Dewan Syariah Pusat Partai Keadilan Sejahtera (PKS) di Indonesia," *Disertasi*, Universiti Malaya, 2013.

3 Ahmad Nuril Huda, "Fatwa and Political Interest: Understanding the Fatwa of Dewan Syari'ah Pusat of PKS on Islamic Political Party," *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 13, No.2 (2010).

4 Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Partai Keadilan Sejahtera, 6 & 10.

dinir oleh Amir Lajnah. *Lajnah Iftâ'* ini bertugas menerbitkan fatwa dan pandangan syariat yang berkaitan dengan berbagai permasalahan partai, kader dan masyarakat luas. Sedangkan fungsinya merupakan tim yang menyusun setiap fatwa yang akan diterbitkan setelah dilakukan *mudawalah* (pembahasan) secukupnya. Agar setiap fatwa memiliki kemurnian ilmiah dan mencerminkan kebenaran, maka *Lajnah Iftâ'* berwenang untuk menolak setiap unsur atau faktor yang dapat mempengaruhi kebenaran. Dalam dokumen tertulisnya juga terlihat bahwa *manhaj* fatwa Dewan Syariah PKS dalam mengeluarkan fatwa, menyandarkan pada prinsip musyawarah, sehingga produk fatwanya adalah fatwa *jamâ'i* atau produk fatwa kolektif.⁵ Menurut Anis Matta, dilakukannya secara *jamâ'i*, adalah karena sulitnya para ulama sekarang yang dapat memenuhi syarat ideal mujtahid yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu.⁶

Secara tertulis, Dewan Syariah PKS mengemukakan pula bahwa dalam melakukan kajian hukum (ijtihad/*istinbâth*), berpegang pada sumber rujukan utama terdiri dari dua *maşâdir*. Pertama, *maşâdir asasiyah* (sumber hukum primer) yang disepakati oleh jumbuh ulama (ahli sunnah wal jamâ'ah), yaitu al-Qur'an, hadis, *ijmâ'*, dan *qiyâs*. Kedua, *Maşâdir pendukung*, seperti *al-istihsân*, *maşlahah al-mursalah*, *sadd al-dzarî'ah*, *al-istişhâb*, *'urf*, *madzhab* sahabat, dan *syar'u man qablana*.⁷ Di sini terlihat bahwa Dewan Syariah PKS tidak mempermasalahkan adanya *ikhtilâf* ula-

ma terkait dalil-dalil yang *mukhtalaffihi* (yang masih diperselisihkan). Dengan demikian, ulama Dewan Syariah PKS menerima sumber atau *dalil-dalil al-syar'iyah* yang *mukhtalaffi hi* tanpa membatasi diri atau terikat dengan ulama *uşûl al-fiqh* mazhab tertentu. Dewan Syariah PKS menerima konsep *al-istihsân* yang digunakan dalam mazhab Hanafî, juga menerima *al-maşlahat al-mursalah* dan *sadd al-zaria'at* yang digunakan oleh mazhab Mâlikî, dan atau konsep lain yang dikembangkan oleh mazhab lain. Oleh karenanya, tidak terlihat adanya sikap keterikatan mereka terhadap mazhab tertentu.

Qiyâs

Dalam teori hukum Islam, posisi *qiyâs* berada setelah al-Qur'an, sunnah, dan *ijmâ'*.⁸ Mayoritas ulama sepakat menjadikan *qiyâs* sebagai metode *istinbâth* hukum Islam, sekaligus sebagai pengamalan terhadap teks.⁹ Secara bahasa, *qiyâs* (القياس) berarti "*al-taqdîr wa taswiyah*" (mengukur dan menyamakan).¹⁰ Sementara secara istilah, menurut al-Âmidî (W. 631 H), *qiyâs* adalah "suatu ibarat dari menyamakan antara *far'* dan *aşl* dalam 'illat yang digali dari hukum *aşl* (عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل)".¹¹ Sementara menurut Ibn Qudâmah (w.620) *qiyâs* adalah "Menghubungkan *furû'* kepada *aşl* dalam hukum karena ada hal yang sama yang

5 Dewan Syariah Pusat PKS, *Fatwa, Bayan & Tadkirah* (Jakarta: DSP-PKS, 2010), 60-62.

6 Anis Matta, *Dari Gerakan ke Negara, Dari Gerakan ke Negara* (Jakarta: Fitrah Rabbani, 2006), 59-64.

7 Dewan Syariah Pusat PKS, *Fatwa-Fatwa Dewan Syari'ah* (Bandung: Harakatuna Publishing Tahun 2006), 5.

8 Nasrullah, "Majelis Ulama Indonesia (MUI): Studi Atas Penggunaan Metodologi Qiyas sebagai Upaya Penetapan Hukum Islam Di Indonesia," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 16, No. 2, (2017), 332.

9 Fathurrahman Azhari, "Qiyas Sebuah Metode Penggalan Hukum Islam," *Jurnal Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol.13, No.1 (2014).

10 Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. VII (Beirut: Dâr al-Shadr, 1414 H), 536.

