

Praktik pekerjaan sosial khususnya di lingkungan Islam, penting mempunyai kiblat yang relevan dengan lingkungannya. Sebagai ilmu yang lahir dan berkembang di luar tradisi Islam, pekerjaan sosial/kesejahteraan sosial selama ini berkiblat pada tradisi budaya dan keilmuan di Barat. Buku berjudul *Interkoneksi Islam dan Kesejahteraan Sosial: Teori, Pendekatan dan Studi Kasus* ini tidak lain adalah bagian dari upaya untuk mempertegas kiblat kesejahteraan sosial, yakni dalam konteks keislaman. Karena buku ini secara gamblang menunjukkan bahwa ada interkoneksi antara Islam dan kesejahteraan sosial.

Menghubungkan sebuah entitas keilmuan yang sudah mapan dengan tradisi Islam di beberapa kalangan memang memunculkan kecurigaan epistemologis. Seperti halnya upaya menginterkoneksi Islam dan kesejahteraan sosial seolah bagian dari gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan. Sehingga, ilmu kesejahteraan sosial seakan-akan ingin dilegitimasi dalam konteks keislaman. Kuntowijoyo, seorang ilmuwan yang sohor pernah mengkritik gerakan Islamisasi pengetahuan karena ilmu yang bersangkutan tidak memiliki landasan paradigma yang kuat. Karena itulah beliau membalikkan logika gerakan tersebut dengan “pengilmuan Islam.” Yang pertama dapat terjebak pada legitimasi-legitimasi yang hanya menyentuh kulit luar sedangkan yang kedua berupaya membangun landasan paradigmanya.

Tentu saja buku ini tidak ingin terjebak pada yang pertama dengan hanya melegitimasi teori-teori atau praktik pekerjaan sosial dalam tradisi keilmuan Islam. Namun lebih dari itu, yakni dengan menunjukkan secara epistemologis adanya interkoneksi Islam dan kesejahteraan sosial. Karena itulah buku ini tidak hanya menyuguhkan ulasan kepada pembaca pada dataran teoritis, akan tetapi juga masuk dalam wilayah pendekatan (strategi) hingga studi kasus (praktik). Di sinilah nantinya, ilmu kesejahteraan sosial dapat menemukan wujudnya sebagai ilmu yang mempunyai keterkaitan dengan tradisi Islam.

 Program Studi Ilmu Kesejahteraan Sosial
Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Bekerjasama dengan:

 **Penerbit Samudra Biru**
Menyebarkan Ilmu Pengetahuan

ISBN 978-602-9276-18-3



9 786029 276183

Waryono Abdul Ghafur, Dkk.

INTERKONEKSI ISLAM DAN KESEJAHTERAAN SOSIAL



INTERKONEKSI

ISLAM DAN KESEJAHTERAAN SOSIAL

Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus

**Waryono Abdul Ghafur
Andayani - Zainudin
Arif Maftuhin - Abidah Muflihati
M. Izzul Haq - Noorkamilah
Suisyanto - Siti Solechah
M. Nazili - M. Ulil Absor**

**Editor:
Miftachul Huda
Astri Hanjarwati**



**INTERKONEKSI ISLAM
DAN KESEJAHTERAAN SOSIAL:
Teori, Pendekatan dan Studi Kasus**

Penulis:

Waryono Abdul Ghafur

Andayani - Zainudin

Aryan Torrido - Arif Maftuhin

Abidah Muflihati - M. Izzul Haq

Noorkamilah - Suisyanto

Asep Jahidin - Siti Solechah

M. Nazili - M. Ulil Absor



INTERKONEKSI ISLAM DAN KESEJAHTERAAN SOSIAL:

Teori, Pendekatan dan Studi Kasus

-Yogyakarta: Prodi Kesejahteraan Sosial UIN Suka dan Samudra Biru,
Cetakan I, Desember 2012
x + 288 hlm, 15.5 x 23 cm

Penulis : Waryono Abdul Ghafur, dkk.
Editor : Miftachul Huda dan Astri Hanjarwati
Desain Sampul : Muttakhidul Fahmi
Tata Letak : Maryono Ahmad

Diterbitkan Atas Kerjasama:

Program Studi Ilmu Kesejahteraan Sosial
Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Dengan:

Penerbit Samudra Biru
Jomblangan, Gg. Ontosesno No. B 15 Rt 12/30
Banguntapan Bantul D.I. Yogyakarta
Email/fb: psambiru@gmail.com
Phone: (0274) 9494558

ISBN: 978-602-9276-18-3

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

DAFTAR ISI

PENGANTAR EDITOR	iii
DAFTAR ISI	vii
BAGIAN I	
INTERKONEKSI ISLAM DAN KESEJAHTERAAN SOSIAL	
DALAM PERSPEKTIF KEILMUAN	1
BAB I Tafsir Kesejahteraan Sosial (<i>Al-‘Adlul Ijtima’i/Sosial Welfare</i>) dan Strategi Mewujudkan Kesejahteraan dalam Al-Qur’an	
Waryono Abdul Ghafur	3
BAB II Konstruksi Teoritik Interkoneksi Spiritualitas dan Pekerjaan Sosial	
Andayani	33
BAB III Kesejahteraan Sosial dalam Hadis	
Zainudin	53
BAB IV Pengembangan Sumberdaya Manusia dalam Pembangunan dan Peran Dakwah	
Aryan Torrido	67

BAB V Merumuskan Fiqih Kesejahteraan Sosial: Studi atas Pemikiran Sahal Mahfudh dan Jasser Auda Arif Maftuhin	87
BAGIAN II	
STRATEGI/ PENDAMPINGAN PEKERJAAN SOSIAL BERBASIS ISLAM	107
BAB VI Metode Intervensi Mikro dalam Islam Abidah Muflihati	109
BAB VII Legitimasi Normatif Intervensi Makro dalam Islam M. Izzul Haq	131
BAB VIII Integrasi Nilai-nilai Islam dalam Praktik Pekerjaan Sosial Noorkamilah	147
BAB IX Strategi Dakwah Perspektif Pendampingan Masyarakat Suisyanto	177
BAGIAN III	
STUDI KASUS INTERVENSI PEKERJAAN SOSIAL BERBASIS ISLAM	203
BAB X Pondok Pesantren dan Kesejahteraan Sosial Anak di Persimpangan Jalan: Antara Peran Mengasuh dan Mendidik Asep Jahidin	205
BAB XI Rehabilitasi Korban Penyalahgunaan Narkoba Berbasis Islam di Pondok Inabah 13 Yogyakarta Siti Solechah	215
BAB XII Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Masjid M. Nazili	239

