

FIQH AL-BÎ'AH: TAWARAN HUKUM ISLAM DALAM MENGATASI KRISIS EKOLOGI

Muhammad Harfin Zuhdi

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Mataram

Jl. Pendidikan No. 35 Mataram

Email: harfin72@yahoo.co.id

Abstract: *Fiqh al-Bî'ah: An Offer from Islamic Law to Overcome Ecological Crises.* The global community are now facing with a number of environmental crises, ranging from climate changes, global warming, ozone layer depletion, acid rain, floods, droughts, landslides, until the loss of biodiversity. Humans are judged as the main actors in the environmental damages as a result of their greed and default in exploiting natural resources. This study offers a paradigmatic reconstruction of *fiqh al-bi'ah* (Environmental Law) as an alternative to solve the crises of environment and conserve natural resources. The idea is driven by a number of reasons, namely: (1) the environmental crises are getting worse. (2) The Muslims need a comprehensive framework/guidelines on environmental issues. (3) *Classical fiqh* failed to accomodate environmental issues in the realm of Islamic Law.

Keywords: environmental crisis, *fiqh al-bi'ah* based naturalist intelligence

Abstrak: *Fiqh al-Bî'ah: Tawaran Hukum Islam dalam Mengatasi Krisis Ekologi.* Dewasa ini masyarakat global dihadapkan pada krisis lingkungan dan eko sistem, mulai dari perubahan iklim, pemanasan global, menipisnya lapisan ozon, hujan asam, banjir, kekeringan, tanah longsor, hingga punahnya keanekaragaman hayati. Manusia dinilai sebagai aktor utama dalam kerusakan lingkungan akibat dari keserakahan dan kelalaian mereka dalam mengeksploitasi sumber daya alam. Studi ini menawarkan rekonstruksi paradigma *fiqh al-bi'ah* berbasis kecerdasan naturalis sebagai suatu alternatif dalam menanggulangi krisis lingkungan dan melestarikan sumber daya alam. Tawaran ini didorong oleh sejumlah alasan, yakni: (1) krisis lingkungan telah semakin parah. (2) umat Islam memerlukan kerangka/pedoman hukum yang komprehensif mengenai masalah lingkungan; (3) Fikih klasik tidak mengakomodir masalah lingkungan sebagai suatu disiplin tersendiri dalam ranah studi Islam.

Kata Kunci: krisis lingkungan, *fikih al-bi'ah* berbasis kecerdasan naturalis

Pendahuluan

Persoalan krisis lingkungan global menjadi persoalan serius saat ini. Seluruh bumi terancam. Tidak ada satu bangsa atau negara manapun yang luput dari dampak krisis ini. Kerusakan lingkungan menjadi salah satu isu global yang meresahkan masyarakat dunia.

Kondisi tersebut secara langsung telah mengancam kehidupan manusia. Tingkat kerusakan alam pun meningkatkan risiko bencana alam. Penyebab terjadinya kerusakan

alam dapat disebabkan oleh dua faktor yaitu akibat peristiwa alam dan akibat ulah manusia. Kondisi ini diakui oleh Walhi Institute, yang mengatakan bahwa persoalan lingkungan hidup hari ini sudah pada tahap keadaan status bahaya (air, tanah, udara, sungai dan iklim), namun penanganan pencemaran dan kerusakan lingkungan hidup masih dilakukan dengan mempergunakan pendekatan "*business as usual*". Oleh karenanya, perlu ada terobosan baru yang dilahir-

kan untuk memperbaiki situasi ini sehingga ke depan tidak menghadapi persoalan lingkungan yang semakin besar.¹

Namun ironisnya, manusia seakan tidak pernah merenung dan mengambil pelajaran (*'tibar*), apalagi merasa jera dibalik bencana yang terjadi. Bencana alam datang menimpa silih berganti. Bencana alam telah benar-benar mengancam hidup manusia. Berbagai tanda-tanda keengganan alam untuk dieksploitir manusia kini akrab menimpa manusia. Eksploitasi hutan dan rimba tanpa mempertimbangkan kesinambungan ekosistemnya menyebabkan hutan kehilangan daya dukungnya bagi konservasi air dan tanah, dan banjir, longsor pun datang. Kerakusan manusia merambah hutan telah mengakibatkan korban jiwa manusia tidak berdosa tidak terhitung. Perubahan iklim secara ekstrem tanpa bisa diprediksikan sebelumnya adalah dampak lain dari kerusakan lingkungan oleh ulah manusia. Klimaksnya, pemanasan global sebagai efek dari ketidakpahaman manusia terhadap alam pun taidak terhindarkan.