11 Saif al-Dîn al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Uşûl al-Ahkâm*, Vol. III (Beirut: Dâr al-Islâmî, t.th), 190.

menyatukan keduanya”.¹² Sementara menurut ulama kontemporer, seperti ‘Abd al-Wahhâb Khallâf (w.1375 H) mendefinisikan *qiyâs* sebagai “menyamakan peristiwa (suatu kasus) yang tidak terdapat naşş hukumnya dengan peristiwa yang terdapat naşş bagi hukumnya, karena ada kesamaan illat hukum dalam keduanya”.¹³

Dari definisi di atas dapat difahami bahwa *qiyâs* adalah sebuah metode dalam menetapkan hukum terhadap; (a) dua kasus yang mempunyai ‘*illat* yang sama; (b) satu diantara dua kasus yang bersamaan ‘*illat*nya itu sudah ada hukumnya yang ditetapkan berdasarkan *naşş*, sedangkan kasus yang satu lagi belum diketahui hukumnya, dan; (c) berdasarkan ‘*illat* yang sama, seorang mujtahid menetapkan hukum yang tidak ada *naşş*nya itu seperti hukum yang pada kasus yang hukumnya telah ditetapkan berdasarkan *naşş*. Dengan kata lain, menurut Nur Kholiq, *qiyâs* merupakan piranti penting dalam mengeksplorasi teks-teks sumber hukum (al-Qur’an dan sunnah) yang bisa digunakan dalam memutuskan dasar hukum sebuah persoalan yang tidak terdapat *naşş*nya. Dengan *qiyâs*, berbagai problem yang tidak terakomodasi oleh al-Qur’an, sunnah dan *ijma’* akhirnya bisa ditemukan solusinya yang bermanfaat bagi masyarakat.¹⁴

Lebih lanjut, dalam berbagai kitab *uşûl al-fiqh* disebutkan bahwa ada empat rukun *qiyâs*, yaitu: (a) *al-aşl* (الأصل), yaitu *naşş* yang

menunjukkan hukum baik al-Qur’an, hadis, dan *ijmâ’*; (b) *al-far’u* (الفرع); yaitu kasus atau peristiwa yang tidak disebutkan secara tegas dalam *naşş* dan hendak diketahui hukumnya melalui *qiyâs*; (c) hukum asal, yaitu hukum yang ditetapkan Allah (dalam al-Qur’an) dan Rasul-Nya (dalam hadis) terhadap suatu peristiwa yang disebutkan dalam *naşş* secara *şarih* (jelas), lafal maupun maknanya atau hukum *aşl* ialah ketetapan *naşş* yang hendak ditetapkan pada kasus-kasus hukum baru karena adanya unsur persamaan, dan; (d) ‘*illat* (علة) yakni suatu sifat atau keadaan yang menjadi alasan/dasar penetapan hukum pada pokok (*aşl*), dan ‘*illat* ini juga terdapat pada cabang (*furû’*) yang akan dicari hukumnya. ‘*Illat* ini harus jelas, relatif dapat diukur dan kuat dugaan bahwa dialah yang menjadi alasan penetapan hukum.¹⁵

Analisis Terhadap Fatwa Dewan Syariah PKS

1. Fatwa Tentang Hukum Meninggalkan Sholat Jumat Ketika Menjadi Saksi dalam PILKADA

Dalam kumpulan dokumen fatwanya, tercantum bahwa pada tanggal 8 Shafar 1427 H/8 Maret 2006, Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), mengeluarkan fatwa tentang hukum meninggalkan sholat Jum’at ketika menjadi saksi dalam Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Gubernur Papua. Fatwa ini dikeluarkan karena adanya pertanyaan yang diajukan kepada Dewan Syariah PKS sebagai

12 Ibn Qudâmah, *Rawdat al-Nazîr wa Junnat al-Manâzir fi Uşûl al-Fiqh ‘ala Madzhab al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Vol. II (t.tp: Mua’ssasat al-Rayyân lil Thaba’at wa Nasyr wa al-Tawzî’, 1423 H/2002 M), 141.

13 Abd Wahhâb Khallâf, *Uşûl al-Fiqh* (t.tp: al-Har - main li al-Nasyr wa Tawzî’, 1325 H/ 2004 M), 52.

14 Afriana Nur Kholiq, “Relevansi Qiyas Dalam Isti - bath Hukum Kontemporer,” *Istidalal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 1, No. 2, (2014), 170.

15 Fathurrahman Azhari, “Qiyas Sebuah Metode Penggalian Hukum Islam,”; Al-Fakhri Zakirman, “Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia,” *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah*, Vol 10, No 2, (2016), 157; Makyun Subuki, “Dimensi Pragmatik Dialektis Fatwa,” *Ahkam: Jurnal Ilmu Syari’ah*, Vol. XV, No. 2, (2015), 127.

berikut:

Bagaimana hukum mengganti sholat Jum'at dengan sholat Zuhur ketika menjadi saksi dalam Pilkada Gubernur Papua pada hari Jum'at 10 Maret 2006? Perlu diketahui bahwa komunitas masyarakat dimaksud adalah non muslim memiliki tradisi-tradisi kurang baik seperti suka minum minuman keras sebelum melakukan penghitungan suara dan terbiasa melakukan kecurangan.¹⁶

Menanggapi pertanyaan tersebut, Dewan Syariah PKS memulainya dengan memberikan penjelasan tentang hukum sholat jum'at dan adanya *rukhsah* (keringanan) bagi orang tertentu untuk tidak boleh sholat jumat dan menggantinya dengan sholat zuhur yang disandarkannya kepada *naṣṣ* al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW.¹⁷ Dalil hadis tentang *rukhsah* yang dikemukakannya dalam fatwa ini sebagai berikut.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ بْنَ عَمْرٍو بْنَ نَفِيلٍ، وَكَانَ بَدْرِيًّا، مَرَضَ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ، فَرَكِبَ إِلَيْهِ بَعْدَ أَنْ تَعَالَى النَّهَارُ، وَاقْتَرَبَتِ الْجُمُعَةُ، وَتَرَكَ الْجُمُعَةَ،
رواه البخاري

Dari Ibn Umar r.a bahwa Sa'id ibn Zaid bin Nufail, adalah ia seorang ahli Badr, sakit pada hari Jum'at, beliau mengunjunginya pada waktu siang hari dan mendekati Jum'at, dan beliauupun meninggalkan sholat Jum'at. (H.R al-Bukhârî).¹⁸

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَمِعَ الْمُنَادِيَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ اتِّبَاعِهِ، عُذْرٌ، قَالُوا: وَمَا الْعُذْرُ؟، قَالَ:

16 Dewan Syariah Pusat Partai Keadilan Sejahtera, *Fatwa, Bayan & Tadzkirah...*, 17.

17 Dewan Syariah Pusat Partai Keadilan Sejahtera, *Fatwa, Bayan & Tadzkirah...*, 17-21.

18 Hadis tersebut terdapat dalam kitab *Al-Magahzi* (Şaḥiḥ al-Bukhârî), hadis nomor 3990. Al-Bukhârî, *Jâmi' al-Şaḥiḥ lil al-Bukhârî*, Vol. V (t.tp: Dâr Thuq al-Najâh, 1422 H), 80.

