

PENCEMARAN LINGKUNGAN DALAM PERSPEKTIF FIQH

Syarifudin

Dosen Fakultas Sains dan Teknologi UIN Suska Riau

Pencemaran Lingkungan hidup yang kini sedang melanda dunia bukanlah melalui persoalan teknis, ekonomis, politik, hukum, dan sosial-budaya semata. Melainkan diperlukan upaya penyelesaian dari berbagai perspektif, termasuk salah satunya adalah perspektif fiqh. Mengingat, fiqh pada dasarnya merupakan "jembatan penghubung" antara etika dan undang-undang (legal formal). Sehingga, fiqh merupakan "panduan" (secara etis) di satu sisi dan "peraturan" (secara normatif) untuk keselamatan kosmos pada sisi yang lain. Dalam konteks inilah revitalisasi ushûl al-fiqh sebagai perangkat metodologis bagi fiqh dirasa sangat penting. Salah satu agenda revitalisasi yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah dengan menempatkan mashlahah sebagai landasan syari'at (maqâshid al-syari'ah). Proyek revitalisasi ushûl al-fiqh yang dimaksud di sini adalah sebagai proses atau upaya memvitalkan (menjadikan vital) kembali ushûl al-fiqh untuk memproyeksikan bangunan fiqh yang mempunyai keberpihakan terhadap lingkungan. Jadi, berangkat dari upaya revitalisasi ini, penulis mencoba untuk mengkonstruksi konsep fiqh yang peduli, sensitif dan sadar lingkungan. Hal ini sesuai dengan kaedah ushul yang berbunyi; درؤ المفاسد مقدم على جلب المصالح

Environmental pollution that is now sweeping the world is not synthetically technical issues, economic, political, legal, socio-cultural and alone. But needed reassurances from various perspectives, including one of which is fiqh perspective. Given, fiqh is basically a "bridge" between ethics and law (formal legal). Thus, fiqh is a "guide" (ethically) on one side and "regulations" (normatively) for safety cosmos on the other side. In this context, the revitalization of usul al-fiqh as a methodological device for fiqh as crucial. One of the revitalization agenda to be discussed in this paper is to place as a cornerstone mashlahah shari'ah (maqasid al-shari'ah). Revitalization projects usul al-fiqh is meant here is the process or effort memvitalkan (make vital) return usul al-fiqh to project building alignments fiqh that have on the environment. Thus, the set of revitalization efforts, the author tries to construct the concept of fiqh who care, sensitive and environmentally conscious. This is consistent with the jurisprudence that reads kaedah; درؤ المفاسد مقدم على جلب المصالح

Kata kunci: fiqh, lingkungan

Pendahuluan

Manusia sebagai makhluk hidup senantiasa berinteraksi dengan lingkungan tempat hidupnya. Manakala terjadi perubahan pada sifat lingkungan hidup yang berada di luar batas kemampuan adaptasi manusia, baik perubahan secara alamiah

maupun perubahan yang disebabkan oleh aktivitas hidupnya, kelangsungan hidup akan terancam.¹

Dalam kaitan ini, sangat ironis apabila hubungan manusia dengan lingkungan berjalan tidak sehat, situasi inilah yang lebih dikenal dengan istilah krisis lingkungan hidup yang sekarang menjadi isu global. Berbagai kasus bencana ekologi yang terjadi sekarang ini, baik dalam lingkup global maupun nasional, sebagian besar -untuk tidak mengatakan semuanya- disebabkan ulah tangan manusia. Pencemaran dan kerusakan lingkungan yang terjadi di laut, hutan, atmosfer, air ataupun lainnya, pada dasarnya bersumber pada perilaku manusia yang tidak bertanggung jawab dan tidak memiliki kepedulian, atau hanya mementingkan diri sendiri. Sebagaimana firman Allah dalam surah Al-Rum ayat (30) 41. *Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).*²

Kondisi lingkungan hidup dewasa ini begitu memprihatinkan, bahkan sampai pada titik nadi yang mengengaskan. *Global Warming* (pemanasan global). *Global warming* bukanlah sebuah "trend" masa kini, akan tetapi ia merupakan "lampu merah" bagi manusia yang hidup di jagad raya ini, apalagi sebagai seorang Muslim yang mengemban amanat untuk melestarikan alam ini. Meskipun gendang perang terhadap perilaku kerusakan lingkungan sudah ditabuh dengan keras sejak UN Conference on Human Environment di Stockholm, Swedia, tahun 1972. Namun hingga World Summit on Sustainable Development di Johannesburg Afrika Selatan (2002), bahkan hingga penyelenggaraan konferensi PBB untuk Perubahan Iklim (United Nation For Climate Change Conference, UNFCCC) di Bali (tanggal 3-14 Desember 2007), krisis lingkungan bukan semakin berkurang, malah sebaliknya.

Pada sisi lain, menjamurnya berbagai organisasi sipil yang mencoba memperjuangkan kepentingan lingkungan ternyata juga tidak bisa menekan laju degradasi lingkungan. Sebaliknya, perilaku destruktif dan eksploitatif, demi meraup kepentingan pribadi, semakin sulit dikendalikan. Hal ini dapat dilihat semakin maraknya praktik-praktik illegal logging, illegal fishing, illegal mining, pencemaran, environmental crime, korupsi lingkungan, degradasi hutan di berbagai wilayah di Indonesia dan sebagainya. Mengatasi krisis lingkungan yang kini sedang melanda dunia bukanlah melulu persoalan teknis, ekonomis, politik, hukum, dan sosial-budaya semata. Melainkan diperlukan upaya penyelesaian dari berbagai perspektif, termasuk salah satunya adalah perspektif fiqh lingkungan

¹Otto Soemarwoto, 2003, *Analisis Dampak Lingkungan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press), hal. 18.

²*Ibid*, hal. 408.

(fiqh al-bî'ah),³ karena persoalan ekologi berkaitan dengan problem kemanusiaan secara keseluruhan.

Fiqh lingkungan (fiqh al- bî'ah) merupakan terobosan baru bagi upaya "konservasi" dan "restorasi" lingkungan hidup dengan perspektif keagamaan. Perspektif ini sekaligus menegaskan akan pentingnya pendekatan agama, termasuk produk hukumnya, dalam rangka konservasi dan restorasi lingkungan sebagai supplement bagi pendekatan disiplin ilmu lain yang telah ada.

Pengertian fiqh lingkungan

Kata "lingkungan", sebagai terjemahan dari kata al-bî'ah dalam tulisan ini dilekatkan dengan kata "fiqh" yang secara istilah berarti pengetahuan tentang hukum-hukum syari'at Islam mengenai perbuatan-perbuatan manusia, yang mana pengetahuan tersebut diambil dari dali-dalil yang bersifat al-tafshiliyyah.⁴ Oleh karenanya, fiqh lingkungan yang dimaksud adalah pengetahuan atau tuntutan syar'i yang concern terhadap masalah-masalah ekologi atau tuntutan syar'i yang dipakai untuk melakukan kritik terhadap perilaku manusia yang cenderung memperlakukan lingkungan secara destruktif dan eksploitatif.

Fiqh lingkungan di sini juga sekaligus berarti panduan dan peraturan bagi keselamatan kosmos. Dengan kata lain, bahwa fiqh al-bî'ah merupakan upaya untuk memecahkan masalah lingkungan melalui pendekatan teks agama.

Setiap kali konferensi internasional diselenggarakan, selalu menghasilkan kesadran bersama bahwa paradigma dan alur pembangunan yang ditempuh dewasa ini, ternyata tidak berhasil memecahkan problem sosial kemasyarakatan, seperti masalah lingkungan yang berwujud, di antaranya, meningkatnya udara yang mengancam kenaikan suhu bumi, perubahan iklim dan naiknya permukaan laut. Lihat Emil Salim, "Kepemimpinan Lingkungan" dalam Arif Budimanta dkk,

Kemunculan wacana fiqh lingkungan bisa ditelusuri belum lama ini. Sebuah survei historis-arkeologis yang lebih komprehensif tentu tetap harus

³Kemunculan wacana fiqh lingkungan bisa ditelusuri belum lama ini. Sebuah survei historis-arkeologis yang lebih komprehensif tentu tetap harus dilakukan untuk menandai secara pasti sejak kapan istilah ini menjadi kosa kata baru dalam wacana keislaman (dan hukum Islam) kita secara umum. Namun, menurut pengamatan terbatas penulis, wacana fiqh lingkungan mengemuka kurang lebih saat Yusûf al-Qardlâwî, guru besar fiqh dari Syiria yang pandangan-pandangannya populer di negara kita, menulis karyanya yang berjudul *Ri'âyah al-Bî'ah fi Syarî'ah al-Islâm* pada tahun 2001 yang lalu. Tidak menutup kemungkinan bahwa tahun-tahun sebelumnya wacana ini telah populer dalam diskursus ilmiah di Arab sana. Tetapi bila kita lihat "fluktuasi" perkembangan wacananya di Indonesia, secara hipotetis bisa dikatakan bahwa wacana ini merupakan "rintisan" al-Qardlâwî. Seolah menindaklanjuti gagasan al-Qardlâwî, pada tahun 2006 KH. Ali Yafie kemudian menerbitkan buku *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Menyetujui gagasan al-Qardlâwî, Ali Yafie yang juga seorang *faqîh* di Indonesia, mewacanakan perlunya suatu landasan baru untuk memperluas kajian fiqh hingga merambah persoalan-persoalan lingkungan. Gagasan Ali Yafie ini seolah mengiringi serangkaian buku dan tulisan yang terbit dua atau tiga tahun sebelumnya tentang "bidang baru" ini, seperti antara lain buku hasil karya Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam* (2005)

⁴Abd al-Wahhâb Khallâf, 1978, *Ushûl al-fiqh* (Kuwait: Dâr al-Qalam), hal. 15.

dilakukan untuk menandai secara pasti sejak kapan istilah ini menjadi kosa kata baru dalam wacana keislaman (dan hukum Islam) kita secara umum. Namun, menurut pengamatan terbatas penulis, wacana fiqh lingkungan mengemuka kurang lebih saat Yusûf al-Qardlâwî, guru besar fiqh dari Syiria yang pandangan-pandangannya populer di negara kita, menulis karyanya yang berjudul *Ri'âyah al-Bî'ah fî Syarî'ah al-Islâm* pada tahun 2001 yang lalu. Tidak menutup kemungkinan bahwa tahun-tahun sebelumnya wacana ini telah populer dalam diskursus ilmiah di Arab sana. Tetapi bila kita lihat "fluktuasi" perkembangan wacananya di Indonesia, secara hipotetis bisa dikatakan bahwa wacana ini merupakan "rintisan" al-Qardlâwî. Seolah menindaklanjuti gagasan al-Qardlâwî, pada tahun 2006 KH. Ali Yafie kemudian menerbitkan buku *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*.