BAB XIII Penanggulangan Perburuhan Anak Melalui Pesantren: Model, Potensi dan Peluang	
M. Ulil Absor	259
BIODATA PENULIS	283

BAGIAN 1
INTERKONEKSI ISLAM
DAN KESEJAHTERAAN
SOSIAL DALAM PERSPEKTIF
KEILMUAN

BAB V

Merumuskan Fiqih Kesejahteraan Sosial: Studi atas Pemikiran Sahal Mahfudh dan Jasser Auda

Arif Maftuhin

A. Pendahuluan

Setelah dibukanya jurusan Ilmu Kesejahteraan Sosial di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sejarah kesejahteraan sosial di Indonesia memasuki babak baru: untuk pertama kalinya ilmu kesejahteraan sosial bersentuhan langsung dengan kajian keislaman. Di UIN Sunan Kalijaga, masuknya *social work* dalam rumpun ‘ilmu dakwah’ memancing diskusi yang serius karena harus mencarikan pijakan epistemologis *social work* di dalam rumpun ilmu dakwah. Padahal, sampai ketika *social work* masuk ke Fakultas Dakwah, jurusan-jurusan di lingkungan Fakultas Dakwah sendiri belum semua menemukan basis epistemologisnya.

Jika awalnya pergulatan terjadi dalam menemukan basis epistemologis bagi jurusan-jurusan baru di Fakultas Dakwah, kini yang terjadi justru sebaliknya. *Social work*, terutama yang datang ke UIN Sunan Kalijaga melalui jembatan McGill University di Kanada, adalah disiplin ilmu dan profesi yang sudah matang, lengkap dengan basis epistemologis dan kerangka kerja profesionalnya. Di sisi yang lain, karena tempat *social work* di UIN yang berbasis *islamic studies* dan berambisi mempertahankan karakter keislamannya melalui pengintegrasian *islamic studies* dengan ilmu-ilmu ‘sekuler’ (Pokja Akademik, 2006) maka tantangan yang muncul dan tak terelakkan adalah bagaimana mempertemukan ilmu-ilmu keislaman dengan

social work.

Dalam upaya ini, untungnya, kita tidak harus memulainya dari nol. Secara terpisah dan terlepas dari wacana *social work*, sejumlah pemikiran mutakhir di bidang Fiqih secara kebetulan juga menggagas isu-isu yang sebenarnya terkait dengan *social work* dan kesejahteraan sosial. Dua di antaranya cukup menarik untuk dikaji karena keduanya mengantarkan kita ke jalan yang lebih dekat kepada pertemuan Fiqih dan kesejahteraan sosial. *Pertama*, dan tidak jauh dari kita, adalah gagasan-gagasan K.H. Sahal Mahfudh tentang Fiqih Sosial. Meski tidak sepenuhnya baru, pengenalan istilah Fiqih Sosial oleh Sahal Mahfudh adalah sebuah terobosan inovatif dalam Fiqih karena secara tradisional memang tidak dikenal istilah 'Fiqih Sosial'. Istilah ini bahkan diadopsi menjadi nama mata kuliah di Prodi IKS untuk menggantikan mata kuliah Fiqih yang dinilai terlalu umum dan tidak cukup relevan dengan kompetensi prodi. *Kedua*, penafsiran baru tentang *maqâsid syari'ah* yang ditawarkan secara komprehensif oleh Jasser Auda. Dua pemikir ini tidak secara langsung berbicara tentang Fiqih Kesejahteraan Sosial, tetapi keduanya membawa konsep dan pemikiran Fiqih yang dari segi *key issues*-nya menarik untuk diteliti dan akan bermanfaat bagi upaya kita untuk 'mengawinkan' *social work* dan *islamic studies*, khususnya Fiqih.

B. Metode Studi

Dalam tulisan berikut, dua pemikir tersebut saya kaji dengan terlebih dahulu mendudukkan konteks disiplin *social work* dan Fiqih berdasarkan isu-isu penting masing-masing: *social work* dan isu-isu penting yang ada dalam disiplin ini, di satu sisi; dan fatwa-fatwa kontemporer dalam Fiqih di sisi yang lain. Setelah memperoleh gambaran umum atau konteks untuk penelitian integrasi-interkoneksi ini, maka sesudah itu penelitian difokuskan kepada pemikiran-pemikiran Sahal Mahfudz dan Jasser Auda.

Penelitian tentang pemikiran Sahal Mahfudh bukan hal yang baru. Empat di antaranya adalah tulisan Sumanto Al-Qurtuby (1999), Mahsun Fuad (2005), Michael Feener (2007), dan Jamal Ma'mur Asmani (2007). Tulisan Mahsun Fuad hanya secara sekilas mengenalkan konsep Fiqih Sosial K.H. Sahal Mahfudh bersamaan dengan penggagas Fiqih Sosial lainnya, K.H. Ali Yafie (Rahman, 1997). Sahal Mahfudh tidak dilihat sebagai tokoh sentral yang

gagasan-gagasannya tentang Fiqih Sosial memiliki nilai penting pada dirinya sendiri. Gagasan Sahal Mahfudh memperoleh perhatian yang lebih baik dan berbobot dalam karya Feener yang memperkenalkan secara singkat latar belakang Sahal Mahfudh dan upayanya untuk mengusung Fiqih Sosial.

Ada dua hal yang bisa dicatat dari tiga tulisan ilmiah tentang 'Fiqih Sosial' Sahal Mahfudh di atas. *Pertama*, baik Sumanto, Mahsun maupun Feener mendasarkan analisis mereka pada edisi pertama buku *Nuansa Fiqih Sosial* yang terbit tahun 1994. Dalam edisi pertama ini, penjelasan tentang Fiqih Sosial sendiri tidak ada di dalamnya. Edisi kedua yang terbit tahun 2003 dan tidak dikaji oleh ketiganya, sudah dilengkapi dengan sebuah kata pengantar panjang yang secara jelas menguraikan apa itu Fiqih Sosial. *Kedua*, kata pengantar edisi kedua, yang diambil dari pidato pemberian gelar *doctor honoris causa*, selain belum dikaji juga berisi pemikiran-pemikiran yang sekarang kita perlukan untuk mencari titik temu *social work* dan Fiqih.