خَوْفٌ أَوْ مَرَضٌ، لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ الصَّلَاةُ الَّتِي صَلَّى. رواه أبو داود

Dari Ibn 'Abbâs r.a berkata, Rasulullah SAW bersabda: Siapa yang mendengar muadzin (adzan Jumat) dan tidak memiliki uzur apapun untuk menghadirinya. Mereka bertanya: apakah yang menjadi uzur nya? Beliau menjawab: khawatir atau sakit, maka sholat pengingatnya tidak diterima (H.R Abû Dâwud).

Setelah mengkaji dalil-dalil terkait dan mempertimbangkan situasi serta kondisi yang dimaksud, Dewan Syariah PKS memandang bahwa:

- Keberadaan para saksi pada pelaksanaan Pilkada tersebut, terutama saat penghitungan suara amat dibutuhkan. Dan apabila saksi tersebut tidak di tempat sangat dikhawatirkan terjadi kecurangan.
- Kekhawatiran seperti ini cukup menjadi alasan atau uzur untuk menggantikan sholat Jum'at.
- Orang yang menunggu pasien, dan dikhawatirkan berbahaya jika ditinggalkan, kondisi ini dapat meninggalkan sholat Jum'at. Maka masalah tersebut dapat dianalogikan atas masalah menunggu pasien.²⁰

Jawaban hukum yang difatwakan oleh Dewan Syariah PKS tentang persoalan ini, dapat dikatakan hasil ijtihadnya sendiri dan baru. Hal itu karena kajian hukum tentang persoalan sholat Jum'at dalam kaitannya pelaksanaan Pemilihan Kepala Daerah, tidak ditemukan dalam *naṣṣ*, dan juga tidak ditemukan dalam

19 Dalam kitab *Sunan Abi Dâwûd*, dalam *bâb fi t - sydid fi tark al-Jum'at*, Abû Dâwûd, *Sunan Abi Dâwûd*, Vol. I (Beirût: Al-Maktabat al-'Ashriyyah, t.th), 151.

20 Dewan Syariah Pusat Partai Keadilan Sejahtera, *Fatwa, Bayan & Tadzkirah...*, 17-21.

berbagai kitab fikih klasik, karena memang persoalan ini pada masa dahulu belum muncul.

Dalam bab sholat Jum'at, ditemukan adanya hadis-hadis Nabi SAW yang memberikan keringanan (*rukhsah*) atau pengecualian bagi seseorang yang dalam keadaan tertentu tidak wajib baginya melaksanakan sholat Jum'at. Imam al-Syirâzî (w.476 H) dan al-Nawâwî (w.676 H)²¹ menyimpulkan ada 11 orang yang tidak wajib baginya melaksanakan sholat Jum'at, diantaranya ada yang disepakati dan ada yang tidak disepakati. Mereka itu antara lain adalah anak-anak, perempuan, budak atau hamba,²² orang sedang sakit, orang berpergian (musafir),²³ orang mukim yang di tempatnya tidak terdengar azan Jum'at²⁴ dan lain sebagainya, termasuk yang disebut dalam hadis yang dikemukakan oleh Dewan Syariah PKS di atas, yakni menjaga orang sakit (pasien) dan rasa takut.

Secara eksplisit, kandungan hadis yang dikemukakan oleh Dewan Syariah PKS tidak

menyebutkan bolehnya meninggalkan sholat Jum'at saat menjadi saksi dalam penghitungan suara suatu Pilkada. Oleh karena itu, dua hadis tentang *rukhsah* yang dikemukakan Dewan Syariah PKS tersebut, kurang tepat dijadikan dalil untuk menetapkan hukum bolehnya meninggalkan sholat Jum'at saat menjadi saksi dalam penghitungan suara Pemilihan Kepala Daerah sebagaimana yang difatwakan-nya. Namun, Dewan Syariah PKS secara jelas menyatakan bahwa persoalan meninggalkan sholat Jum'at pada kasus ini, dapat dianalogikan (*qiyâs*) kepada masalah menunggu pasien, yaitu, meng*qiyâs*kan persoalan keberadaan saksi dalam penghitungan suara Pilkada, kepada riwayat Imam al-Bukhârî, yang menceritakan bahwa Ibn 'Umar tidak melaksanakan sholat Jum'at karena mengunjungi Sa'îd bin Zaid bin 'Umar bin Nufail yang sedang sakit keras. Ini berarti Dewan Syariah PKS menjadikan kasus atau persoalan keberadaan saksi dalam penghitungan suara Pilkada sebagai *far'u*, sedangkan hadis riwayat Imam al-Bukhârî tersebut sebagai *maqîs 'alaihnya*. Pertanyaan yang muncul adalah, apakah *qiyâs* yang dilakukan oleh Dewan Syariah PKS tersebut sesuai dengan ketentuan metode *qiyâs* yang telah dirumuskan oleh para ulama *uṣūl al-fiqh*?