Menyetujui gagasan al-Qardlâwî, Ali Yafie yang juga seorang *faqîh* di Indonesia, mewacanakan perlunya suatu landasan baru untuk memperluas kajian fiqh hingga merambah persoalan-persoalan lingkungan. Gagasan Ali Yafie ini seolah mengiringi serangkaian buku dan tulisan yang terbit dua atau tiga tahun sebelumnya tentang "bidang baru" ini, seperti antara lain buku hasil karya Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam* (2005).

Fiqh Lingkungan, dalam hal ini, diharapkan dapat mewarnai kerangka proses maupun hasil ijtihad para ulama. Ketidak pekaan fiqh dalam menyoroti masalah krisis ekologi adalah bentuk lain dari pemberian legitimasi terhadap pengrusakan lingkungan. Jika fiqh terlambat dalam menangani dan merespon krisis lingkungan ini, fiqh akan mengalami –paling tidak- dua masalah secara bersamaan;

Pertama, fiqh akan manja dalam kemapanannya. Fiqh akan dianggap sebagai doktrin yang mapan dan tidak perlu melihat ke bawah. *Kedua*, peran fiqh akan semakin sempit hanya pada masalah ritual belaka. Masalah kedua ini menjadikan fiqh tidak berarti apa-apa dalam menjawab problem-problem kontemporer yang ada.

Untuk menuju kepada fiqh lingkungan perlu adanya proyek revitalisasi ushûl al-fiqh yang notabene sebagai perangkat metodologis yang melahirkan fiqh. Jika ilmu fiqh merupakan ilmu yang bersifat praksis semata-mata, maka ilmu ushûl al-fiqh merupakan ilmu tentang "teoritisasi praksis" (al-nadlarî al-'amalî) yang memberikan teoritisasi perbuatan, logika, perilaku, dan metodologi aktivitas praksis.⁵ Dengan revitalisasi ushûl al-fiqh diharapkan dapat mengembalikan seluruh bangunan fiqh kepada landasan fundamentalnya, yaitu mashlahah (termasuk kemaslahatan kosmos).

⁵Hasan Hanafî, *Min al-'Aqîdah Ilâ al-Tsarwah: Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadîm*, Jilid I (t.tp: al-Nâsyir Maktabah Madbûlî,) hal. 64.

Etika Lingkungan: Dari Etika Teologis ke Fiqh Etis-Normatif

Sebelum masuk kepada jantung epistemologis fiqh lingkungan ada baiknya membahas etika lingkungan terlebih dahulu. Baik dalam filsafat Barat maupun dalam Islam, teori lingkungan hidup telah menjadi doktrin pokok ajaran dan falsafah kehidupan. Dalam khazanah filsafat Barat misalnya, ada tiga teori etika lingkungan yang muncul, yaitu: 1) *Shallow Enviromental Ethics* atau dikenal dengan *antrophosentrisme*; 2) *Intermediate Enviromental Ethics* atau *biosentrisme*; dan 3) *Deep Enviromental Ethics* atau *ekosentrisme*. Antrophosentrisme adalah etika yang meletakkan nilai tertinggi pada manusia dan kepentingannya, yang dianggap paling menentukan dalam tatanan ekosistem dan kebijakan yang diambil berkaitan dengan alam.

Konsekuensi antrophosentrisme adalah bahwa nilai dan prinsip moral hanya berlaku bagi manusia; etika hanya untuk manusia. Sementara biosentrisme memperluas pemberlakuan etika bagi seluruh komunitas biotis, bukan hanya bagi manusia. Setiap kehidupan di bumi, menurut teori ini, dipandang bernilai pada dirinya, sehingga mempunyai nilai moral yang sama, lepas dari perhitungan untung-rugi bagi kepentingan manusia. Sedangkan ekosentrisme memperluas etika dari komunitas biosentrisme kepada komunitas ekologi seluruhnya. Salah satu versi ekosentrisme adalah *Deep Ecology* (DE) yang diperkenalkan oleh Arne Naess, filsuf Norwegia (1973)

Berangkat dari adanya etika lingkungan yang dipandang masih sekuleristik inilah akhirnya memantik intelektual pemikir Muslim untuk mengemasnya menjadi etika lingkungan yang berwawasan keagamaan (baca: teologis). Salah satu pemikir Muslim yang memberikan perhatian serius dalam masalah etika lingkungan tersebut misalnya Sayyed Hosein Nashr. Dengan teori *Scientia Sacra*-nya, Nashr mengajak agar manusia kembali ke akar spiritualnya: dia harus kembali kepada kesucian dirinya, Tuhan dan Alam.⁶

Lingkungan merupakan lahan ibadah yang masih ditelantarkan oleh Muslim. Problem ini tidak lepas dari pemahaman umat Islam selama ini yang menganggap kewajiban berlaku *islâmî* (dalam pengertian tunduk untuk pengabdian kepada Allah) hanya berorientasi kepada keselamatan akidah (*mu'âmalah ma'a Allâh*) dan ijtimâ'iyah (*mu'âmalah ma'a an-nâs*). Padahal Allah SWT telah meng-*amânah*-kan pada manusia tiga hal yang perlu dijaga supaya tidak termasuk orang yang fasik.

Hal ini sebagaimana tertuang dalam firman Allah Qs. Al-Baqarah [2]: 26-27 yang berbunyi:

⁶SH. Nashr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (London: Boulder, 1978) dan Idem, 2001. *Pengetahuan dan Kesucian*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,). Bagi Nashr, kosmos adalah sebuah buku yang berisi wahyu primordial yang paling bermakna dan manusia adalah sebuah realitas yang esensial yang hidup di dalamnya. Manusia merupakan elemen penting yang membawa pesan batin alam. Dengan pengetahuan suci (*scientia sacra*) manusia dapat memahami kosmos secara utuh, bukan dengan suatu pengetahuan empirik yang sederhana maupun hanya dengan sutau sensibilitas atas keindahan-keindahan alam.

26. *Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, Maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?." dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik,⁷*
27. *(yaitu) orang-orang yang melanggar Perjanjian Allah sesudah Perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di muka bumi. mereka Itulah orang-orang yang rugi.*

Tiga karakteristik manusia dalam ayat tersebut kemudian harus menjadi rambu-rambu bagi "keislaman" dan "keimanan". Berdasarkan ayat di atas, penulis membagi tiga bentuk proses menuju keselamatan (*islâm*) dan keamanan (*îmân*) yang bisa diekspresikan. *Pertama*, mengakui ke-Esaan Allah. *Kedua*, menjalin hubungan yang baik dengan sesama manusia; dan *Ketiga*, menjalin hubungan yang seimbang dengan alam.

Manusia hanya ciptaan (*makhlûq*) yang tujuan penciptaannya adalah untuk beribadah dan menjadi pengatur di muka bumi. Dengan prinsip *'ibâdah* dan *khalîfah*, seharusnya manusia mengelola alam dengan prinsip pengabdian dan pengaturan. Pengabdian berarti manusia mengelola alam dengan cara yang menunjukkan bakti kepada Allah SWT. Sedangkan pengaturan berarti mengelola lingkungan untuk kebutuhan dirinya dengan cara menjaga keawetan dan kelestarian kualitas alam.

Alam sendiri pada dasarnya juga mempunyai perjanjian tersendiri dengan Allah. QS. Al-Isrâ' [17]: 44; menyebutkan bahwa seluruh ciptaan yang ada di bumi dan di langit bertasbih kepada Allah, namun manusia tidak mengetahui tasbihnya. Penulis memahami bahwa bentuk *tasbîh* bumi-langit dan isinya adalah dengan keteraturan mereka berjalan sesuai dengan hukum alam. Hukum alam yang selama ini kita lihat, apabila hujan terlalu deras sementara sungai mengalami kedangkalan atau penyumbatan saluran, maka menyebabkan terjadinya banjir. Oleh karena itu, hal mendasar yang dibutuhkan manusia untuk menjalankan hukum ini adalah percaya terlebih dahulu. Di sinilah peran *îmân* sangat diperlukan. Dalam konteks ini pulalah peran peraturan secara normatif (baca: fiqh/hukum Islam) juga dibutuhkan dalam rangka mengaktualisasikan konsep kunci Islam yang dikenal dengan *tauhîd*.

Adanya pemikiran tentang etika lingkungan yang bernuansa keagamaan (baca: teologis) tersebut, menurut hemat penulis, belum sepenuhnya menjawab persoalan ketaatan seorang hamba. Kalau hanya dengan "payung teologis",

⁷Lihat Ahmad Hatta, 2009, *Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Maghfirah Pustaka).

persoalannya kemudian adalah bagaimana menghakimi orang yang memang tidak punya hati nurani. Oleh karenanya, peraturan moral, meskipun mengandung nilai luhur, belumlah cukup untuk memecahkan problem krisis ekologi karena akan mudah dilanggar. Penulis yakin bahwa para pelaku atau dalang *illegal logging*, *illegal fishing*, *enviromental crime*, korupsi lingkungan dan sejenisnya adalah orang yang berpendidikan (*well-educated person*) dan beragama yang dapat membedakan mana perbuatan yang berkategori "baik" dan mana yang berkategori "buruk". Berangkat dari asumsi inilah maka "payung teologis" dalam kaitannya dengan konservasi dan restorasi lingkungan perlu ditindak lanjuti dengan peraturan yang bersifat *legal formal*.