Berbeda dengan karya Sahal Mahfudh, karya-karya Jasser Auda belum mendapatkan banyak perhatian di Indonesia. Sejauh ini, hanya satu bukunya, *Maqâsid Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Auda, 2008) yang salinannya beredar di sini. Buku ini dijadikan buku referensi dalam kuliah-kuliah Prof. H.M. Amin Abdullah tetapi pemikiran Jasser Auda sendiri belum mendapatkan perhatian yang lebih mendalam. Apalagi, jika dikaitkan dengan pentingnya gagasan dan buku-buku Auda tentang *maqâsid syariah* dalam perspektif fiqih bagi dunia *social work* di Indonesia, belum satu karya pun membawa perhatian kita ke sini.

Secara teoretis, upaya integrasi-interkoneksi dua bidang seperti Fiqih dan *Social Work* ini bisa dilakukan dengan beberapa cara. Misalnya, similarisasi, paralelisasi, komplementasi, komparasi, induktifikasi, dan verivikasi. Buku UIN Sunan Kalijaga merekomendasikan tiga model terakhir sebagai model yang paling tepat dalam melakukan studi integrasi-interkoneksi: komparasi, induktifikasi, dan verifikasi. Dari berbagai model yang bisa dipergunakan untuk melakukan studi integrasi-interkoneksi, perumusan fiqih kesejahteraan sosial yang dilakukan penelitian ini menggunakan model informatif dan konfirmatif.

Dengan model informatif, teori-teori yang sudah berkembang di dalam tradisi Fiqih (seperti *masalah* dan *maqâsid al-syariah*)

akan memperoleh penjelasan tambahan, penegasan, uraian, dan operasionalisasi dari disiplin ilmu *social work*. Mengacu kepada kerangka teori yang didasarkan pada model informatif-konfirmatif, maka penelitian berusaha mengembangkan teori-teori Fiqih yang diperluas dan diperkuat dengan teori-teori *social work*.

C. Isu-Isu Penting Dalam *Social Work*

Pada tahun 2010, sekitar tiga ribu orang praktisi, pendidik, dan pekerja sosial bertemu di Hongkong. Melalui diskusi yang panjang dan dilanjutkan dengan peninjauan draf kesepakatan, mereka menyepakati suatu agenda bersama dalam menghadapi masalah-masalah sosial global. Dalam kesempatan itu, tiga organisasi dari tiga sektor *social work*, yaitu *International Federation of Social Workers (IFSW)*, atau organisasi pekerja sosial, kemudian *International Association of Schools of Social Work (IASSW)*, atau asosiasi universitas-universitas dalam bidang pekerjaan sosial, dan *The International Council on Social Welfare (ICSW)*, sebuah kelompok praktisi di bidang kesejahteraan sosial, menyepakati perlunya kerjasama seluruh sektor untuk bersatu dalam sebuah agenda global pekerja sosial.

Ketiga federasi tersebut menyepakati empat wilayah cakupan isu yang perlu mendapat prioritas:

1. *Social and economic inequalities within countries and between regions* (Ketimpangan sosial ekonomi di dalam sebuah negara dan antar kawasan)
2. *Dignity and worth of the person* (Martabat dan harga-diri manusia)
3. *Environmental Sustainability* (Kelestarian lingkungan)
4. *Importance of human relationships* (Pentingnya hubungan sesama manusia).¹

Keempat isu tersebut dapat dianggap penting dan menjadi *framework* untuk menghadapi isu-isu yang berada di bawahnya. Secara lebih detail, naskah yang juga disebut sebagai *The Hongkong Global Agenda* ini menyebutkan masalah-masalah penting yang tercakup dalam empat kategori di atas.

D. Masalah-masalah Fiqih Kontemporer

Dari segi masalah yang dihadapi, Fiqih sesungguhnya terus menerus berhadapan dengan masalah-masalah baru yang dihadapi

¹ http://www.globalsocialagenda.org/?page_id=16 (diakses 31 Juli 2011)

oleh umat. Dan sebagaimana sejarah panjang tradisi Fiqih, ia pun merespon jawaban-jawaban baru itu dengan segala daya dan upayanya, *kulla al-juhdi!* Oleh sebab itu, tidak mengherankan, jika kita melihat dalam literatur-literatur Fiqih, baik yang ditulis oleh perorangan maupun literatur fatwa yang diproduksi lembaga-lembaga fatwa, masalah yang dijawab oleh Fiqih senantiasa mencerminkan perkembangan dan tantangan yang dihadapi oleh umat Islam dalam kehidupan sehari-hari, baik itu persoalan yang sifatnya personal maupun sosial.

Sebagai contoh di sini dapat diambilkan isu-isu yang dibahas oleh pakar hukum Islam yang sangat berpengaruh, Yûsuf al-Qaradâwî. Dalam bukunya *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm*, al-Qaradâwî membahas berbagai masalah kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam. Fatwa-fatwa beliau yang mencerminkan persinggungan Fiqih dan tantangan dunia kontemporer juga bisa dilihat dalam website pribadi Qaradâwî (1985).

Kalau kita melihat di Indonesia, fatwa-fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) juga senantiasa mencoba menjawab kebutuhan dan tantangan kontemporer di Indonesia. Misalnya, MUI sangat aktif mengeluarkan fatwa-fatwa yang terkait dengan praktik perbankan Islam, infotainment, hingga fatwa-fatwa terkait dengan berbagai aliran pemikiran dan keagamaan yang berkembang di Indonesia. Hanya saja, sama seperti beberapa lembaga fatwa yang lain, MUI memang tidak terlalu tertarik dengan isu-isu kesejahteraan sosial. Dari yang tersedia dalam situsnya, isu-isu ibadah dan aliran keagamaan lebih dominan daripada isu-isu sosial-budaya.²

E. Sahal Mahfudh: Membumikan Teori Masalah

Fiqih, menurut Mahfudh, adalah ilmu yang unik. Sebagai ilmu tentang hukum Islam, Fiqih tidak sama dengan ilmu hukum sekuler. Fiqih, bedanya, memiliki dimensi samawi; tidak seperti ilmu hukum sekuler yang hanya berdimensi duniawi. Tetapi, meskipun demikian, Fiqih juga bukan ilmu yang sakral. Mendudukan Fiqih dalam kerangka sakralitas semata juga tidak bijak, a historis, karena faktanya Fiqih berkembang dengan dipengaruhi lokalitas (ada Mazhab Iraq dan Hijaz, misalnya) dan juga waktu (*qawl qadim* dan *qawl jadid*).³