Qiyâs memang merupakan salah satu dalil metode ijtihad yang disepakati oleh para ulama *uṣūl al-fiqh*, sekaligus menjadi metodologi utama jumhur ulama tatkala sebuah permasalahan tidak ditemukan status hukumnya dalam al-Qur'an, Sunnah, maupun *ijmâ'*.²⁵ Akan tetapi, penetapan hukumnya dianalogikan dengan permasalahan yang telah ada hukumnya yang dinyatakan oleh *naṣṣ*,

21 Al-Syirâzî, *Al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi'î*, Vol. I (t.tp: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), 205; Al-Nawâwî, *Al-Majmû' Syarḥ al-Muhadzdzab*, Vol. IV, (t.tp: Dâr al-Fikr, t.th), 484-489.

22 عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلَّا أَرْبَعَةً: عَبْدٌ مَمْلُوكٌ، أَوْ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلَّا أَرْبَعَةً: امْرَأَةٌ، أَوْ صَبِيٌّ، أَوْ مَرِيضٌ» (H.R Abû Dâwud, al-Hâkim, dan al-Baihaqî). Abû Dâwud, Vol. I, Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*...280; Al-Hakîm al-Naisâbûrî, *al-Mustadrâk 'Ala al-Ṣaḥîḥain*, Vol. I (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1990 M), 425; Al-Baihaqî, *Sunan al-Kubra*, Vol. III (Beirût-Lebanon; Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H/200), 246.

23 عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَعَلَيْهِ الْجُمُعَةُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، إِلَّا عَلَى مَرِيضٍ، أَوْ صَبِيٍّ أَوْ مُسَافِرٍ». Al-Baihaqî, *Sunan al-Kubra*, Vol. III, 261.

24 عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ النَّدَاءَ». Dâr al-Quthnî, *Sunan Dâr al-Quthnî*, Vol. II (Beirût-Lebanon: Mu'assasat al-Risâlah, 1424 H/2004 M), 311.

25 Hardi Putra Wirman, "Problematika Pendekatan Analogi (Qiyas) Dalam Penetapan Hukum Islam," *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 47, No. 1, (2013).

karena pada dua peristiwa itu ada kesamaan ‘*illat* pada hukumnya. Dengan demikian, sebagaimana telah dijelaskan bahwa para ulama *uṣūl* telah membuat beberapa ketentuan terkait penggunaan metode *qiyâs*, antara lain harus terpenuhinya empat rukun *qiyâs*, yakni *al-aṣl*, *ḥukm aṣl*, (keduanya disebut *maqîs ‘alaihi*), *far‘u* dan ‘*illat*, yang pada setiap rukun memiliki sub syarat atau ketentuan tersendiri. Jika salah satu rukun itu tidak terpenuhi, maka *qiyâs* tidak dapat dilakukan dan atau *qiyâs* dan dianggap tidak sah.

Jika penerapan *qiyâs* oleh Dewan Syariah PKS melalui dua hadis yang dikemukakannya sebagai *maqîs ‘alaih*, sekaligus sebagai sumber dan dalil hukum adanya ketentuan hukum *aṣl* tentang kebolehan meninggalkan sholat Jum’at bagi orang yang merawat pasien yang sakitnya sudah dikhawatirkan akan kematiannya, maka kepada *maqîs ‘alaih* inilah Dewan Syariah PKS men*qiyâs*kan persoalan *far‘u*, yakni saksi dalam penghitungan suara Pilkada. Maksudnya, yaitu persoalan ketika menjadi saksi dalam penghitungan suara Pilkada yang jelas tidak ada ketentuan hukumnya dalam *naṣṣ*, di*qiyâs*kan kepada hukum bagi seseorang yang meninggalkan sholat Jum’at karena menjaga atau merawat pasien, yang sudah ada *naṣṣ*nya. *Qiyâs* ini dilakukan, karena dianggap antara *maqîs ‘alaih* dan *far‘u* memiliki kesamaan ‘*illat*.

Ketika menerapkan *qiyâs*, ‘*illat* (علة) memang menjadi unsur terpenting, karena ia menentukan adanya *qiyâs* atau yang menentukan suatu hukum untuk dapat direntangkan kepada yang lain.”²⁶ Namun, jika dicermati lebih jauh, kasus atau persoalan yang terdapat pada *maqîs ‘alaih*, tidaklah sama

dengan kasus *far‘u*. Kasus yang terdapat pada *maqîs ‘alaih* adalah tentang seseorang yang merawat orang yang sedang sakit keras, jika ditinggalkan, dikhawatirkan akan mengalami kematian. Sedangkan kasus yang terdapat pada *far‘u* adalah membicarakan tentang seseorang yang bertugas sebagai saksi penghitungan suara dalam Pilkada, yang jika ditinggalkan, dikhawatirkan akan terjadi kecurangan. Jadi, terlihat kemungkinannya bahwa kesamaan ‘*illat* yang dimaksudkan dalam pandangan Dewan Syariah PKS adalah keadaan yang menghawatirkan (*khauf*) yang terdapat pada dua kejadian atau kasus tersebut.

Kalaupun pada kedua kasus tersebut, terkesan ada kesamaan yakni kekhawatiran (*khauf*), akan tetapi sesungguhnya keadaan atau sifat yang terkandung pada kekhawatiran (*khauf*) dua kasus tersebut, berbeda atau tidak sama. Pada *maqîs ‘alaih*, yakni orang yang menjaga atau merawat pasien, kekhawatirannya adalah, bahwa jika pasien ditinggalkan akan terjadi sesuatu yang membahayakan atas keselamatan hidup pasien atau menimbulkan kebinasaan (kematian) bagi si pasien. Sifat atau kondisi kekhawatiran seperti itulah, yang oleh sebagian ulama fikih, sebagai uzur atas hukum bolehnya meninggalkan sholat Jum’at. Hal ini terungkap dari penjelasan para ulama, antara lain al-Ghaitâbî al-Hanafî (w.855 H), ketika mengomentari perbuatan Ibn ‘Umar dalam riwayat Imam al-Bukhârî tersebut, ia mengatakan: “كَانَ لِعِذْرٍ، وَهُوَ إِشْرَافُ الْقَرِيبِ عَلَيَّ:”²⁷ (adalah ia karena uzur, yakni merawat Sa’îd bin Zaid yang dekat akan kebinasaan atau kematiannya). Demikian pula menurut al-Syirâzî dan al-Nawâwî, bahwa sifat atau keadaan *khauf* yang dianggap oleh sebagian

26 Kaizal Bay, “Metode Mengetahui ‘Illat dengan Nash (Al-Qur’an dan Sunnah),” *Jurnal Ushulud-din*, Vol. XVIII, No. 2, (2012).