Berdasarkan realitas permasalahan tersebut, maka pertanyaannya kemudian adalah apa faktor utama penyebab krisis ekologi dan bagaimana solusi yang dapat ditawarkan dalam mengatasi permasalahan kerusakan lingkungan?

Menurut Sayyed Hossein Nasr, bahwa krisis ekologi disebabkan akibat dari krisis spiritual manusia modern. Nasr menyatakan bahwa berbagai kerusakan yang terjadi akibat sains, teknologi, dan ekonomi kapitalis yang sebenarnya berakar pada krisis spiritual. Sains, teknologi dan ekonomi yang merupakan kebutuhan manusia seharusnya tidak dipisahkan dari rangkulan spiritual sebagai *chek and ballance*. Menurut Nasr, karena akibat aspek spiritual yang dipinggirkan, membuat manusia modern berpandangan manusia dapat menggunakan segala aset alam tanpa batas sebagai identitas dari paradigma

humanism-antroposentris.²

Selanjutnya para pakar lingkungan menyimpulkan bahwa ada tiga faktor utama yang menyebabkan lahirnya krisis lingkungan ini. *Pertama*, permasalahan *fundamental-filosofis*. Permasalahan ini berakar pada kesalahan cara pandang manusia terhadap dirinya, alam, dan posisi manusia dalam keseluruhan ekosistem. Cara pandang manusia yang menganggap dirinya superior telah mendorong manusia untuk bersikap hegemonik terhadap inferioritas alam. Akibatnya, pola perilaku manusia cenderung bersifat konsumtif dan eksploitatif terhadap sumber daya alam. Paham ini ditunjang dengan paham materialisme, kapitalisme, dan pragmatisme dengan kendaraan sains dan teknologi telah mempercepat dan memperburuk kerusakan lingkungan.³

Kedua, permasalahan politik ekonomi global. Sebagai imbas paham materialisme, kapitalisme, dan pragmatisme, negara-negara maju (Barat) telah mendirikan pabrik-pabrik industri yang telah menimbulkan pencemaran dan kerusakan lingkungan. Permasalahan kemudian muncul ketika negara-negara Barat menuntut negara-negara dunia ketiga untuk mengambil peran positif dalam memelihara lingkungan ini, terutama menetralsir kasus kebakaran hutan, sementara negara-negara miskin dan berkembang memandang Barat sebagai pihak yang paling bertanggungjawab terhadap krisis lingkungan global.

Ketiga, permasalahan pemahaman keagamaan. Di kalangan umat Islam, masih terdapat golongan yang menganut paham teologi yang bercorak *teosentrik*. Orang yang berpaham demikian akan memahami bencana alam seperti tsunami, banjir dan sebagainya sebagai takdir Tuhan, dan tidak memandang krisis ekologis ini sebagai imbas dari krisis kemanusiaan dan krisis moralitas sosial serta kegagalan manusia dalam memahami hukum alam (*sunnatullah*). Mereka kemudian

¹ Lebih lanjut baca hasil hasil riset walhi. Lihat <http://www.greener.co/berita/hasil-riset-walhi-perlu-terobosan-sistematis-hadapi-isu-lingkungan/>, diakses tanggal 19 November 2015

² Sayyed Hossein, *Man and Nature, The Spiritual Crisis in Modern Man*, (London: George Allen & Unwin, 1976), h. 14

³ Hikmat Trimenda, "Islam dan Penyelamatan Lingkungan", <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2007/022007/16/0902.htm>.

menghadapi bencana ini hanya dengan ritual berdoa, mohon ampun, *istigasah*, menggelar zikir nasional dan seterusnya dan bukan pendekatan *sains* (ilmu pengetahuan). Padahal Tuhan sendiri menyuruh manusia untuk memahami fenomena alam dan fenomena sosial berdasarkan informasi ilmu pengetahuan serta hidup berdampingan secara harmoni bersama alam dengan jalan menjaga keseimbangan ekosistem yang ada di dalamnya.