Dan bagi pecinta lingkungan yang berhaluan Islam tentu yang dimaksud tidak lain adalah perlunya menghadirkan dan sekaligus mengkampanyekan gagasan "fiqh lingkungan" yang bernuansa etis-normatif. Mengingat, Islam yang kemudian banyak dirumuskan dalam kajian fiqh memberikan ragam jawaban yang menarik atas lingkungan hidup. Pada dasarnya, fiqh merupakan "jembatan penghubung" antara etika dan undang-undang (*legal formal*). Sehingga, fiqh merupakan "panduan" (secara etis) di satu sisi dan "peraturan" (secara normatif) untuk keselamatan kosmos pada sisi yang lain. Dikatakan sebagai "panduan etis" karena fiqh mempunyai latar belakang etis, yakni *mashlahah* dan *mafsadah*; dan "peraturan normatif" karena fiqh juga mempunyai latar belakang *juris*, yakni berwujud adanya hukum *taklîfî* (wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram).

Merintis fiqh lingkungan hidup, dengan demikian, merupakan keniscayaan kebutuhan hidup manusia modern. Gagal memelihara lingkungan hidup, berarti bagian dari gagal menjalankan keimanan dan menjalankan kekhalifahan di dunia. Sebaliknya, sukses menjaga dan melindungi lingkungan, juga bagian dari sukses menjalankan keimanan dan kekhalifahan.

Fiqh Lingkungan Salafî

Tidak ada doktrin Islam yang mendapat perhatian serius dari dulu hingga saat ini selain hukum Islam (*fiqh*). Sampai-sampai seorang pemikir Muslim dari Maroko, Muhammad Abîd al-Jâbirî, berkomentar, "jika kita boleh menamakan peradaban Islam dengan salah satu produknya, maka, kita harus mengatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fiqh (*idzâ jâza lanâ an nusammî al-hadlârah al-Islâmiyah bi ihdâ muntajâtihâ fa innahu sayakûnu 'alainâ an naqûla 'anhâ innahâ hadlârah al-fiqh*)."⁸

Senada dengan al- Jâbirî, Charles J. Adams juga menyatakan, bahwa "tidak ada subyek yang lebih penting bagi umat Islam selain dari apa yang biasa disebut "hukum Islam". Hal ini karena hukum Islam merupakan salah satu ruang ekspresi pengalaman agama yang amat penting dalam kehidupan orang Muslim.

⁸Muhammad Abîd al-Jâbirî, 1991, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Beirût: al-Markaz al-Tsaqâfî), hal. 96.

Dalam konteks nasional, negara Indonesia sebenarnya telah mempunyai beberapa Undang-Undang tentang lingkungan hidup. Diantaranya: UU No. 32 tahun 1997 tentang Ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup; UU No. 5 tahun 1990 tentang Konservasi Sumber Daya Alam Hayati dan Ekosistem; UU No. 5 tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya; PP No. 27 tahun 1999 tentang Analisis Dampak Lingkungan; PP No. 20 tahun 1990 tentang Pengendalian Pencemaran Air; dan UU No. 31 tahun 2004 tentang Perikanan dan Undang-Undang yang lainnya. Adanya Undang-Undang tersebut, ternyata, belum menyurutkan niat jahat manusia terhadap alam. Menurut penulis, hal ini bukan terkait dengan masalah Undang-Undang yang kurang layak misalnya, tetapi kecerdasan manusia memutar balikkan fakta serta kelemahan aparat penegak hukum untuk menjerat pelaku kejahatan sesuai Undang-Undang.

Para orientalis bahkan mengamini tentang letak strategis dan signifikansi hukum Islam (*fiqh*) dalam setiap wacana pergumulan sosial, budaya maupun politik. Sejarah mencatat bahwa kecemerlangan pemikiran hukum Islam telah ikut serta mempengaruhi pasang surut peradaban Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, sekali lagi, jika boleh disebut dengan salah satu produknya, maka peradaban Islam sesungguhnya lebih identik dengan “peradaban hukum” sebagaimana ungkapan al-Jâbirî tersebut di atas.

Persis seperti Yunani yang dikenal sebagai peradaban filsafat dan Barat dengan ipteknya. Pengakuan ini bukan sekadar isapan jempol belaka, karena berdasar pada kuantitas dan kualitas perhatian umat Islam terhadap *fiqh*. Dari segi kuantitas, karya *fiqh* telah mendominasi kekayaan khazanah intelektual Islam. Sedangkan dari segi kualitas, *fiqh* mampu menaklukkan umat Islam di hadapan otoritasnya. Tidak ada satupun gerak-gerik umat Islam yang bisa lepas dari jeratan hukum *fiqh*. Memahami peradaban Islam tidak bisa dilepaskan dari spirit pemikiran yang tertuang dalam peradaban hukum Islam (*fiqh*). Namun di sisi lain, sikap umat Islam yang sangat berlebihan terhadap *fiqh* tersebut ikut andil dalam melahirkan aspek-aspek negatif.

Fiqh menjelma sebagai anak yang dimanja tidak boleh disentuh, apalagi dikritik. Akibatnya, *fiqh* yang sebelumnya merupakan usaha pemahaman dinamis manusia terhadap problem-problem kemanusiaan melalui perspektif syari'at Tuhan menjelma menjadi pemahaman manusia yang otoriter. Tidak bisa dibedakan antara kehendak Tuhan yang ideal dengan pemahaman manusia yang terbatas. Sikap demikian bukan hanya membunuh kreatifitas, tapi juga semakin mengukuhkan *fiqh* sebagai doktrin Islam yang otoriter dan membendung gerak laju umat Islam.

Dalam konteks inilah, menurut hemat penulis, kita harus membangkitkan kembali spirit peradaban *fiqh* agar mampu mengilhami sebuah lompatan pemikiran umat Islam dalam merespon berbagai tantangan zaman yang terus bergulir setiap saat. Lompatan pemikiran dalam peradaban *fiqh* harus diorientasikan untuk selalu hadir dengan wajah yang kritis, responsif, progresif,

dan penuh nuansa. Dan memang, fiqh telah diproyeksikan menjadi ruang perdebatan dalam melejitkan penciptaan kreatifitas berfikir yang termaktub dalam gagasan kritis bernama *ijtihad*.

Progresifitas yang tertancap dalam lapangan ijtihadiyah dalam fiqh (*majâl al-ijtihad fi al-fiqh*) meniscayakan sebuah terobosan keilmuan yang responsif, atau bahkan bisa melampaui ukuran zaman ini. Karena, mencipta fiqh sebagai spirit peradaban adalah sebuah kerja kebudayaan untuk mengangkat konsepsi fiqh (termasuk *ushûl al-fiqh*) di seluruh ruang kesadaran kehidupan. Di sinilah fiqh akan mampu menjadi spirit dalam mengkreasi solusi-solusi strategis di tengah krisis kehidupan yang terus mendesak. Bagaimana spirit fiqh merespon krisis kehidupan, khususnya krisis lingkungan hidup? Dalam konteks inilah pentingnya usaha untuk melakukan ijtihad menjawab krisis lingkungan dalam perspektif fiqh. Merumuskan fiqh lingkungan merupakan upaya pengembangan wawasan keilmuan dan perubahan tata pikir keilmuan yang bernafaskan keagamaan transformatif. Mengingat, pada saat sekarang, fiqh dihadapkan pada situasi dan kondisi yang sama sekali berbeda dari situasi ketika ia dibangun, dipikirkan, dirancang dan disistematisasikan. Fiqh lingkungan sebagai salah satu wacana solusi problem lingkungan merupakan satu lingkungan (disiplin kajian) bersama etika lingkungan, hukum lingkungan, ekologi dan ilmu lain yang berorientasi lingkungan. Fiqh lingkungan yang menjadi diskursus inti dalam tulisan ini tentu saja memiliki tujuan dan orientasi sebagai bagian dari upaya mengarahkan fiqh lingkungan ke arah pemikiran keagamaan yang memiliki nilai praksis.

Fiqh lingkungan pun diarahkan kepada bentuk pemikiran fiqh yang mempunyai keberpihakan yang jelas kepada lingkungan yang kerap kali terdhalimi dan diperkosa (tereksploitasi). Fiqh lingkungan dalam perspektif ini diharapkan dapat memberi panduan kepada umat untuk dapat memformulasikan dan sekaligus mengekspresikan bentuk-bentuk perilaku yang "sensitif", "sadar" dan "ramah lingkungan" sebagai manifestasi perjuangan mewujudkan kelestarian (kemaslahtan) di muka bumi.

Adalah K.H. Ali Yafi⁹ dan K.H. Sahal Mahfudhulama fiqh Indonesia terkemuka yang pernah melontarkan pemikiran tentang fiqh sosial. Fiqh sosial dalam konsepsi mereka adalah fiqh yang mempunyai orientasi sosial, yaitu senantiasa memberi perhatian penuh kepada masalah-masalah sosial. Fiqh bukan saja seperangkat hukum yang mengatur bagaimana orang melaksanakan ibadah *mahdlah* kepada Allah, tetapi bagaimana pula seseorang melaksanakan interaksi sosial dengan orang lain (*mu'âmalah*) dengan berbagai macam dimensi: politik, ekonomi, budaya, dan hukum. Fiqh lingkungan, begitu juga fiqh sosial, memiliki

⁹Lihat karya Ali Yafi, 1994, *Menggagas Fikih Sosial*, Bandung: Mizan, hal. 10-15. Ali Yafi belakangan juga juga terkenal sebagai ulama yang memiliki komitmen dan kepedulian tinggi dengan masalah lingkungan. Hal ini beliau buktikan dengan melontarkan pemikiran tentang pentingnya "fiqh lingkungan". Lihat idem, 2006. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup* (Jakarta: UFUK Press).

asumsi bahwa fiqh adalah *al-ahkâm al-'amaliyah* (hukum perilaku) yang bertanggung jawab atas pernik-pernik perilaku manusia agar selalu berjalan dalam bingkai kebijakan dan kebijakan serta tidak mengganggu pihak lain (baca: lingkungan), sehingga kemaslahatan dapat terwujud. Dalam kapasitas ini, kebenaran fiqh diukur oleh relevansinya dalam menggiring masyarakat biotis ke arah yang lebih makmur, lestari, dan dinamis. Jadi, orientasi dan misi dari fiqh lingkungan tidak lain adalah "konservasi" (*conservation*) dan "restorasi" (*restoration*) lingkungan, sebagaimana yang menjadi cita-cita Islam progresif (*rahmatan li al-'âlamîn*). Pada dasarnya, unsur-unsur bagi upaya konservasi alam (*natural conservation*) dalam Islam dapat kita lacak pada diri Nabi saw, para sahabat, dan *manhaj* fiqh lingkungan *salafî*.