27 Al-Ghaitâbî, ‘*Umdat al-Qâri Syarḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. XVII (Beirût: Dâr Iḥyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, t.th), 102.

ulama fikih menjadi ‘*illat* tidak wajibnya sholat Jum’at bagi orang menjaga atau merawat pasien, khawatir jika ditinggalkan akan terjadi sesuatu yang membahayakan atau mengakibatkan pasien, sebagaimana terlihat dalam pernyataan mereka:

ولا تجب على من له قريب أو صهر أو ذو ود يخاف موته
لما روي إنه استصرخ على سعيد بن زيد وابن عمر²⁸

Tidaklah wajib (sholat Jum’at) atas seseorang yang baginya ada kerabat yang karena sakitnya, ia khawatir akan kematiannya, berdasarkan hadis yang diriwayatkan bahwa Sa’id bin Zaid meminta pertolongan kepada Ibn ‘Umar.

Sementara itu, sebagian ulama lain menambahkan, bahwa sifat atau keadaan *khauf* yang dapat menjadi uzur boleh tidak melaksanakan sholat Jum’at adalah *خائف على نفسه أو ماله* (kekhawatiran seseorang akan keselamatan jiwa diri dan hartanya) dan *من له مريض يخافه* (orang sakit, khawatir sakitnya bertabah berat).²⁹

Dari analisis dan didukung oleh pendapat ulama di atas, terlihat bahwa *khauf* yang menjadi ‘*illat* dibolehkannya meninggalkan sholat Jum’at, pada *aşl* (*maqîs ‘alaihi*) adalah dalam rangka menjaga atau memelihara keselamatan jiwa atau kehidupan orang sakit keras, agar tidak mengalami kematian pada orang lain. Dalam hal ini, bila dilihat dari sudut kajian *maqâsid al-syarî‘ah*, memelihara jiwa (*hifzh al-nafs*) berada pada tingkat kebutuhan kemashlahatan pokok paling tinggi yang harus diwujudkan.

Adapun *khauf* yang terdapat pada *far‘u*

adalah kekhawatiran terjadinya kecurangan dalam penghitungan suara, tidak sampai pada terjadinya kematian pada orang lain. Oleh karena itu, *khauf* yang terdapat pada kasus *far‘u*, jika dikaitkan dengan kajian *maqâsid al-syarî‘ah*, tidak sampai pada tingkat kebutuhan pokok (*dharûriyah*) atau berada dibawah kebutuhan *dharûriyah*. Ini artinya, walaupun orang yang menjadi tersebut saksi tetap melaksanakan sholat Jum’at, tidak akan menyebabkan kehilangan nyawa orang lain. Jika demikian halnya, jelas bahwa antara ‘*illat* yang ada pada *aşl* dan *far‘u* terdapat perbedaan (*fâriq*), atau ‘*illat* yang terdapat pada *far‘u* tidak sebanding dengan ‘*illat* yang terdapat pada *aşl*. Pada hal sebenarnya menurut para ulama *uşûl al-fiqh*, diantara syarat ‘*illat* yang harus terpenuhi dalam melakukan *qiyâs* adalah bahwa ‘*illat* bagi hukum *aşl* mestilah terdapat juga di dalam hukum cabang (*far‘u*), atau ‘*illat* yang terdapat pada *aşl* semestinya bisa diterapkan pada *far‘u*.

Dalam kajian *uşûl al-fiqh*, jika ‘*illat* hukum asal tidak sama, tidak sebanding atau tidak terdapat di dalam hukum cabang (*far‘u*), maka *qiyâs* tersebut dinamakan sebagai *qiyâs ma‘a al-fâriq*, dan menurut para ahli *uşûl al-fiqh*, *qiyâs ma‘a al-fâriq* ini adalah *qiyâs fâsid* (*qiyâs* yang rusak) *lâ yuhtajju bihi* (tidak dapat menjadi hujjah).³⁰ Ringkasnya, penggunaan *qiyâs* yang dilakukan oleh Dewan Syariah PKS dalam menyelesaikan persoalan ini tidak kuat untuk dipertahankan.

Di sisi lain, riwayat Imam al-Bukhârî dan Imam Abû Dâwud yang dijadikan *maqîs ‘alaihi* atau *al-aşl*, ternyata bukan perbuatan (*al-fi‘l*) Nabi SAW, akan tetapi merupakan perbuatan sahabat Nabi, yaitu Ibn ‘Umar bin Khatthâb. Sesuatu yang disandarkan pada

28 Al-Syirâzî, *Al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi‘i...*, 205; Al-Nawâwî, *Al-Majmû‘ Syarh al-Muhadzdzab*, Vol. IV, 489.

29 Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Vol. I (Beirût: Dâr al-Kitâb al-‘Arâbî, 1997), 305.