² http://www.mui.or.id/index.php?option=com_docman&Itemid=73

³ Sahal Mahfudh, K.H. MA. *Nuansa Fiqih Sosial*, (Cet. Ke-2), (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. xxiii-xxiv

Agar Fiqih senantiasa relevan, Mahfudh menyebutnya perlunya “kontekstualisasi Fiqih”. “Kontekstualisasi Fiqih” memerlukan pengetahuan untuk membaca perkembangan sosial. Menurut Mahfudh, meski tak pernah disebutkan secara langsung dalam kitab-kitab Ushul Fiqih sebagai syarat mujtahid, syarat penguasaan masalah sosial tercermin dari beberapa hal. Misalnya, dari keharusan mujtahid untuk mengerti kemaslahatan (kepentingan) umat. Berbicara tentang masalah, menurut Mahfudh, “berarti berbicara tentang hal-hal yang kontekstual”.⁴ Orang tidak mungkin bisa menangkap kemaslahatan umat tanpa bekal ilmu sosial.

Mahfudh mengusulkan dua cara operasional yang bisa ditempuh untuk memperbarui Fiqih: melalui jalur *qawli* dan melalui jalur *manhaji*. Secara ringkas, pembaharuan dari aspek *qawli* dapat diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah Ushul Fiqih maupun *Qawaid Fiqhiyyah*. Sedangkan secara *manhaji*, pembaruan Fiqih dapat dilakukan dengan cara pengembangan teori-teori *masalik al-illat* agar Fiqih yang dihasilkan sesuai dengan *maslahah ‘ammah*⁵.

Mahfudh sendiri memang tidak membuat rumusan serinci putusan munas ulama NU di Bandar Lampung, tetapi ia mengusulkan beberapa hal. *Pertama*, paradigma Fiqih Sosial didasarkan pada keyakinan bahwa Fiqih harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia, yaitu kebutuhan *daruri* (primer), kebutuhan *hajiyah* (sekunder), dan kebutuhan *tahsiniiyah* (tersier). Fiqih sosial tidak sekedar sebagai alat untuk melihat setiap persoalan dari kacamata hitam putih, tetapi juga harus menjadi ‘paradigma pemaknaan sosial’. Dengan cara:

Pertama, interpretasi teks-teks Fiqih secara kontekstual; Kedua, perubahan pola bermadzhab dari bermadzhab secara tekstual (mazhab *qawli*) ke bermadzhab secara metodologis (madzhab *manhaji*); ketiga verifikasi mendasar mana mana ajaran yang pokok (*ushul*) dan mana yang cabang (*furu’*); keempat, fiqih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif Negara; dan kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial⁶.

Langkah kedua, untuk membuat fiqih bisa memenuhi tiga jenis

⁴ *Ibid.*, hlm. 40.

⁵ *Ibid.*, hlm. xxvi.

⁶ *Ibid.*, hlm. 40.

kebutuhan tersebut adalah dengan penafsiran ulang terhadap kaidah-kaidah Fiqih klasik. Mahfudh memberikan contoh sebuah kaidah yang ia temukan dalam kitab kuno karya al-Suyutî, *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir*. Dalam kitab tersebut ditemukan pernyataan bahwa *al-daf'u awla min al-rafi'i* (mencegah lebih baik daripada menghilangkan). Fiqih Sosial harus mampu menerjemahkan kaidah ini dalam praktik sosial kita seperti dalam dukungan terhadap penggunaan vaksin dan imunisasi guna mencegah timbulnya penyakit.⁷

Ketika berbicara tentang nilai-nilai Aswaja, Mahfudh bahkan mengatakan bahwa seorang ulama Aswaja harus *faqih fi masâlih al-khalq fi al-dunya* (memiliki pemahaman yang mendalam tentang kemaslahatan manusia di dunia).⁸ Sikap nyata Mahfudh dalam konteks ini adalah dalam kasus pemerintah yang ingin melibatkan kiai dalam sosialisasi pajak. Secara menyindir ia mengatakan, bagaimana mungkin kiai akan dengan baik ikut mengkampanyekan pajak kalau para kiai sendiri tidak diberi penjelasan tentang apa pajak itu dan apa manfaatnya bagi masyarakat.⁹

Sikap Mahfudh yang sangat menonjolkan pertimbangan kemaslahatan dalam pikiran dan tindakan ulama ini memang agak menyimpang dari tradisi NU dan ortodoksi Fiqih. Mahfudh menyadari akan hal itu dan menyampaikan kritik yang luar biasa halus terhadap mazhab Syafi'i, mazhab yang paling berpengaruh di Indonesia dan NU, karena Syafi'i ini adalah salah satu tokoh yang menolak kemaslahatan dan lebih mementingkan *illah* hukum daripada kemaslahatan, atau lebih mementingkan metode Qiyas daripada Masalahah. Ia menggunakan istilah “pengembangan teori *masalik al-illah*” – dan bukan meninggalkan teori *illah* – agar fiqih yang dihasilkan, sekali lagi ia katakan, “sesuai dengan *maslahat al-âmmah*”.¹⁰

Selain kemaslahatan (*maslahah 'âmmah*, dalam tulisan Mahfudh), kata kunci kedua terpenting, dan terkait dengan yang pertama, adalah *maqâsid*. Mahfudh mengusung tema *maqâsid* terutama ketika ia berbicara tentang pengembangan fiqih secara *manhaji*. Menurutnya, dalil-dalil al-Qur'an dan Sunnah sudah tidak akan bertambah lagi, sudah berhenti, padahal masalah dan tantangan terus berjalan. Maka

⁷ *Ibid.*, hlm. xli

⁸ *Ibid.*, hlm. 184.