Islam yang diajarkan Nabi Muhammad adalah Islam yang membawa semangat konservasi lingkungan. Hal ini dapat dilihat, misalnya, beliau pernah mengajarkan cara konservasi alam melalui penanaman konsep *himâ*, yakni lahan konservasi. Dalam konteks sekarang, lahan tersebut barangkali sepadan dengan istilah "taman kota", "kawasan hijau", "suaka marga satwa" dan sejenisnya. Kawasan-kawasan itu tidak diperkenankan untuk penduduk terutama untuk kepentingan yang sifatnya eksploitatif. Makanya, banyak pengusuran pemukiman untuk pembangunan kawasan hijau kota.

Di samping itu, kita juga bisa melihat dan sekaligus belajar dari ajaran konservasi lingkungan ala Nabi yang terkandung dalam ritual ibadah haji. Sebagaimana kita ketahui, bahwa orang-orang yang datang ke tanah haram (Mekkah-Madinah) untuk berhaji, sangat berhati-hati termasuk dengan berbagai tanaman. Kalau mencabut satu tanaman saja, orang yang haji bisa didenda dengan seekor kambing. Karena, tanaman merupakan bagian dari lingkungan yang barangsiapa merusaknya sedikit apapun akan mendapat teguran langsung dari Allah. Ajaran ini, pada dasarnya merupakan ajaran yang mengandung kepedulian dan sensitifitas sangat besar dari Nabi dalam menjaga lingkungan. Apa yang telah dilakukan Nabi Muhammad kala itu adalah sebuah lompatan pemikiran yang sangat luar biasa dalam menjaga kelestarian lingkungan hidup manusia. Di sini, Makkah dan Madinah telah menjadi teladan bagi penjagaan lingkungan yang sangat setrategis dicontoh oleh umat Islam.

Sementara di kalangan sahabat, Khalifah Umar bin al-Khattâb juga mengajarkan hal yang sama. Beliau pernah bertawassul dengan sungai Nil. Dalam tawassulnya, beliau berkata: "*Yâ Allâh, innî atawashshalu bi mâ'i nîl, as'aluka lisa'âdati Mishra*". Dengan air sungai Nil, Khalifah Umar berharap rakyat Mesir mendapatkan kemakmuran dan kesejahteraan dari Allah. Apa yang dilakukan Khalifah Umar dengan tawassulnya tersebut meniscayakan penjagaan terhadap sungai Nil. Kalau sungai Nil dijaga, dilindungi dan dikelola dengan baik, maka rakyat Mesir akan mendapatkan kemakmuran dan kesejahteraan. Dan terbukti, sungai Nil telah menjadi jalur perdagangan yang luar biasa, sehingga bisa

membuka peluang-peluang strategis dalam meningkatkan ekonomi masyarakat Mesir.

Apa yang dilakukan Khalifah Umar tersebut, juga merupakan manifestasi dari apa yang pernah dilakukan Nabi Muhammad dalam menjaga air Zam-zam. Air Zam-zam, bagi masyarakat Makkah dan Madinah, sangatlah berharga. Makanya, Nabi memerintahkan umat Islam untuk menjaganya. Dari air Zam-zam inilah masyarakat Arab mendapatkan kemudahan dalam mendapatkan air bersih. Bahkan setiap orang Indonesia yang pergi haji, "oleh-oleh wajib" yang selalu dinantikan adalah air Zam-zam. Ini artinya komitmen Nabi dalam menjaga saluran hidup bersih dengan air Zam-zam sangat terasa manfaatnya bagi umat Islam.

Selanjutnya, dalam ranah ijtihad lingkungan ulama salaf, diantaranya, kita mengenal istilah tanah kosong (*mawât*). Guna menghidupkan tanah ini, para ulama membagi menjadi tiga macam cara, yaitu *ihyâ'*, *iqthâ'*, dan *himâ*. *Ihyâ'* adalah pemanfaatan tanah kosong oleh individu tertentu untuk kepentingan pribadi. Dalam hal ini, ada perbedaan mengenai keabsahannya. Madzhab Hanafî berpendapat kalau tanpa izin dari pemerintah maka tidak sah. Sedangkan madzhab Syâfi'î berpendapat sebaliknya.

Sedangkan *iqthâ'* merupakan pemanfaatan tanah yang dipelopori oleh pemerintah, dimana pemerintah memberikan tanah kepada orang-orang tertentu. Pemberian ini ada kalanya untuk dimiliki atau diambil manfaatnya sementara waktu. Kalau dalam konteks sekarang barangkali hampir sama dengan transmigrasi. Kemudian *himâ*, yakni pemerintah menetapkan lahan tertentu sebagai area lindung yang difungsikan untuk masyarakat umum.¹⁰ Tema-tema tersebut merupakan sebuah upaya dari ulama fiqh untuk menjaga kelestarian alam. Dalam arti, bahwa menghidupkan tanah mati itu juga jangan membuat tanah menjadi mati. Ini berarti bahwa menghidupkan tanah mati (*ihyâ' al-mawât*) merupakan sebuah terobosan pemikiran progressif ulama dalam menggerakkan pemberdayaan masyarakat. Tanah yang gersang harus direstorasi demi kemaslahatan umat.

Hasil kerja intelektual (*intellectual exercise*) dari para ulama yang termaktub dalam buah karyanya tersebut akan tidak berguna manakala tidak dikembangkan. Di sinilah kesempatan besar bagi para penggiat hukum Islam (*fuqahâ'*) untuk merelevansikan dan mengkonteks-kannya dengan diskursus lingkungan dewasa ini. Sehingga yang perlu diupayakan dan dikampanyekan bersama adalah "memelihara hasil kreasi intelektual terdahulu dan membuat kreasi baru lewat media ijtihad yang lebih baik" (*al-muhâfazhah 'alâ al-qadîmi al-shâlih wa al-îjâd bi al-jadîd al-ashlah*).

¹⁰Ahmad al-Dardirî, tt., *al-Syarh al-Shaghîr*, Juz IV (Kairo: Dâr al-Ma'rifah), hal. 87-92.

Pengembangan Fiqh Lingkungan

Problem mendasar ketika fiqh hendak diproyeksikan pada tatanan yang lebih progresif dan dinamis adalah problem metodologi. Pada problem ini, *ushûl-al-fiqh* sebagai landasan teoritik bangunan pemikiran fiqh, masih sering terjebak pada pergulatan kaidah-kaidah bahasa, seolah-olah para pakar yang terlibat dalam pergulatan itu sedang mencoba untuk memahami maksud *nash* yang di dalamnya bersemayam pikiran Tuhan. Dalam konteks inilah terdapat paradoks yang sulit untuk dimengerti. Bagaimana pikiran Tuhan dipahami pada tataran bahasa yang *notabene* adalah hasil kreasi manusia. Pertanyaan filosofis selanjutnya adalah: apakah fiqh yang bersumber pada kemaslahatan, harus sesuai dengan *mashlahah* -Nya Tuhan? Bukankah ukuran kemaslahatan itu ada di bumi, karena pada hakekatnya manusia yang merasakan sesuatu itu *mashlahah* atau bukan? Dalam kaitan ini pula, menarik kiranya untuk direnungkan kembali motto yang diyakini Ibn Taymiyyah, bahwa "hakekat (*mashlahah*) yang paling otentik justeru ada pada realitas empirik, bukan pada realitas logik" (*al-haqîqahfi al-a'yân la fi al-adzhân*)¹¹

. Para ahli *ushûl* (*ushûliyyûn*) menyebut kesadaran praksis dari sebuah proses ijtihad (*intellectual exercise*) sebagai "buah". Proses ijtihad itu sendiri, dalam epistemologi interpretasi Hassan Hanafi melewati tiga tahap kerja hermeneutis: *Pertama*, penguatan kesadaran historis, yaitu setelah melakukan uji otentisitas terhadap *nash*. *Kedua*, penguatan kesadaran editis dalam bentuk validitas pemahaman dan interpretasi hermeneutik, dan *ketiga*, kesadaran praksis datang terakhir untuk memanfaatkan ketentuan- ketentuan hukum, signifikansi perintah-perintah dan larangan-larangan, dan transformasi wahyu dari ide normatif ke gerakan sejarah.

Bagi Hanafi, praksis merupakan penyempurnaan kalam Tuhan, mengingat tidak ada kebenaran teoritis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja; dogma lebih merupakan suatu gagasan atau motivasi yang ditujukan untuk praksis.²⁹ Hal ini karena wahyu al-Qur'an sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan di samping sebuah objek pengetahuan.³⁰ Lebih jauh, Hanafi mengungkapkan, bahwa sebuah dogma hanya dapat diakui eksistensinya jika disadari sifat keduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Karena, satu-satunya sumber legitimasi dogma adalah pembuktian yang bersifat praksis. Menurut Hanafi, realisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi perbuatan ilâhiyah dan, dengan sendirinya, merupakan realisasi perbuatan kekuasaan (*khalîfah*) Tuhan di atas bumi. Prinsip yang sama menjadi dasar penciptaan dan penerapan hukum-hukum Tuhan (*al-ahkâm al-syarî'ah*) di dunia. Itulah sebabnya, mengapa '*ilm ushûl al-fiqh*' dianggap '*ilm al-tanzîl*', yang dibedakan dari '*ilm al-ta'wîl*' dalam tradisi sufisme. Sebab, yang terakhir menginginkan gerak dari manusia ke Tuhan,

¹¹Ibnu Taimiyyah, *Minhaaj al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 243.

sementara yurisprudensi menginginkan transformasi Tuhan kembali menuju kehidupan manusia.¹²

Fiqh lingkungan dalam kajian ini juga ingin menjadi seperangkat aturan-aturan transenden yang mempunyai bobot praksis sebagaimana dogma dalam perbincangan Hasan Hanafi di atas. Tentu saja, praksisme fiqh lingkungan bertitik tolak dari landasan teoritis fiqh, yaitu teori *ushûl al-fiqh* yang sudah direvitalisasi. Pada prinsipnya, fiqh lingkungan membutuhkan adanya revitalisasi *ushûl al-fiqh* agar fiqh lingkungan tidak terjebak pada model *ushûl al-fiqh* yang *language-oriented* dan mengabaikan fakta-fakta empirik di lapangan. Model pendekatan *ushûl al-fiqh* yang selama ini lebih condong ke deduktif, misalnya, diorientasikan kepada model pendekatan induktif dan empiris yang lebih dekat dan lebih akrab terhadap problem-problem riil yang terjadi. Dalam konteks inilah revitalisasi *ushûl al-fiqh* sebagai perangkat metodologis bagi fiqh dirasa sangat penting. Salah satu agenda revitalisasi yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah dengan menempatkan *mashlahah* sebagai acuan formal ajaran Islam (*maqâshid al-syarî'ah*). Proyek revitalisasi *ushûl al-fiqh* yang dimaksud di sini adalah sebagai proses atau upaya memvitalkan (menjadikan vital) kembali *ushûl al-fiqh* untuk memproyeksikan bangunan fiqh yang mempunyai keberpihakan terhadap lingkungan. Jadi, berangkat dari upaya revitalisasi ini, penulis mencoba untuk mengkonstruksi konsep fiqh yang peduli, sensitif dan sadar lingkungan. Sebagaimana diketahui, bahwa syarî'at pada prinsipnya mengacu kepada kemaslahatan manusia.