30 Al-Qarâfî, *Al-Furûq*, Vol. III, (t.tp: ‘Ālim al-Kutub, t.th). 185.

sahabat, baik berupa perkataan dan perbuatan, disebut hadis *mauqūf* atau *atsar shahâbat*, dan status kehujjahan hadis *mauqūf* menurut para ulama tidak wajib diamalkan.³¹ Dengan demikian, ketentuan *rukḥṣah* tidak wajib sholat Jum'at dengan uzur menjaga pasien yang dikhawatirkan akan kematiannya, tidak menjadi kesepakatan para ulama fikih. Padahal dalam melakukan *qiyās*, hukum *aṣl* harus disepakati oleh para ulama.³²

Selain itu, dapat pula ditambahkan bahwa karena yang masalah tersebut berkaitan dengan ibadah *maḥdhah*, yakni sholat Jum'at, maka berlaku kaidah fikih yakni: لا قياس في العبادات (tidak berlaku atau tidak sah *qiyās* dalam persoalan ibadah), atau إذا كان حكم الأصل³³ (jika hukum asal sesuatu adalah ibadah *maḥdhah* tidak sah meng*qiyâskannya*). Al-Sarakhsî (w. 483 H) dalam kitabnya *Uṣūl al-Sarakhsî* secara tegas mengatakan:

وَلَا مَدْخَلُ لِلرَّايِ فِي مَعْرِفَةِ مَا هُوَ طَاعَةٌ لِلَّهِ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ
إِتِّبَاتُ أَسْلِ الْعِبَادَةِ بِالرَّايِ

Dan tidak ada jalan masuk bagi ra'yu (qiyās) dalam mengetahui suatu yang merupakan taat kepada Allah, dan oleh sebab inilah tidak boleh menetapkan asal ibadah dengan ra'yu (qiyās).

³⁴

Begitupun bahwa hadis riwayat Abû Dâwud sebagaimana dinukil oleh Dewan Syariah PKS dalam fatwanya, juga diriwayat-

kan oleh imam al-Ḥakim (w.405 H) dalam kitabnya *al-Mustadrâk 'Ala al-Ṣaḥîḥain* (Vol. I, hadis nomor 896)³⁵, al-Baihaqî (w.458 H) dalam dua kitabnya *Sunan al-Shaghîr* (Vol. I hadis nomor 486), dan *Sunan al-Kubra* (Vol. III, hadis nomor 5047, 5048 & 5641),³⁶ serta al-Dâr al-Quthnî (w.385 H) dalam kitabnya *Sunan al-Dâr al-Quthnî* (Vol. II hadis nomor 1557).³⁷ Akan tetapi di setiap jalur periwayatan tersebut, terdapat seorang periwayat bernama Abû Jinâb (nama aslinya Yahya bin Abî Huyyiah al-Kilâbî), yang menurut Ibn Ḥibbân (w.354 H), para ulama menilainya sebagai rawi yang *dha'if* karena banyak melakukan *tadlîs*.³⁸ Itu berarti hadis tersebut berkualitas *dha'if* dan tidak dapat dijadikan hujjah atau landasan *qiyās*. Dengan demikian, berdasarkan analisis yang dipaparkan di atas dapat dikatakan bahwa jawaban hukum yang dirumuskan dan fatwakan oleh Dewan Syariah PKS, tidak berdasarkan dalil yang kuat, dan *qiyās* yang digunakannya tidak tepat, dan tidak sah karena menyalahi ketentuan *qiyās* sebagaimana terdapat dalam kajian *uṣūl al-fiqh*.

2. Fatwa Tentang Puasa Bagi Anak-Anak

Persoalan tentang puasa bagi anak-anak ini, ditanyakan oleh Ummu Muhammad Naṣṣih di Jakarta, sebagai berikut:

Bagaimana dengan puasa untuk anak menurut tinjauan syariah? Baikkah anak balita sudah didisiplinkan puasa penuh padahal perkembangan sel-sel otak sebagian (lebih dari 80%) terjadi pada fase sejak dalam kandungan sampai

31 Thaḥḥân, *Taisîr Mushtholâḥ al-Hadîts* (Kuwait: Maktabat al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tawzî', 2004 M), 162 & 167.

32 Amir Syarifuddin, *Ushul al-Fiqh*, Vol. I (Jakarta: Kencana, 2009), 201.

33 Al-Manyâwî, *Al-Syarḥ al-Kabîr Limukhtaṣar al-Uṣûl Min 'Ilm al-Uṣûl*, (Mesir: al-Maktabat al-Syâmilah, 2011 M/1432 H), 512.

34 Al-Sarakhsî, *Uṣûl al-Sarakhsî*, Vol. II (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, t.th), 122.

35 Ḥâkim al-Naisâbûrî, *Al-Mustadrâk 'Alâ al-Ṣaḥîḥain*, Vol. I (Beirût: Dar al-Kutub al-'Imiyah, 1990 M), 373.

36 Al-Baihaqî, *Sunan al-Baihaqi*, Vol. III, 107 & 263.

37 Dâr al-Quthnî, *Sunan al-Dar al-Quthni*, Vol. II, 294.

38 Ibn Ḥibbân, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân bi Tartîb Ibn Ḥibbân*, Vol. V (Beirût: Al-Mua'assasat al-Risâlah, 1993 M), 416.

4 tahun dan sulit terkejar di usia-usia sesudahnya? Usia berapakah saat ideal untuk membiasakan puasa setengah hari, kemudian sehari penuh bagi anak-anak?

Menanggapi pertanyaan tersebut, Dewan Syariah PKS berfawa sebagai berikut:

Tentang mulai umur berapa mereka mulai dilatih, tidak ada keterangan yang tegas, yang ada adalah bila mereka menangis, maka diberi makan. Usia yang ideal untuk melatih anak-anak berpuasa, yaitu mulai umur tujuh tahun. Akan tetapi, bila sebelum umur tersebut sudah mampu maka sudah boleh mulai dilatih dengan tetap memperhatikan kondisi si anak dan tidak memaksanya, tidak pula mencela pihak lain yang tidak mengambil sikap terakhir ini. **Kewajiban puasa sama dengan shalat.** Sedang anak-anak mulai diperintahkan shalat sejak umur tujuh tahun sesuai dengan hadis Nabi SAW³⁹.