⁹ *Ibid.*, hlm. 167.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. xxvi.

agar hukum Islam bisa menjawab tantangan zamannya, pedoman yang bisa diacu dalam membaca al-Qur'an dan Sunnah adalah *maqâsid* ini. Artinya, walaupun orang masih harus terus mengacu kepada sumber-sumber yang sudah 'mati' ('berhenti') itu, ukuran yang bisa digunakan dalam menafsirkan ulang teks-teks al-Qur'an dan Sunnah adalah *maqâsid* ini.¹¹

Mengutip pendapat-pendapat yang populer dalam ilmu Ushul Fiqih, Mahfudh menganut penafsiran bahwa *maqâsid* atau tujuan syariat itu mencakup lima hal: (1) melindungi agama (*hifz al-dîn*); (2) melindungi jiwa (*hifz al-nafs*), seperti dalam kasus hukuman qishas; (3) melindungi kelangsungan keturunan (*hifz al-nasl*), seperti dalam hal larangan berzina dan anjuran nikah; (4) melindungi akal pikiran (*hifz al-'aql*), seperti dalam hal larangan mengkonsumsi *khamr*; dan (5) melindungi harta benda (*hifz al-mâl*), seperti dalam larangan mencuri dan diperbolehkannya jual beli.¹²

Mahfudh, dalam hal tafsir *maqâsid*, lebih memilih meneruskan 'tradisi' daripada keluar. Jadi, meskipun ia mengusung *maqâsid*, tidak banyak kontribusi yang ia berikan secara teoretis. Ia hanya menggarisbawahi perlunya pertimbangan *maqâsid* tanpa berusaha lebih jauh untuk menafsirkan teori *maqâsid* melebihi dari yang tersedia dalam *text book* kitab-kitab Ushul Fiqih. Ia mengatakan bahwa rumusan *maqâsid* itu menunjukkan bahwa hukum Islam bukan hukum yang semata-mata berorientasi *ubudiyah*, melainkan juga sosial. Empat dari lima *maqâsid*, buktinya, lebih berhubungan dengan kemaslahatan manusia daripada Tuhan.

F. Jasser Auda: Mengokohkan Paradigma Maqâsid

Jasser Auda saat ini tinggal di London, *United Kingdom* (Inggris) dan ikut mendirikan atau mengelola sejumlah lembaga keilmuan di Inggris, Irlandia, Kanada, Amerika Serikat, Mesir, dan India. Selain latar belakang akademik Auda yang multidisiplin, latar belakang kehidupan yang mempengaruhi cara berfikir Auda juga cukup menarik. Auda mewakili generasi Muslim baru yang dalam dirinya batas Dunia Barat dan Timur menjadi tidak berguna. Sebagai Muslim yang tinggal di Barat, atau lebih tepatnya Muslim Inggris, bukan "Muslim di Inggris" seperti yang disebut oleh Esposito, ia tak dapat

¹¹ *Ibid.*, hlm. xliii.

¹² *Ibid.*, hlm. xliii-xliv.

disebut sebagai sepenuhnya ‘the other’ bagi orang Barat, sebagaimana ia juga tak dapat disebut sepenuhnya sebagai ‘kita’ oleh Muslim di Timur karena ia tinggal di Barat.

Pengalaman hidup Jasser sebagai Muslim Barat, tentu sangat mempengaruhi cara berfikir dan tuntutan berfikirnya. Ia adalah sosok yang kini sering kita sebut sebagai *Muslim diaspora in the West*. Karena situasi lingkungan sosial, politik, ekonomi, dan budaya tempat mereka tinggal berbeda sama sekali dengan saudara-saudara mereka di negeri Muslim, muslim diaspora memiliki identitas dan keberagamaan yang juga relatif berbeda dengan Muslim di negeri-negeri Muslim. Muslim diaspora tidak lagi bisa semata-mata diidentikkan dengan Muslim lain karena mereka juga produk dari negeri tempat mereka tinggal di Barat.¹³

Dalam tantangan lingkungannya ini, untuk bisa “menjadi Muslim”, seorang Muslim tidak mungkin hanya memaksakan seluruh identitas asalnya, melainkan harus menegosiasikan identitas dirinya itu dengan identitas lain.¹⁴ Gagasan-gagasan Auda yang membawa kembali gagasan lama tentang *maqâsid al-syarî‘ah* pada saat yang sama, untuk bisa diterimanya gagasan itu, juga memberi peluang untuk adanya ‘pengaruh’ dari gagasan-gagasan yang berkembang dan ada di hadapan dirinya. Sebagaimana akan kita lihat nanti, gagasan Auda tentang *maqâsid* yang dikaitkan dengan *Human Development Index*, sangat terkait dengan identitas diaspora dirinya.

Seperti tercermin dalam judul karya monumental Auda, *Maqâsid* menjadi teori kunci dalam pemikirannya. *Maqâsid* atau lebih lengkapnya *Maqâsid al-Syarî‘ah* bukan konsep baru dalam pemikiran hukum Islam. Ide-ide tentang *Maqâsid* sudah hampir setua dengan disiplin ilmu ini; meskipun ia muncul, didefinisikan, dan untuk memperoleh pengakuan sebagai sumber hukum Islam otoritatif memerlukan waktu yang lama (hingga kini pun, belum semua pemikir hukum Islam bisa menempatkannya setara dengan sumber hukum Islam yang lain).

Hasil penelitian yang dilakukan Auda¹⁵ mengenai teori-teori *maqâsid* klasik barangkali dapat diringkaskan dalam tabel berikut:

¹³ Haideh Moghissi dkk., *Muslim Diaspora in the West: Negotiating Gender, Home and Belonging* (Research in migration and ethnic relations series) Burlington, USA: Ashgate Publishing, Ltd., 2010.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 212.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 16-21.

No	Ulama	Teori
1	Abû al-Ma‘âlî al-Juwaynî (w. 478H)	<p>Ia merumuskan lima tingkat <i>maqâsid</i>:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Al-darûriyyât</i> 2. <i>Al-Hâjah al-‘Âmmah</i> 3. <i>Al-Makrumât</i> 4. <i>Al-Mandûbât</i> 5. Hal-hal yang tak bisa ditemukan alasannya. <p>Ia juga merumuskan teori ‘<i>ishmah</i>, yaitu bahwa tujuan disyariatkannya hukum Islam adalah untuk melindungi (<i>al-‘ismah</i>): iman, nyawa, akal, milik, dan uang.</p>
2	Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505H)	<p>Murid al-Juwaynî ini mengembangkan teori gurunya. Ia membuat urutan prioritas dan memperkenalkan istilah <i>al-hifz</i> sebagai pengganti <i>al-‘ismah</i>. Urutan <i>al-Darûriyyât al-Khamsah</i> menurutnya adalah sebagai berikut: (1) iman; (2) nyawa; (3) pikiran; (4) keturunan; (5) kekayaan.</p>
3	Al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salâm (w. 660H)	<p>Ia mengukuhkan posisi <i>maqâsid</i> dalam kaidah “setiap perbuatan yang tidak memenuhi tujuannya adalah batal”</p>
4	Syihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 684H)	<p>Ia mengembangkan teori <i>sad al-dzarî‘ah</i> menjadi <i>jalb al-masâlih</i>, sehingga yang ditekankan bukan hanya pada hal-hal yang pada tujuan/hasil akhirnya adalah keburukan harus ditinggalkan; tetapi juga hal-hal yang mempunyai tujuan baik harus diberi jalan.</p>