Tujuan utama syarî'at Islam (*maqâshid al-syarî'ah*) adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini sesuai dengan misi Islam secara keseluruhan yang *rahmatan li al-'âlamîn*. Al-Syâthibî dalam *Al-Muwâfaqât*-nya menegaskan: "Telah diketahui bahwa diundangkannya syarî'at Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan makhluk secara mutlak." Dalam ungkapan yang lain, Yûsuf al-Qardlâwî menyatakan: "Di mana ada masalah, di sanalah terdapat hukum Allah."¹³ Senada dengan al-Syâthibî dan al-Qardlâwî, Masdar Farid Mas'udi juga menempatkan kemaslahatan dan keadilan sebagai landasan syarî'at, baik landasan filosofi maupun epistemologinya. Masdar berpendapat bahwa hukum haruslah didasarkan kepada sesuatu yang tidak disebut hukum, akan tetapi didasarkan kepada yang lebih mendasar dari sekedar hukum, yaitu sebuah sistem nilai yang dengan sadar diambil sebagai sebuah keyakinan yang harus diperjuangkan, yakni kemaslahatan (*good interest*) dan keadilan (*justice*). Untuk selanjutnya, di bawah ini penulis uraikan pembahasan tentang konsep *mashlahah* secara lebih detail dan komprehensif. Bertolak dari konsep *mashlahah* yang dijelajahi dengan melalui penalaran *maqâshid al-syarî'ah* inilah, akhirnya penulis mencoba membedah problem lingkungan yang menjadi diskursus tulisan ini.

¹²Lihat Hanafi, *Islamologi* I, hal. 120.

¹³Yûsuf al-Qardlâwî, 1998. *al-Ijtihâd al-Mu'âshir*, (Beirût: al-Maktab al-Islâmî), hal. 68.

Mashlahah dan Maqâshid al-Syarî'ah

Sebelum memasuki pembahasan tentang aplikasi konsep *mashlahah* dan *maqâshid al-syarî'ah* di medan lingkungan, ada baiknya jika terlebih dahulu diperkenalkan sumber hukum Islam (*mashâdir al-Ahkam*). Selama ini sumber hukum Islam yang paling masyhur didengar berjumlah tiga macam, yakni: al-Qur'an, al-Sunnah dan Ra'y. Dari sinilah pemikiran berbagai variasi fiqh dikembangkan. Fiqh lingkungan juga harus mengacu dari sumber ini. Hanya saja sumber ini sangat terbatas karena sekedar menjangkau prinsip-prinsip format hukum saja. Prinsip inilah yang kemudian dirasa sangat penting untuk dikembangkan guna mengatasi problem lingkungan kontemporer. Penetapan dan sekaligus pengembangan produk hukum –dengan sendirinya– mutlak membutuhkan suatu metode. Dalam sub pembahasan sebelumnya telah disinggung bahwa tujuan pokok penetapan hukum Islam adalah untuk mewujudkan *kemashlaha*-tan manusia. *Kemashlaha*-tan akan terus berubah dan bertambah seiring kemajuan zaman.

Dalam kondisi semacam ini, akan muncul banyak permasalahan baru yang hukumnya belum ditegaskan dalam al-Qur'an dan sunnah. Jika penyelesaian atas permasalahan baru tersebut hanya ditempuh dengan metode *qiyâs*, maka akan banyak terjadi masalah baru yang tidak dapat diselesaikan oleh hukum Islam. Hal ini tentunya akan menjadi masalah serius dan hukum Islam akan ketinggalan zaman. Sebagai solusinya, perlu ditempuh metode lain dalam berijtihad yang salah satunya dengan mengintrodusir konsep *istishlâh* atau *mashlahah mursalah*. Pengetahuan dan pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* merupakan hal yang sangat penting dalam berijtihad. Orang yang berhenti pada *zhâhir* ayat atau pendekatan *lafzhiyah* serta terikat dengan *nash* yang parsial (*juz'iyah*) akan mengalami kekeliruan dalam berijtihad. Oleh karena itu, *maqâshid al-syarî'ah* menjadi kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya, karena kepada landasan hukum itulah setiap persoalan dalam kehidupan manusia dikembalikan. Baik terhadap masalah-masalah baru yang belum ada secara harfiah dalam wahyu, maupun dalam kepentingan untuk mengetahui apakah suatu kasus masih dapat diterapkan suatu ketentuan hukum atau tidak karena adanya perubahan waktu dan tempat. Dalam rangka melaksanakan konsep *maqâshid al-syarî'ah* dalam hukum Islam, maka *mashlahah mursalah* dan *maqâshid al-syarî'ah* mempunyai keterkaitan yang tidak bisa dipisahkan.

Dalam konteks ini, Muhammad Muslehuddin¹⁴ berpendapat bahwa teori *mashlahah mursalah* terikat pada konsep bahwa syari'at ditujukan untuk kepentingan masyarakat dan berfungsi memberikan "kemanfaatan" dan

¹⁴Muhammad Muslehuddin, 1985, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists: A comparative Study of Islamic Legal System*, 1st Edition, (Delhi: Markazi Maktaba Islami), hal. 156. Lihat Pitlo, 1993, *Bab-Bab tentang Penemuan Hukum* (Bandung: PT Citra Agitya Bakti), hal. 4. 37

menghilangkan "kemudlaratan". Oleh karena pertimbangan *maqâshid al-syarî'ah* yang begitu jelas, maka penajaman metode *istishlâh* dapat dilakukan dengan pemahaman *maqâshid al-syarî'ah* itu sendiri. Perlu diketahui, bahwa hukum tidaklah selalu merupakan barang jadi yang siap pakai, melainkan harus ditemukan. Dalam banyak hal penegakan dan pelaksanaan hukum tidak hanya sekedar penerapan hukum, melainkan juga sering merupakan penemuan hukum (*rechtsfinding*).¹⁵ Hal ini karena, apa yang dirumuskan di dalam pasal undang-undang, sebagai sumber utama hukum, kurang bahkan tidak jelas, atau semula sudah jelas namun kasus yang dihadapi telah mengalami akselerasi perkembangan yang sangat cepat dan kompleks dari pada yang digambarkan ketika undang-undang itu dibuat, atau bahkan juga mungkin karena masyarakat telah mengalami perubahan sehingga banyak hal baru yang belum terdapat pengaturannya dalam undang-undang.¹⁶

Menurut para ahli hukum, oleh karena kegiatan kehidupan manusia tidak terbilang banyaknya, suatu undang-undang, betapapun sempurna dan komplintnya pada saat dibuat, selalu segera setelah diundangkannya akan dirasa kurang atau terdapat ketidakjelasan maksudnya.¹⁷ Oleh karenanya, penemuan hukum merupakan *conditio sine quanon* dalam setiap sistem hukum yang ada. Para ahli hukum Islam menyadari hal ini sehingga di kalangan mereka sangat terkenal adagium yang berbunyi "teks-teks hukum itu terbatas adanya...sementara kasus-kasus hukum tiada terbatas", (*an-nushûsh mutanâhiyah ...wa ammâ al-waqâ'î' ghair mutanâhiyah*).¹⁸

Oleh karena itu, diperlukan ijtihad yang didasarkan atas metodologi *istinbâth* hukum dari sumber-sumbernya. Dalam *ushûl al-fiqh* dikenal salah satu metodologi ijtihad, yakni *mashlahah mursalah*. Metode ini berinduk dari (pembagian) konsep *mashlahah* yang manakala ditilik dari perspektif *syara'* terhadap eksistensi *mashlahah* dan adanya keselarasan antara anggapan baik secara rasional dengan tujuan *syara'*, *mashlahah* dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: *mashlahah mu'tabarah*, *mashlahah mulghah*, dan *mashlahah mursalah*.¹⁹

¹⁵Mertohadikusumo, 1988, *Ilmu Hukum*, (Yogyakarta: Liberty), hal. 136; idem dan A Lihat ad-Dawâlibî, 1965, *al-Madkhal ilâ'ilm al-Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 6. 38 Sebagaimana dikutip Syamsul Anwar, 2006, *Metodologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Modul Pasca Sarjana UIN-SUKA), hal. 13. 39

¹⁶Lihat ad-Dawâlibî, 1965, *al-Madkhal ilâ'ilm al-Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd), hal. 6.

¹⁷Sebagaimana dikutip Syamsul Anwar, 2006, *Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Modul Pasca Sarjana UIN-SUKA), hal. 13. 39

¹⁸Bandingkan misalnya dengan Abû Zahrah, tt, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Juz I, (Cairo: Dâr al-Fikr), hal. 5-7.

¹⁹Uraian lebih jauh tentang ketiga jenis *mashlahah* ini bisa dilihat dalam al-Syâhibî, tt, *al-Itishâm*, juz II (Beirut: Dâr al-Kutub al-Alamiyyah, hlm. 352-354; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 173-174. Bandingkan misalnya dengan uraian Muhammad Adib Shâlih, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî wa Manâhij al-Istinbâth*, Kairo: Dâr al-Fikr, hal. 466; Husain Hâmid Hasân, *Nazhariyah al-Mashlahah*, 15-18; 'Alî Hasab Allâh, tt, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâm*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, hal. 296-297; dan Muththafâ Sa'id al-Khinn, 1982, *Atsar al-Ikhtilâf fî Qawâ'id al-Ushûliyyat fî Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, hal. 552-554.