Dalam menetapkan dan memfatwakan usia ideal untuk melatih anak-anak berpuasa adalah ketika berumur tujuh tahun, jelas Dewan Syariah PKS menggunakan *qiyâs*, yakni menyamakannya dengan kewajiban shalat. Penggunaan *qiyâs* dalam menyelesaikan persoalan ini cukup beralasan dan dapat diterima, karena memang tidak ada *naşş* (al-Qur'an dan hadis) yang berbicara tentang persoalan ini secara eksplisit.

Dewan Syariah PKS, dalam fatwanya ini, hanya mengemukakan hadis riwayat imam al-Bukhârî⁴⁰ dan riwayat imam Muslim⁴¹ yang kandungan dua hadis di atas menunjukkan bahwa anak-anak para sahabat Nabi SAW saat itu telah melakukan puasa. Akan tetapi dalam hadis itu tidak disebut secara jelas usia anak yang dimaksud. Dalam hadis itu hanya ada menyebut anak dengan lafal “صبياناً” yang

maknanya selalu dipakai untuk menyatakan anak yang masih belum akil baligh (من لم يبلغ (الحلم) atau sudah mulai sudah siap menerima tugas-tugas kehidupan.⁴² Dengan demikian, batasan usia anak cakap berpuasa tidak dapat ditentukan dengan nominal angka usia melainkan fase perkembangan usia anak. Sedangkan tentang shalat, terdapat dalil hadis yang secara tegas memerintahkan anak untuk mulai melaksanakan shalat pada usia tujuh tahun, yaitu:

عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ ، قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «مَرُّوا الصَّبِيَّ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغَ سَبْعَ سِنِينَ ، وَإِذَا بَلَغَ عَشْرَ سِنِينَ فَاصْرَبُوهُ عَلَيْهَا»⁴³

Dari Abd Malik bin al-Rabi' bin Sabrah, dari ayahnya, dari neneknya berkata, Rasulullah SAW bersabda: Suruhlah anak-anakmu melaksanakan shalat jika usianya sudah tujuh tahun, jika sampai usia sepuluh tahun pukullah atas mereka (jika tidak mengerjakan shalat). H.R Abû Dâwud.(Mardani 2019)

Jika kembali ke substansi persoalan, yakni sejak kapan usia ideal anak mulai dilatih berpuasa, maka sesungguhnya ini mempersoalkan kesanggupan anak dalam melakukan puasa, yakni sejak usia kapan kira-kira yang ideal anak mulai sanggup, atau memiliki kesanggupan melaksanakan puasa. Dilihat dari sisi ini, maka jelas dalam hal kesanggupan anak dalam latihan melaksanakan shalat tidak sama dengan kesanggupan anak melakukan latihan berpuasa. Artinya, dari segi kemampuan fisik, berbeda antara shalat dan berpuasa. Kemampuan atau kesanggupan fisik anak dalam melakukan shalat tidak berat, dan tidak

39 Dewan Syariah PKS, *Fatwa-Fatwa Dewan Syari'ah...*, 73-74.

40 Al-Bukhârî, *Jâmi' Şahîh al-Bukhârî*, Vol. III, 37.

41 Muslim, *Şahîh Muslim*, Vol. II (Beirût: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th), 798.

42 Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Vol. III (t.tp: Dâr al-Fikr, 1979), 331; Sa'di Abû Habîb, *Al-Qâmus al-Fiqh Lughatan wa Isthilahân* (Damasyqus: Dâr al-Fikr, 1988), 207.

43 Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*, Vol. I, 133.

sebanding dengan kemampuan atau kesanggupan fisik anak dalam melakukan puasa. Jika dipaksakan pada anak, berpuasa dapat berpengaruh pada kesehatan fisik anak, sedangkan memaksa anak sholat tidak sampai merusak fisik anak. Ringkasnya, tidak bisa disamakan puasa dengan sholat. Dengan demikian, *qiyâs* yang dilakukan oleh Dewan Syariah PKS dalam melakukan kajian persoalan ini, dapat disebut *qiyâs ma'a al-fâriq*, batal dan tidak dapat dijadikan dasar arumentasi (*lâ yuhtajju bihi*).

Penutup

Penggunaan *qiyâs* oleh Dewan Syariah PKS dalam memfatwakan hukum bolehnya meninggalkan sholat Jumat ketika menjadi saksi dalam penghitungan suara Pilkada adalah tidak tepat, karena terdapat beberapa kelemahan, yaitu: pertama, tidak adanya kesamaan antara *'illat* yang terdapat *far'u* dengan kesamaan *'illat* pada *maqîs 'alaihi* atau *al-aşl*, dan karenanya disebut *qiyâs ma'a al-fâriq lahu tajju bihi*. Kedua, ketentuan *rukḥṣah* tentang tidak wajib sholat Jum'at dengan uzur menjaga pasien yang dikhawatirkan akan kematiannya, tidak menjadi kesepakatan para ulama fikih. Padahal dalam melakukan *qiyâs*, hukum *aşl* harus disepakati oleh para ulama. Ketiga, riwayat Imam al-Bukhârî dan Imam Abû Dâwud yang dijadikan *maqîs 'alaihi* atau *al-aşl*, ternyata bukan perbuatan (*al-fi'l*) Nabi SAW, melainkan perbuatan sahabat Nabi yang tidak kuat diamalkan. Keempat, hadis riwayat Imam Abû Dâwud yang dijadikan *maqîs 'alaihi* atau *al-aşl*, berkualitas *dha'if* dan tidak dapat dijadikan hujjah sebagai landasan *qiyâs*. Adapun dalam fatwa tentang penetapan usia ideal bagi anak melatih puasa, juga tidak tepat, karena kesanggupan yang menjadi salah satu unsur (*'illat*) pada pelaksanaan puasa tidak sama dengan kesanggupan melaksanakan sholat.