5	Syams al-Dīn ibn al-Qayyim (w. 748H)	Ia pengkritik keras teori <i>hiyal</i> . Sebab, <i>hiyal</i> adalah trik Fiqih yang justru mengabaikan tujuan syariah dan hanya menenuhi syarat-syarat formal. Misal, agar tidak disebut <i>ribā</i> , penyaluran kredit tunai bank dilakukan dengan praktik jual beli barang secara kredit, seperti dalam kasus <i>murābahah</i> .
6	Abū Ishāq al-Syātibī (w. 790H)	Kontribusi pentingnya: Pertama, menggeser posisi <i>masalahah</i> dari sekedar pada hal-hal yang tidak ada ketentuannya dalam syariat (<i>al-mursalah</i>) menjadi prinsip syariat. Kedua, menempatkan masalahah dalam level <i>kulliyah</i> dan ketentuan-ketentuan fiqih sebagai <i>juz'iyah</i> . Bila keduanya ada kontradiksi, yang <i>kulliyah</i> lebih diutamakan daripada <i>juz'iyah</i> . Ketiga, memberikan status <i>masalahah</i> sebagai bagian dari <i>qaṭ'iyāt</i> , bukan <i>zanniyāt</i> .

Kalau *maqāsid* sendiri bukan sebuah teori dan gagasan yang baru, maka kontribusi Auda pertama-tama adalah pada proses integrasi dan interkoneksi filsafat kontemporer untuk mengukuhkan *maqāsid*. Auda menempatkan *maqāsid* dalam sebuah pendekatan filsafat yang dikenal sebagai filsafat sistem. Melalui filsafat sistem inilah *maqāsid* 'dibela', dikukuhkan validitasnya sebagai sumber hukum Islam, dan kemudian melalui justifikasi pendekatan ini pula Auda memperkenalkan penafsiran *maqāsid* baru.

Auda mengatakan bahwa asas-asas hukum Islam (yang terangkum dalam *usūl al-fiqh*) adalah sebuah sistem yang dapat dianalisis berdasarkan sifat-sifat yang biasanya ada dalam sistem pada umumnya. Karena ada banyak sekali sifat sistem seperti yang digambarkan oleh para ahli tadi, Auda sendiri memilih enam sifat utama sistem hukum Islam: a) kognitif, b) menyeluruh (*wholeness*), c) terbuka (*openness*), d) hirarki yang saling terkait (*inter-related hierarchy*), e) multi-dimensi, f) mempunyai tujuan (*purposefulness*).

Secara ringkas, dapat dikatakan bahwa ide *maqāsid al-syarī'ah* bertumpu pada pandangan bahwa teks-teks al-Qur'an dan Sunnah

saja tidak cukup untuk menjadi landasan hukum Islam. Sejak lahirnya sekolah-sekolah Fiqih pertama, upaya untuk mencari jalan lain, atau jalan alternatif, atau jalan baru, atau jalan tambahan, terus dilakukan. Teori *maqâsid* adalah salah satu upaya ijtihadi itu. Dan sayangnya, dibandingkan dengan teori-teori terdahulu, teori ini masih belum diterima secara luas oleh para ahli hukum Islam. Demikian pula dengan pengembangannya. Teori ini terkesan berhenti sejak ia dirumuskan oleh al-Juwaynî, al-Ghazâlî, dan terutama al-Syâtibî.

Mengikuti al-Syâtibî dalam hal menempatkan *maqâsid* sebagai pondasi utama hukum Islam, bukan sekedar metode ijtihad alternatif kalau tidak ada teks al-Qur'an dan Sunnah, Auda mencoba melangkah lebih jauh dengan mengembangkan apa yang disebut sebagai tujuan syariah itu. Jika sampai dengan sekarang tujuan *maqâsid* itu tak pernah bergeser dari lima hal yang sudah populer itu (melindungi jiwa, akal, harga diri, harta-benda, dan keturunan), maka Auda mengusulkan sebuah kriteria baru yang operasional dan lebih relevan dengan zaman sekarang.

Kriteria ini tidak dibuat sendiri oleh Auda, tetapi ia menggunakan kriteria internasional yang sekarang dipakai oleh badan pembangunan PBB (UNDP). Kriteria ini dikenal sebagai *Human Development Index* (HDI), atau tingkat pembangunan manusia. Dalam konteks UNDP dan para penyokong gagasannya, “pembangunan manusia” adalah inti dari pembangunan, bukan hanya “pembangunan ekonomi” yang selama bertahun-tahun menjadi acuan ukuran maju-mundurnya suatu bangsa. Angka pertumbuhan ekonomi yang selama beberapa tahun dianggap simbol kemajuan lalu dikoreksi dengan pendekatan yang lebih komprehensif. Pemenang Nobel Ekonomi tahun 1998, Amartya Sen sendiri mengatakan, “*Human development, as an approach, is concerned with what I take to be the basic development idea: namely, advancing the richness of human life, rather than the richness of the economy in which human beings live, which is only a part of it.*”¹⁶

HDI dalam hal ini adalah alat ukur yang digunakan oleh UNDP, khususnya institusi HDR (*Human Development Report*), untuk menilai tingkat kemajuan suatu negara dalam mewujudkan pembangunan manusia tersebut. HDI mencakup tiga dimensi dan empat indikator. Dimensi *pertama*, kesehatan, diukur dengan angka harapan hidup. *Kedua*, pendidikan, diukur dengan lama rata-rata orang bisa bersekolah

¹⁶ <http://hdr.undp.org/en/humandev/>, diakses 26 September 2011.

dan harapan untuk bersekolah. *Ketiga*, dimensi standar kehidupan, yang diukur dengan *gross national income per capita*, GNI sebagai alternatif dari GDP yang umumnya dipakai.