Pertama, *mashlahah mu'tabarah*, yaitu *mashlahah* yang berada dalam kalkulasi *syara'*. Dalam hal ini, dalil yang secara khusus menjadi dasar dari bentuk kemaslahatan ini, baik secara langsung ada indikator dalam *syara'* (*munâsib mu'atsir*) atau pun secara tidak langsung ada indikatornya (*munâsib mulâim*). Seperti *mashlahah* yang terkandung dalam pensyari'atan hukum *qishâsh* bagi pembunuhan sengaja, sebagai simbol pemeliharaan jiwa manusia. Adapun salah satu cara berhujjah dengan *mashlahah* ini yaitu dengan jalan analogi (*qiyâs*), bahkan sebagian ulama menyamakan antara *mashlahah mu'tabarah* dengan *qiyâs*.²⁰ Seperti pengharaman segala bentuk minuman yang memabukkan dengan cara di-*qiyâs*-kan pada minuman khamr yang telah *dinash*-kan keharamannya oleh al-Qur'an. Maka, muatan *mashlahah* dalam pengharaman segala bentuk minuman memabukkan dapat diakui eksistensinya oleh *syara'* karena adanya kadar *mashlahah* yang sama dengan pelarangan jenis minuman khamr.

Kedua, *Mashlahah mulghah*, yaitu *mashlahah* yang keberadaannya tidak diakui oleh *syara'*. Jenis *mashlahah* ini bisaanya berhadapan secara kontradiktif dengan bunyi *nash*, baik al-Qur'an maupun hadis. Seperti kandungan *mashlahah* yang terdapat dalam hak seorang istri menjatuhkan talak kepada suami. *Mashlahah* ini didasarkan pada persamaan hak antara suami-istri sebagai pelaku transaksi pernikahan. Namun, *mashlahah* dalam masalah ini di tolak oleh *syara'*. Hal tersebut diisyaratkan oleh pernyataan *nash*}, bahwa barangkali karena pertimbangan psikologis kemanusiaan, hak menjatuhkan talak hanya dimiliki seorang suami.²¹

Ketiga, *Mashlahah mursalah*, dalam beberapa literatur disebut juga dengan *al-istishlah*, *ashlahah muthlaqah*, atau *munâsib mursal*, yaitu *kemashlahah*-tan yang eksistensinya tidak didukung *syara'* dan tidak pula ditolak melalui dalil yang terperinci, namun cakupan makna *nash* terkandung dalam substansinya. Seperti pengumpulan dan pembukuan al-Qur'an menjadi satu *mushhaf*; sistem pemenjaraan bagi pelaku tindak pidana sebagai wujud pengewejantahan dari ketentuan hukuman pidana dalam Islam; pengadaan mata uang berikut sirkulasinya dalam sebuah mekanisme pasar, dan lain sebagainya.²² Contoh-contoh tersebut tidak ditemukan dalam *nash* ajaran agama secara tersurat, namun diakui keberadaannya oleh *syara'* karena memiliki implikasi yang cukup jelas untuk mengakomodir *kemashlahah*-tan umat atau kepentingan umum. Dalam *mashlahah* jenis inilah terdapat banyak perbedaan pendapat di kalangan para ulama, dan di sini pula kecakapan ijtihad sangat dibutuhkan. Menjaga lingkungan hidup (*hifzh al-bi'ah*) bisa merupakan *mashlahah mu'tabarah* dan bisa juga masuk dalam bingkai *mashlahah mursalah*.

²⁰Lihat misalnya, Musâ Ibrâhim al-Ibrâhim, 1989, *al-Madkhal ilâ Ushûl al-Fiqh*, (t.tp: Dâr 'Amarhal). Hal. 70.

²¹Lihat Husai Hâmîd Hasân, *Nazhariyah al- Mashlahah*, hal. 16.

²²Lihat 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, hal. 84.

Al-Qur'an hanya menyinggung tentang prinsip-prinsip konservasi dan restorasi lingkungan, seperti: larangan pengrusakan, larangan berlebih-lebihan (*isrâf*) dalam pemanfaatannya. Prinsip-prinsip ini dinamakan *mashlahah mu'tabarah*. Namun, sejauh mana kadar berlebih-lebihan serta teknis operasional penjagaan sama sekali tidak dapat ditemukan dalam al- Qur'an. Kita harus berijtihad sendiri bagaimana *tanah pinggir sungai* supaya tidak terkena erosi. *Mashlahah* inilah yang dinamakan *mashlahah mursalah*. Kebutuhan akan menjaga lingkungan tetap niscaya untuk dijalankan karena lingkungan hidup merupakan penopang segala kehidupan ciptaan Tuhan.

Selanjutnya, apabila kita kaji dari perspektif (tipologi) *mashlahah* dari segi kepentingan dan tingkat kuatan (*real power*) atau kualitas yang dimilikinya, bentuk *mashlahah* terbagi menjadi tiga macam, yaitu *ashlahah dlarûriyyah*, *mashlahah hâjiyyah*, dan *mashlahah tahsîniyyah*.²³

Pertama, *mashlahah arûriyyah* (keharusan atau keniscayaan), yaitu *mashlahah* yang bila divakumkan atau diabaikan akan rakibat fatal bagi kehidupan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Contoh konkrit dari *ashlahah* ini adalah pemeliharaan atau perlindungan total terhadap lima kebutuhan primer (*ushûl al-amsah*), (1) perlindungan terhadap agama (*hifzh al-dîn*), (2) perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), (3) perlindungan akal (*hifzh al-'aql*), (4) perlindungan keturunan (*hifzh al-nasl*), dan (5) perlindungan harta nda (*hifzh al-mâl*)²⁴

Kedua, *mashlahah hâjiyyah* (kebutuhan), yakni *mashlahah* yang dibutuhkan manusia untuk menciptakan kelapangan dan menghilangkan kesempitan hidup. Bentuk *mashlahah* ini bila abikan maka akan berujung pada kesukaran (*masyaqqah*), meskipun tidak samapi pada batas kerusakan *mafsadah*). Sedangkan ketiga, *mashlahah tahsîniyyah* (proses dekoratif-ornamental), yaitu kemashlahah-an yang bersifat pelengkap (komplementer) berupa keleluasaan yang dapat memberikan nilai plus bagi *mashlahah*-tan sebelumnya. Oleh karenanya, apabila *mashlahah* ini tidak ada maka tidak akan merusak hidupan, dan juga manusia tidak akan menemui kesulitan, namun bertentangan dengan akhlak yang ulia dan tabiat yang suci. Kembali ke permasalahan *mashlahah mursalah*, pada dasarnya mayoritas ahli *hûl al-fiqh* menerima metode *mashlahah mursalah*. Untuk menggunakan metode tersebut, mereka emberikan beberapa syarat. Imâm Mâlik memberikan persyaratan sebagai berikut: pertama, *mashlahah* sebut harus tedas makna (*reasonable/ma'qûl*) dan relevan (*munâsib*) dengan kasus hukum yang etapkan. Kedua, *mashlahah* tersebut harus dijadikan dasar untuk memelihara sesuatu yang *al-dlarûriyât* dan menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*), dengan

²³Lihat al-Syâhibî, *al-Muwâfaqât*, juz II, 8-12; al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, hal. 174-175.

²⁴Menurut Ali Yafie, saat ini komponen dasar kehidupan manusia yang mestinya dipenuhi *maqâshid al-syarî'ah* tidak lagi lima (5), sebagaimana yang dikenal dengan *dlarûriyyât al-khams*, tetapi menjadi enam hal (*dlarûriyyât al-sitt*) dengan komponen lingkungan hidup (*hifzh al-bi'ah*).

cara menghilangkan kesulitan (*masyaqqah*) dan bahaya (*madlârat*). Ketiga, *mashlahah* tersebut harus sesuai dengan maksud disyariatkannya hukum (*maqâshid al-syarî'ah*), dan tidak bertentangan dengan dalil *syara'* yang *qath'î*.²⁵

Sementara al-Ghazâlî²⁶ menetapkan beberapa syarat agar *mashlahah* dapat dijadikan sebagai dasar hukum. Adapun syarat-syarat dimaksud adalah: pertama, *kemashlaha*-tan itu termasuk kategori peringkat *al-dlarûriyât*. Artinya, bahwa untuk menetapkan suatu *kemashlaha*-tan, tingkat keperluan harus diperhatikan, apakah akan sampai mengancam eksistensi lima unsur pokok *mashlahah* atau belum sampai pada batas tersebut. Kedua, *kemashlaha*-tan itu bersifat *qath'î*. Artinya, yang dimaksud dengan *mashlahah* tersebut harus benar-benar telah diyakini sebagai *mashlahah*, tidak didasarkan pada dugaan (*zhann*) semata. Dan ketiga, *kemashlaha*-tan tersebut bersifat *kullî*. Artinya, *kemashlaha*-tan tersebut berlaku secara umum atau kolektif, tidak bersifat individual. Lebih jauh, al-Ghazâlî menyatakan bahwa syarat lain *maqâshid al-syarî'ah*. Dari ketiga jenis *mashlahah* tersebut, *dlarûriyyah* yang paling diutamakan karena ia merupakan tingkatan *mashlahah* yang paling kuat (*aqwa al-marâtib*), kemudian *hâjiyyah*, dan *tahsîniyyah*. Jadi komposisi ini memang harus urut secara hierarkis dan tidak boleh dibolak-balik.²⁷ Aplikasi ketiga *mashlahah* secara runtut sebagai berikut. Misalnya, bumi (tanah) yang keberadaannya merupakan bagian komponen untuk menopang kehidupan makhluk. Bumi (tanah) adalah tempat didirikannya bangunan serta berpijaknya makhluk-makhluk yang lain. Berarti bumi menempati posisi sebagai *mashlahah dlarûriyyah*. Kemudian bumi yang akan ditempati manusia berbeda-beda sesuai kawasan letak geografisnya. Bumi yang terletak di pegunungan akan berbeda dengan bumi (tanah) yang berada di dataran rendah, serta bumi yang berada di kawasan sungai. Setiap wilayah geografis mempunyai dampak positif dan negatif sendiri-sendiri. Tanah yang berada di daerah sungai, misalnya, mudah terjadi longsor. Oleh karena itu, tanah pada kawasan tersebut perlu dijaga dengan *tanggul*. Berarti keberadaan tanggul merupakan *mashlahah hâjiyyah* dalam rangka menjaga keamanan tanah. Kemudian tiap-tiap daerah mempunyai kecenderungan membuat tanggul yang berbeda-beda. Ada yang terbuat dari beton, ada pula yang terbuat dari tanah dan ditanami pohon; ada juga yang berupa tumpukan karung yang berisi pasir dan sebagainya. Perbedaan ini lebih disebabkan karena kebutuhan dan disesuaikan dengan kemampuan lokal. Variasi bentuk *tanggul* ini berarti masuk kategori *mashlahah tahsîniyyah*.