Bibliography

Journals

- Azhari, Fathurrahman. "Qiyas Sebuah Metode Penggalan Hukum Islam." *Jurnal Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 13, No.1, 2014.
- Bay, Kaizal. "Metode Mengetahui 'Illat dengan Naşş (al-Qur'an dan Sunnah) dalam Qiyas." *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVIII, No. 2, 2012.
- Nasrullah. "Majelis Ulama Indonesia (MUI); Studi Atas Penggunaan Metodologi Qiyas sebagai Upaya Penetapan Hukum Islam Di Indonesia." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 16, No. 2, 2017.
- Nur Kholiq, Afriana. "Relevansi Qiyas Dalam Istimbath Hukum Kontemporer." *Is-tidalal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 1, No. 2, 2014.
- Nuril Huda, Ahmad. "Fatwa and Political Interest: Understanding the Fatwa of Dewan Syari'ah Pusat of PKS on Islamic Political Party." *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 13, No.2, 2010.
- Sofa AR. "Perubahan Fatwa." *al-Qolam: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 27, No. 2, 2010.
- Subuki, Makyun. "Dimensi Pragma Dialektis Fatwa." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah*, Vol. XV, No. 2, 2015.
- Wirman, Hardi Putra. "Problematika Pendekatan Analogi (Qiyas) Dalam Penetapan Hukum Islam." *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol. 47, No. 1, 2013.
- Zakirman, Al Fakhri. "Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia." *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah*, Vol. 10, No 2, 2016.

Books

Abû Dâwûd. *Sunan Abi Dâwûd*. Beirut: Al-

- Maktabat al-‘Ashriyyah, t.th
- Abû Habîb, Sa’di. *al-Qâmus al-Fiqh Lughatan wa Isthilahan*. Damasyqus: Dâr al-Fikr, 1988 M.
- Abû Mundzir Maḥmûd bin Muḥammad bin Musthofabin ‘Abdal-Lathîf, al-Manyâwî. *al-Syarḥ al-Kabîr Limukhtashar al-Uṣûl Min ‘Ilm al-Uṣûl*. Mesir: al-Maktabat al-Syâmilah, 2011.
- Al-Âmidî, Saif al-Dîn. *al-Iḥkâm fî Uṣûl al-Aḥkâm*. Beirût: Dâr al-Islâmî, t.th.
- Al-Baihaqî. *Sunan al-Kubra*. Beirût-Lebanon; Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M
- Al-Bukhârî, Muḥammad Ismâ’il Abû ‘Abd. *Jâmi’ al-Ṣaḥîḥ lil al-Bukhârî*. t.tp: Dâr Thuq al-Najâh, 1422 H
- Al-Dâr al-Quthnî. *Sunan Dâr al-Quthnî*. Beirût-Lebanon: Mu’assasat al-Risâlah, 2004.
- Al-Ghaitâbî. *‘Umdat al-Qârî Syarḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Beirût: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arâbî, t.th.
- Al-Ḥakim al-Naisâbûrî. *al-Mustadrâk ‘ala al-Ṣaḥîḥain*. Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Al-Qarâfî. *Al-Furûq*. t.tp: ‘Ālim al-Kutub, t.th.
- Al-Sarakhsî. *Uṣûl al-Sarakhsî*. Beirût: Dâr al-Ma’rifah, t.th.
- Al-Syrâzî. *al-Muhadzdzab fî Fiqh al-Imâm al-Syâfi’î*. t.tp: Dâr Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Tamîmî Muḥammad bin Ḥibbân bin Ahmad bin Ḥibbân bin Ma’âdz bin Ma’dân. *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân bi Tartîb Ibn Hibban*. Beirût: Al-Mua’assasat al-Risâlah, 1993.
- Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Partai Keadilan Sejahtera
- Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera. *Fatwa, Bayan & Tadzkirah*. Jakarta: DSP-PKS, 2010.
- Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera. *Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera*. Bandung: Harakata Publishing tahun 2006
- Ibn Fâris, Aḥmad bin Fâris bin Zakariya al-Qazwainî al-Râzî. *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*. t.tp: Dâr al-Fikr, 1979.
- Ibn Ḥibbân Muhammad bin Ḥibbân bin Ahmad bin Ḥibbân bin Ma’âdz bin Ma’dân al-Tamîmî. *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân bi Tartîb Ibn Hibban*. Beirût: al-Mua’assasat al-Risâlah, 1993.
- Ibn Manzûr. *Lisân al-‘Arab*. Beirut: Dâr al-Shadr, 1414 H.
- Ibn Qudâmah. *Rawḍat al-Nazîr wa Junnat al-Manâzir fî Uṣûl al-Fiqh ‘ala Madzhab al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, t.tp: Mua’assasat al-Rayyân lil Thaba’at wa Nasyr wa al-Tawzî’, 1423 H/2002 M
- Matta, Anis. *Dari Gerakan ke Negara*. Jakarta: Fitrah Rabbani, 2006.
- Mudzhar, Atha’. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.
- Muslim bin Ḥajjaj, Abû Ḥasan al-Qusyairî al-Naisabûri. *Ṣaḥîḥ Muslim*. Beirût: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, t.th.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirût: Dâr al-Kitâb al-‘Arâbî, 1997.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul al-Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Thahhhâh, Maḥmûd bin Aḥmad bin Maḥmûd. *Taisîr Mushtholâḥ al-Ḥadîts*. Kuwait: Maktabat al-Ma’âif li al-Nasyr wa al-Tawzî’, 2004.
- Wahhâb Khallâf, Abd. *Uṣûl al-Fiqh*. t.tp: al-Haramain li al-Nasyr wa Tawzî’, 2004.

Theses and Report

- Habibi, Ramadan. “Pengaruh Fatwa Yusuf Al-Qaradawi Terhadap Fatwa Berkaitan Politik Dewan Syariah Pusat Partai Ke-

dilan Sejahtera (PKS) di Indonesia.” *Disertasi*, Universiti Malaya, 2013.