Upaya Auda ini jelas menarik karena sebagai ahli syariah, ia secara bertanggungjawab mencoba menggunakan indikator-indikator *maqâsid* dari mereka yang lebih berkompeten dalam urusan ‘pembangunan’ umat manusia pada zaman ini. Meski berorientasi kepada akhirat, bagaimanapun agama diturunkan untuk umat manusia yang hidup di dunia ini. Agama mempunyai relevansi ketika ia bisa menjawab tantangan kehidupan. Nah, menurut Audah, tantangan kita sekarang adalah ‘pembangunan manusia’ itu. Pendekatan *human development* ini juga jelas lebih dekat kepada agama bila dibandingkan dengan pendekatan ‘pembangunan’ sebelumnya yang hanya berorientasi kepada ekonomi dan materi. Dan akhirnya, di sinilah konsep *maqâsid* menemukan kerangka operasionalnya.

G. Fiqih Kesejahteraan Sosial?

Dalam pembahasan di depan, kita sudah melihat dua contoh pemikir dan pemikiran yang berusaha ‘menurunkan’ hukum Islam, Fiqih, dalam level yang lebih manusiawi dan membawa Fiqih (sebuah disiplin kuno) ke zaman modern. Baik dalam kasus Auda maupun Mahfudh, tantangan nyata bagi agama pada umumnya, yang masih diyakini oleh banyak orang di dunia, dan hukum Islam pada khususnya adalah bagaimana caranya agar agama mampu hadir di dalam kehidupan ‘nyata’ pemeluk, tidak hanya sebatas menjadi keyakinan dan tempat pelarian spiritual ketika manusia mentok dengan urusan-urusan duniawi. Sebab, terutama sejak era industrialisasi, agama menjadi semakin jauh dari masyarakat. Bahkan, sebagian malah meramal bahwa agama tak akan lagi relevan bagi masyarakat modern. Tetapi, kenyataannya, agama tetap diyakini dan dipeluk oleh manusia modern sekalipun, dan bahkan sejumlah survey menyebut bahwa orang sekarang lebih religius dibanding masa-masa lalu.

Berbicara tentang kesejahteraan, oleh sebab itu, tidak mungkin mengabaikan faktor keagamaan, apalagi jika kita berbicara tentang kesejahteraan di masyarakat yang percaya kepada agama. Sahal Mahfudh bahkan mendefinisikan bahwa kesejahteraan harus meliputi kesejahteraan duniawi dan ukhrawi. Kesejahteraan duniawi saja tak bisa

membuat manusia bahagia. Oleh sebab itu, peran aktif agama dalam menyelesaikan masalah-masalah yang terkait dengan kesejahteraan manusia di dunia akan sekaligus memberikan nilai ukhrawi dan melengkapi kesejahteraan duniawi mereka. Fiqih kesejahteraan sosial menjadi signifikan karena posisi uniknya ini.

Ide Mahfudh yang mengharuskan ulama untuk mempelajari dan menggunakan teori-teori sosial pas sekali dengan ide para pekerja sosial yang dalam definisi profesi mereka, dinyatakan bahwa *social work* adalah profesi yang:

*... promotes social change, problem solving in human relationships and the empowerment and liberation of people to enhance well-being. Utilising theories of human behaviour and social systems, social work intervenes at the points where people interact with their environments. Principles of human rights and social justice are fundamental to social work.*¹⁷

Bahwa perubahan sosial, solusi masalah sosial, dan pemberdayaan masyarakat dilakukan dengan menggunakan *theories of human behaviour and social systems*.

Kesesuaian ide Mahfudh dan asosiasi pekerja sosial ini bisa berarti dua hal. *Pertama*, jika ulama ingin merumuskan kemaslahatan dengan baik, salah satu cara yang bisa dilakukan adalah dengan mengikuti dan memanfaatkan apa yang dikembangkan para pekerja sosial. *Kedua*, bagi pekerja sosial Muslim khususnya, tidak ada alasan untuk merasa bahwa apa yang dilakukan adalah tidak punya basis religius. Pekerjaan mereka adalah pekerjaan ‘ulama’, ilmu mereka adalah ilmu yang diperlukan tidak saja secara profesional tetapi juga punya sisi spiritual yang menjadi jalan untuk ‘mengkontekstualisasikan’ Fiqih, khususnya, dan agama Islam lebih umumnya.

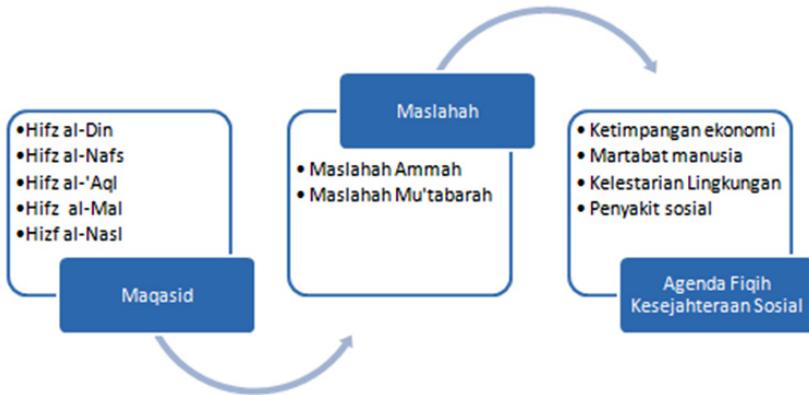
Seperti Auda dan Mahfudh, Fiqih Kesejahteraan Sosial adalah Fiqih yang menempatkan *maqâsid/maslahah* sebagai filosofinya. Titik ekstrem teori *maqâsid* bahkan bisa kita ambil di sini: “hukum Fiqih yang tidak sesuai dengan kemaslahatan harus direvisi dan perumusan hukum Fiqih harus berorientasi untuk mewujudkan kemaslahatan.”

Lantas kemaslahatan apa yang hendak kita jadikan kriteria? Dalam konteks pekerja sosial, kemaslahatan itu adalah kesejahteraan sosial (*social well-being*). Kemaslahatan sosial itu harus bisa menyelesaikan, untuk masa sekarang dan menurut agenda Hongkong, masalah-masalah berikut: (1) kesenjangan ekonomi antar bangsa;

¹⁷ <http://www.ifsw.org/f38000138.html> (diakses 20-Jul-11)

(2) peningkatan martabat manusia yang terkait dengan masalah-masalah keragaman, etnisitas, migrasi, dan semisalnya; (3) kelestarian lingkungan; dan (4) masalah sosial sesama manusia (masalah hak anak, difabel, penyalahgunaan narkoba, dsb).