Upaya menjaga tanah termasuk menjaga lingkungan (*hifzh al-bî'ah*) masuk dalam kategori tujuan *mashlahah dlarûriyyah* yang berjumlah lima macam, yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menjaga lingkungan bertujuan menjaga

²⁵Lihat al-Syâthibî, tt, *al-I'tishâm*, Jilid II, (Kairo: al-Maktabah at-Tijâriyah al-Kubra), hal. 364-367.

²⁶Lihat al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, hal. 176.

²⁷Abd al-Karîm Zaidân, 1996, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, cet ke-5, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah), hal. 382-383; juga al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, hal. 174.

semua tujuan yang terangkum dalam *mashlahah dlarûriyyah*. Karena lingkungan merupakan tempat berlangsungnya pemenuhan *mashlahah dlarûriyyah* tersebut. Misalnya, keberadaan agama meniscayakan adanya pemeluknya (jiwa dan keturunan) serta berpikiran sehat (akal) yang masih hidup dan menempati alam (bumi/harta) dunia ini.

Jika kita analisa maka contoh "membuat tanggul" tersebut termasuk kategori *mashlahah mursalah* yang keberadaannya untuk menjaga *mashlahah dlarûriyyah*, sekaligus *kemashlaha*-tan itu bersifat *qath'î*, *kullî*, *reasonable* (*ma'qûl*), dan relevan (*munâsib*) dengan upaya menghilangkan kesulitan (*masyaqqah*) dan bahaya (*madlârat*) serta sesuai dengan maksud disyariatkannya hukum (*maqâshid al-syarî'ah*). Contoh (kasus) lain yang dapat mencerminkan aplikasi teori *mashlahah* dan *maqâshid al-syarî'ah* di medan lingkungan hidup adalah problem emisi karbon. Emisi karbon bukan dengan sendirinya ada. Proses pembentukan emisi karbon juga berasal dari kegiatan produksi dan konsumsi manusia, sehingga diperlukan rumusan yang bijak mengenai hukum emisi karbon dalam kacamata *kemashlaha*-tan kolektif. Dampak negatif dari emisi karbon yang berlebihan adalah dapat menyebabkan terjadinya pemanasan global (*global warming*). Sementara aspek positifnya, seperti disinggung di atas, pada prinsipnya dapat meningkatkan tingkat ekonomi manusia. Jika kita analisis, bahwa salah satu penyebab terjadinya peningkatan emisi karbon adalah adanya transportasi.²⁸

Pemenuhan transportasi untuk memenuhi aspek mata pencaharian dan rutinitas lain. Pada prinsipnya, dengan adanya jasa transportasi akan memudahkan seseorang bekerja (mencari uang), memudahkan pergi ke sekolah menuntut ilmu bagi para pelajar dan seterusnya. Dalam konteks ini berarti, bahwa adanya jasa transportasi dapat melindungi aspek *dlarûriyyah* harta (*hifzh al-mâl*), namun di sisi lain, transportasi yang tidak berkualitas dapat menyebabkan polusi udara dari emisi knalpotnya. Ini berarti adanya transportasi yang tidak layak pakai dapat mengancam kesehatan pernafasan (jiwa).

Jika kesehatan korban terganggu, maka secara tidak langsung korban akan kehilangan aktivitasnya (tidak bisa beraktivitas), seperti kalau mahasiswa ia tidak bisa pergi ke kampus mengikuti perkuliahan (akal), aktivitas ubudiyah (agama), dan bahkan kalau sampai meninggal sebelum menikah maka ia tidak bergenerasi (keturunan). Jadi yang diperlukan bukan melarang transportasinya, melainkan melarang pengoperasian transportasi yang sudah tidak layak pakai. Sementara itu, dari aspek pemenuhan kebutuhan *mashlahah hâjiyyah* mengenai jenis alat transportasi diserahkan kepada para pengusaha di bidang penyedia alat transportasi (pabrik otomotif). Pengusaha jasa transportasi bisa memilih bus,

²⁸Dalam tulisannya, Transtoto Handhari, seorang "Rimbawan" dan "Praktisi Kehutanan" menyebutkan bahwa penyebab utama terjadinya kejenuhan emisi karbon itu ada empat, yakni (1) kelistrikan yang menyumbang 42%; 2) transportasi menyumbang 24%; 3) industri menyumbang 20%; dan 4) kependudukan dan penggunaan barang-barang komersial menyumbang 14%. Lihat Transtoto Handhari, "Hutan dan Pemanasan Global", dalam *Kompas*, 25/9/2007, hlm.6.

mobil, bajai, sepeda motor, kereta api, atau pesawat. Sedang kebutuhan *tahsîniyyah* diserahkan kepada pemilik transportasi sesuai dengan selera seni (estetika) yang dimilikinya; bisa dicat kuning, biru, hitam atau putih. Jadi menjaga lingkungan dari polusi udara sebagai akibat dari tingginya kadar emisi karbon adalah termasuk kategori *mashlahah mursalah*. Mengingat, bahwa pengertian larangan berbuat kerusakan di muka bumi masih bersifat multi-tafsir.

Ketika diaplikasikan pemerhati emisi kendaraan bermotor baru akan mempunyai makna "penjagaan kadar *mafsadah* emisi kendaraan untuk menghindari polusi udara". Kemudian kriteria kendaraan bermotor yang layak merupakan wewenang ahli kendaraan. Fiqh hanya merumuskan kaidah payung hukum larangannya, seperti "menolak kemafsadatan harus didahulukan dari pada menarik *kemashlaha*-tan". Kaidah ini berorientasi salah satunya melarang pemilik kendaraan yang tidak layak –baik transportasi umum maupun pribadi- untuk mengoperasikannya. Karena pengoperasian kendaraan tersebut hanya untuk *kemashlaha*-tan pribadinya, sementara menjaga dampak emisi kendaraannya (polusi udara) adalah menyangkut kepentingan orang banyak.²⁹

Dari kedua contoh kasus di atas kita dapat menegaskan kembali bahwa konsep *mashlahah* yang dijelajahi melalui penalaran *maqâshid al-syarî'ah* dapat berguna sebagai rambu-rambu mujtahid menuju *kemashlahaha*-tan makro. Dengan metode *maqâshid al-syarî'ah* sebenarnya peranan fiqh untuk mengatur kehidupan manusia bukan melulu melalui tendensi normatif, melainkan telah menjangkau ranah etis. Dengan kata lain, bahwa pada hakekatnya fiqh merupakan jembatan penghubung antara etika di satu sisi dan Undang-undang pada sisi yang lain. Sehingga fiqh merupakan panduan (secara etis) dan peraturan (secara normatif). Guna mempertegas konsep ini, kita bisa melihat lewat kasus berikut. Seperti kasus seseorang yang mempunyai pohon yang rindang, tua, berbuah,

²⁹Dalam ini berlaku kaidah "Kemaslahatan umum/kolektif harus didahulukan dari pada kepentingan khusus/individu" (*al-mashlahah al-'âmmah muqaddam 'alâ al-mashlahah al-fardliyyah*). Kaidah ini dimunculkan oleh ulama-ulama *ushûl* pada saat memberikan kilasan komentar terhadap klasifikasi bentuk *mashlahah* versi al-Ghazâlî. Sebagaimana termaktub dalam kitabnya, *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî membagi *mashlahah* dari segi daya cakupnya kepada tiga bentuk, yaitu: (a) *mashlahah* umum (*public interest*), berupa kepentingan umat manusia secara keseluruhan yang harus ditegakkan bersama (*mâ yata'allaq bi mashlahah 'âmmah, fî haqq al-khalqi kâffah*), (b) *mashlahah* yang berkaitan dengan mayoritas umat manusia (*majority interest/mâ yata'allaq bi mashlahah al-aghlab*) dan (c) *mashlahah* yang berhubungan dengan perorangan dan hanya terjadi pada peristiwa maupun keadaan tertentu (*private interest/mâ yata'allaq bi mashlahah syakhshin mu'ayyanin fî wâqi'atin nâzhiratin*). Lihat al-Ghazzâlî, *Syifâ' al-Ghalîl fî Bayânî al-Syabahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik al-Ta'lîl* (Baghdad, Mathba'ah al-Irsyâd, 1971), 210-211. Bisa juga dilihat dalam Husain Hâmid Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah fî al-Fiqh al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1971), 33 & 444-445. Terkait dengan klasifikasi tersebut, para ulama *ushûl*, pada umumnya, hanya memberikan komentar terhadap bentuk *mashlahah* tersebut ketika mereka terlibat secara intens dalam pembahasan

tentang fenomena "seleksi pendapat" (*tarjih*) terhadap antagonisme beberapa bentuk *mashlahah*. Dalam hal ini, mereka memprioritaskan *mashlahah* umum (*public interest*) ketimbang *mashlahah* individu atau perorangan (*private interest*).

subur dan segudang keindahan lain yang melekat di pohon tersebut. Pertanyaanya: apa yang harus dilakukan pemiliknya untuk mendapatkan ke *mashlaha*-tan? Pada kondisi tersebut pemilik dihadapkan pada *kemashlaha*-tan rumah yang berada di bawahnya (harta), keselamatan diri dan keluarganya dari tertimpa pohon yang sewaktu-waktu roboh (jiwa dan keturunan). Menjaga jiwa-keturunan sekaligus menjaga kontinuitas kegiatannya, baik *'ubûdiyyah* maupun *insâniyyah*. Kegiatan *'ubûdiyyah* berarti sama halnya menjaga kepentingan agama. Kemudian *'ubûdiyyah* seperti anaknya harus bersekolah (kepentingan akal), serta aktifitas lain yang muaranya pada mata pencaharian (harta).