Kalau kita gambarkan, proses operasionalisasi dari teori *maqâsid* dan *maslahah* ke dalam Fiqih Kesejahteraan Sosial yang mengacu kepada Agenda Global Hongkong dapat digambarkan sebagai berikut:



Dalam konteks ini, masalah-masalah yang menjadi prioritas Fiqih Kesejahteraan Sosial tidak lagi sama dengan Fiqih pada umumnya yang lebih sibuk dengan urusan *ubudiyah*. Fiqih Kesejahteraan Sosial lebih memfokuskan diri pada isu-isu ketimpangan ekonomi, martabat manusia (pada umumnya), kelestarian lingkungan, dan penyakit sosial dengan keyakinan bahwa terselesaikannya masalah-masalah ini menjadi pondasi bagi terwujudnya kesejahteraan yang 'sempurna' atau *sa'adatu al-darayn*, dalam bahasa Sahal Mahfudh.

Dari arah sebaliknya, yang mungkin lebih aman dan ortodoks, kita sebenarnya juga bisa melihat Agenda Global Hongkong dari kaca mata *Maqâsid al-Syariah*. Kita bisa mengkategorikan artikel-artikel agenda itu dalam lima kelompok *maqâsid* sebagaimana berikut:

Agenda Global Hongkong	Maqâsid
<ul style="list-style-type: none"> • Respect for diversity and different belief systems, especially indigenous and first people's voices 	Hifz al-Din (Isu-isu yang terkait dengan hak minoritas etnis dan kegamaan)

<ul style="list-style-type: none"> • Human rights issues in relation to social, economic, cultural and political situations • Implications for sustainable social development • Protecting the physical environment • Proactive engagement with social, human and ecological development • Disasters of natural and human origin, management and prevention 	<p>Hifz al-Nafs (Isu-isu yang terkait dengan jaminan hak hidup yang layak dan bermartabat)</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Political instabilities, violence, dominations, and the erosion of peace building processes • Community disintegration. • Involvement of local communities in developing response 	<p>Hifz al-Aql (Isu-isu yang terkait dengan hak politik, berpendapat dan pendidikan)</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Growing inequalities and their implications • The worsening marginalisation of populations and of the working poor • Increased vulnerability of poor people in countries which do not have an adequate social protection floor. 	<p>Hifz al-Mal (Isu-isu kesenjangan ekonomi)</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Children and families • People suffering from violence within domestic and intimate relationships • People needing health and mental health services • People who are ageing • People with drugs and substance abuse problems 	<p>Hifz al-Nasl (Isu-isu yang terkait dengan hak anak dan keluarga)</p>

Jadi, dalam contoh tabel di atas, teori *maqâsid* yang masih abstrak kita uraikan dan kita beri kriteria yang mengacu kepada Agenda Global Hongkong sehingga apa yang semula terpisah tak saling terkait menjadi satu, terintegrasi dan terkoneksi dengan model informatif-konfirmatif.

H. Kesimpulan

Dalam penelitian ini, upaya untuk menemukan model bagi Fiqih Kesejahteraan Sosial dicapai melalui model-model yang dikembangkan oleh dua pemikir Fiqih Jasser Auda dan Sahal Mahfudh. Kedua model ini menjadi contoh tentang bagaimana upaya-upaya terus dilakukan untuk merelevankan Fiqih dengan kebutuhan zaman. Fiqih, di tangan kedua tokoh tersebut, ternyata memiliki cukup ‘energi’ untuk bersinergi dengan perkembangan politik, ekonomi, dan sosial kontemporer dengan segudang warisan tradisi intelektualnya.

Warisan paling berharga dalam pandangan kedua pemikir tersebut adalah teori *maslahah*. Auda secara baik memberikan uraian filosofis untuk menjustifikasi *Maqâsid* sebagai filosofi dari hukum Islam sendiri dan bagaimana *maqâsid* bisa dioperasionalisasikan dalam kerangka *Human Development Index*. Sahal Mahfudh, meski tak serinci dan sesistematis Auda, memberi kontribusi dari konteks keindonesiaan kita.

Berangkat dari keduanya, kita sudah menemukan jalan untuk mempertemukan agenda-agenda global pekerja sosial dengan ‘ruh’ Fiqih: *maqâsid*. Tulisan ini sudah menunjukkan bagaimana agenda tersebut sebenarnya selaras dengan *maqâsid syariah* yang lima – jika teori ini yang dianggap lebih sahih untuk dikembangkan dan bukan yang lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Aziz Masyhuri, K.H., *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama Nahdlat ul Ulama (Jilid 2)*, Jakarta: Qultum Media, 2000.
- Feener, R. Michael *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hairus Salim, "Ijtihad dalam Tindakan", dalam K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Jamal D. Rahman (editor), *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 tahun K.H. Ali Yafie*, Bandung: Mizan, 1997.
- Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Antara Konsep dan Implementasi*, (Cetakan: I), Surabaya: Khalista, 2007.
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shari`ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, International Institute of Islamic Thought, London-Washington, March 2008, reprint: Nov. 2008.
- Khâlid Muhammad 'Abd al-Qâdir, *Min fiqh al-aqalliyât*, Qatar: Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'un al-Diniyyah, 1418H/1998.
- Leighninger, Leslie, "The History of Social Work And Social Welfare", dalam Karen M. Sowers dan Catherine N. Dulmus, *Comprehensive Handbook of Social Work And Social Welfare*, New Jersey: JohnWiley & Sons, Inc.
- M. Amin Abdullah, dkk., *Menyatukan Ilmu-ilmu Agama dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press IAIN Suka, 2003.
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Maqasid al-Shari`ah: A Beginner's Guide*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Masdar Farid Masudi, "Agama keadilan: Risalah zakat (pajak) dalam Islam", Jakarta: P3M, 1993.
- Moghissi, Haideh dkk., *Muslim Diaspora in the West: Negotiating Gender, Home and Belonging* (Research in migration and ethnic relations series) Burlington, USA: Ashgate Publishing, Ltd., 2010.
- Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan & Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

- Sahal Mahfudh, K.H. MA. *Nuansa Fiqih Sosial*, (Cet. Ke-2), Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Skovgaard-Petersen, Jakob, *Defining Islam For The Egyptian State: Muftis And Fatwas Of The Dar Al-Ifia.*, Leiden, New York and Koln: Brill, 1997.
- Sumanto Al-Qurtuby, *KH MA Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999.