Sementara ada kesadaran berkaitan dengan manfaat yang lebih kecil dengan pohon tersebut. Dia membutuhkan kesejukan dan kenyamanan hunian, terhindar dari polusi, dan manfaat lain dari pohon tersebut. Pada posisi ini, penebangan pohon dianggap lebih bernilai *mashlahah* dibanding membiarkan pohon berdiri yang sewaktu-waktu akan mendatangkan *mafsadah*. Penebangan pohon berarti menjadi wajib bagi pemilik. Lantas, bagaimana supaya dalam penebangan pohon tersebut ada manfaat tambahan. Kalau dia menebangnya sepotong-potong (tidak utuh), maka kayunya mempunyai potensi besar untuk menjadi bahan bakar, serta manfaat lain yang tidak terlalu besar. Namun, jika penebangan kayu dibiarkan utuh (batangan), maka manfaatnya lebih besar. Pemilik bisa menggunakannya untuk bahan bangunan rumah dan lainnya. Cara penebangan kayu ini menempati posisi yang hanya dianjurkan (*mustahâb*), kalau dalam hukum *taklîfî* sepadan dengan *sunnah*.

Selanjutnya menentukan waktu penebangan harus disesuaikan dengan waktu yang tepat. Sebenarnya, memilih waktu tersebut bebas bagi penebangnya. Perlu diingat, bahwa pohon tersebut terletak di pinggir jalan. Jikalau terlalu pagi biasanya pemakai jalan belum terlalu padat (ramai). Kalau agak siang sampai menjelang petang, biasanya pemakai jalan terlalu padat. Kalau malam pemakai jalan jarang atau bahkan tidak ada. Semua waktu pada dasarnya bisa digunakan. Tetapi, yang perlu dicatat bahwa setiap waktu penebangan sudah barang tentu mempunyai tingkat *madllarat* yang berbeda-beda. Di sinilah peran pemilik pohon untuk menentukan sendiri waktunya dengan segala resiko sesuai analisis kondisi dan tempat. Pembebanan hukum di sini berarti mengandung pilihan atau preferensi (*takhyîr*), kalau dalam hukum *taklîfî* sepadan dengan *mubâh*. Contoh di atas merupakan salah satu kasus yang dapat dianalisis dengan metode *maqâshid al-syarî'ah*, yang menyerap nilai etis (legislasi hukum sesuai analisis situasi dan kondisi), lalu dilegislati dengan hukum *taklîfî*, yang melahirkan hukum normatif (larangan dan perintah). Dan masih banyak lagi permasalahan lingkungan yang bisa digali dengan menggunakan metode tersebut di atas. Menebang pohon bisa boleh, bisa tidak. Kalau penebangannya adalah sebuah perusahaan kayu berarti eksploitasi. Tujuan yang diburu bukan hanya sekedar untuk makan seperti petani yang bermukim di dekat hutan, namun usaha yang semata-mata mengejar kekayaan (*profit oriented*). Perusahaan tersebut meskipun mendapat izin dari

departemen pemerintahan manapun kalau tidak bertanggung jawab menanam kembali hutan berarti akan meninggalkan *mafsadah*. Dalam konteks ini, hukum *taklîfi "harâm"* bisa berlaku. Namun, bagi perusahaan yang bertanggungjawab mau menanam kembali hutan yang telah ditebang pohonnya tersebut, maka berlaku hukum boleh (*mubâh*). Selanjutnya dasar kebolehan tersebut seharusnya tidak hanya menyangkut penebangan pohon saja. Hal-hal yang menjadi akibat dari adanya usaha eksploitasi juga harus dipertanggungjawabkan, seperti memperbaiki jalan akses menuju hutan, berusaha melindungi satwa yang hidup, serta melakukan amal sosial kepada masyarakat sekitar. Hal ini penting untuk dilakukan, mengingat, bagaimanapun juga kepentingan (kemaslahatan) publik (lingkungan) harus menjadi perhatian utama.

Berdasarkan paparan di atas, maka menjaga lingkungan dari berbagai pencemaran adalah menjadi kewajiban, wajib yang tidak bisa digururkan apabila ada salah satu pihak telah menunaikannya (*wâjib kifâyah*). Menjaga lingkungan ber hukum kewajiban yang hanya bisa gugur apabila setiap insan di muka bumi ini menunaikannya (*wâjib 'ain*). Inilah produk fiqh lingkungan (*fiqh al-bî'ah*) yang mewajibkan menjaga lingkungan dan mengharamkan merusak lingkungan, hal ini sesuai dengan kaedah yang berbunyi:

Penutup

Dari uraian di atas dapat dinyatakan bahwa sekalipun beberapa sandaran hukum telah membahas tentang prinsip pengelolaan lingkungan, namun hal ini belum sepenuhnya diketahui masyarakat awam. Melalui fiqh lingkungan (*fiqh al-bî'ah*), pesan lingkungan dari agama bisa ditransfer dan menjadi inspirasi baru bagi pengelolaan lingkungan hidup. Ijtihâd *fuqahâ'* tentang lingkungan sejatinya dapat digunakan sebagai panduan tindakan preventif agama supaya perilaku manusia tidak melawan alam.

Pencemaran lingkungan dan ajaran konservasi (dan restorasi) lingkungan hidup dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah memerlukan metodologi yang tidak terjebak pada pemahaman tekstual atau literal. Jika tidak demikian, maka kekayaan dan keunggulan ajaran Islam yang luhur dan universal tidak akan berarti sama sekali. Metodologi dan pendekatan baru perlu dirumuskan secara serius sebagai piranti untuk melakukan reinterpretasi terhadap ajaran Islam, khususnya yang menyangkut masalah lingkungan hidup. Dalam hal ini, upaya revitalisasi *ushûl al-fiqh* menjadi signifikan dan mempunyai bobot urgensi yang cukup tinggi untuk mendukung upaya-upaya hermeneutis ini.

Akhirnya, semua berpulang kepada kesungguhan para ulama, cendekiawan, dan umat Islam secara keseluruhan untuk mewujudkan fiqh lingkungan ini menjadi kekuatan dalam melakukan upaya untuk menjaga lingkungan dari pencemaran serta konservasi dan restorasi alam. Dengan terpelihara dan terjaganya alam, maka makrokosmos dapat terselamatkan dari ambang kehancuran.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Charles J. (ed.), 1965, *A Reader's Guide to the Great Religions*. New York: The Free Press.
- Anderson, J.N.D., 1976, *Law Reform in the Muslim World*. London: The Clarendone Press.
- Al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramdhan, 2001, *Dlawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah.
- Al-Dardirî, Ahmad, tt, *al-Syarh al-Shaghîr*, Juz IV. Kairo: Dâr al-Ma'rifah.
- Al-Ghazâlî, Abû Hamid, 2000, *al-Mustashfâ fî 'Ilm al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazâlî, Abû Hamid, 1971, *Syifa' al-Ghalîl fî Bayânî al-Syabahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik al-Ta'lîl*. Baghdad, Mathba'ah al-Irsyâd.
- Al-Jâbirî, Muhammad Abîd, 1991, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî.
- Al-Nawawî, tt, *Al-Majmû' 'Alâ Syarh al-Muhadzdzab*, Juz XV. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Raisûnî, Ahmad, 1992, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'Inda al-Syâthibî*. Riyâdl: Dâr al-'Alamiyah.
- Al-Saqqaf, Sayyid 'Alwî Ahmad, 1955, *Hâsiyyah Tarsyîh al-Mustafidîn bi Tausyîh Fath al-Mu'în*. Mesir: Mustashfâ al-Babî al-Halabî.
- Al-Syâthibî, tt, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, juz II. Beirut: Dâr al-Fikr
- Al-Syâthibî, tt, *al-'Itishâm*, Jilid II. Kairo: al-Maktabah at-Tijâriyah al-Kubra.
- Al-Syaukânî, Muhammad bin 'Alî, t.t, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Ushûl*, cet. I. Surabaya: Syirkah Maktabat Ahmad bin Sa'ad Ibn Nabhan.
- Anwar, Syamsul, 2006, *Metodologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Modul Pasca Sarjana UIN-SUKA.
- Denny, Frederick M, 1994, "Islamic Theology in the New World, Some Issues and Prospects," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, No. 4.
- Gibb, H.R., 1967, *Mohammedanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanafî, Hasan, tt, *Min al-'Aqîdah Ilâ al-Tyarwah: Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadîm*, Jilid I. T.tp.: al-Nâsyir Maktabah Madbûlî.
- Hanafî, Hasan, 2003, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LkiS.
- Handhari, Transtoto, "Hutan dan Pemanashan Global", dalam *Kompas*, 25/9/2007.
- Khallâf, Abd al-Wahhâb, 1978, *Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-Qalam.
- Kerâf, Sonny, 2002, *Etika Lingkungan*. Jakarta: Kompas. Liebesny, *The Law of the Near and Midle East, Readings, Cases, and Materials*. New York: State University of New York Press, 1975.

- Mahfudh, Sahal, 1994, *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS.
- Mertohadikusumo, 1988, *Ilmu Hukum*. Yogyakarta: Liberty.
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists: A comparative Study of Islamic Legal System*, 1st Edition. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985.
- Nashr, 1978, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. London: Boulder.
- Nashr, 2001, *Pengetahuan dan Kesucian*, terj. Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Qardlâwî, Yûsuf, 1998, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî.
- Salim, Emil, 2005, "Kepemimpinan Lingkungan" dalam Arif Budimanta dkk, *Environmental Leadership* Jakarta: ICDS.
- Scacht, Joseph, 1996, *An Introduction to Islamic Law*. London: Clarendon Press.
- Soemarwoto, Ottoe, 2003. *Analisis Dampak Lingkungan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Wahyudi, Yudian, 2007, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Nawesea Press.
- Witoelar, Rahmat, 2005, "Kepemimpinan Lingkungan untuk Masa Depan Berkelanjutan", dalam Arif Budimanta dkk, *Environmental Leadership* Jakarta: ICDS.
- Yafi, Ali, 1994, *Menggagas Fikih Sosial*. Bandung: Mizan.
- Yafi, Ali, 2006. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: UFUK Press.
- Yafi, Ali, 1994, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan.
- Zuhaylî, Wahbah, 1986, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II. Damaskus: Dâr al-Fikr.