Dalam bidang fikih, watak teosentrik ini juga tampak pada golongan orang yang memahami fikih hanya sebatas ibadah *mahdhah* seperti salat, *shaum*, zakat, dan haji. Akibatnya, fikih yang berhubungan dengan fenomena sosial, seperti fikih lingkungan masih terabaikan. Padahal dalam konteks krisis ekologis saat ini, fikih lingkungan menjadi sangat urgen. Melalui fikih lingkungan, perlu ditanamkan kepada masyarakat sebuah keyakinan bahwa membuang sehelai sampah ke tempatnya atau menyingkirkan duri dari jalanan itu adalah ibadah. Melalui fikih lingkungan, juga perlu ditanamkan kepada masyarakat sebuah keyakinan bahwa berjualan di atas trotoar itu termasuk mengambil hak para pejalan kaki yang diharamkan agama.⁴

Di antara tiga faktor penyebab krisis ekologi-faktor fundamental-filosofis, faktor politik ekonomi global dan faktor pemahaman keagamaan. Dalam tulisan menyoroti faktor yang ketiga (faktor pemahaman keagamaan). Dengan asumsi Islam adalah agama yang ramah lingkungan, tulisan ini akan merumuskan fikih lingkungan yang berorientasi pemeliharaan lingkungan. Oleh karenanya, di sinilah letak signifikansi merumuskan paradigma *fiqh al-bi'ah* berbasis kecerdasan naturalis sebagai solusi komprehensif untuk mengatasi krisis lingkungan.

Ilmu fikih dipilih, karena Ilmu fikih merupakan salah satu dari ilmu-ilmu keislaman (*al-'Ulûm al-Syar'iyah*) yang sangat

dominan dalam kehidupan umat Islam, Ilmu fikih pada dasarnya adalah penjabaran secara faktual dan detail tentang nilai-nilai ajaran Islam yang terkandung dalam Alquran dan sunnah, yang digali terus menerus oleh para ahli yang menguasai hukum-hukumnya dan mengenal baik perkembangan, kebutuhan, serta kemaslahatan umat dan lingkungannya dalam bingkai ruang dan waktu yang meliputinya.

Dengan demikian, fikih merupakan rumusan aplikatif hukum Islam yang diformulasikan sebagai sekumpulan aturan keagamaan yang mengatur kehidupan kaum muslimin dalam segala aspeknya, baik yang bersifat individual maupun kolektif. Karakteristiknya yang serba mencakup inilah, yang menempatkannya pada posisi penting dalam pandangan umat Islam. Bahkan sejak awal hukum Islam telah dianggap sebagai pengetahuan *par excellence*-suatu posisi yang belum pernah dicapai teologi. Itulah sebabnya para orientalis dan Islamis Barat menilai bahwa “adalah mustahil memahami Islam tanpa memahami hukum Islam”⁵

Berdasarkan hal tersebut, maka penulis merumuskan sebuah paradigma *fiqh al-bi'ah* berbasis kecerdasan naturalis, baik pada aspek ontologis, epistemologis maupun aksiologisnya sebagai tawaran konsepsi Islam pada upaya konservasi lingkungan dan memberikan kontribusi dalam membangun dunia dan peradaban kemanusiaan berdasarkan landasan etika moral ajaran lingkungan (*environmentalism*) yang dapat diterima oleh dunia muslim sendiri dalam menghadapi problematika lingkungan yang mengancam dunia.

Wawasan Paradigma *Fiqh al-Bi'ah* Berbasis Kecerdasan Naturalis

Sebagaimana dipahami bahwa materi fikih berisikan ketentuan-ketentuan untuk mengelola keseluruhan aktivitas manusia, mulai dari persoalan ritual murni (*purely religious rites*) sampai pada masalah-masalah propan, baik sosial, politik, ekonomi, budaya

⁴ Muchsin al-Fikri, “Fikih Lingkungan dan Kearifan Lokal”, http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2005/0305/04/renungan_jumat.htm.

⁵ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1971), h. 1

maupun persoalan-persoalan kontemporer, termasuk isu krisis lingkungan yang menancam eksistensi ekosistem. Hanya saja pembagian materi fikih menjadi berbagai bidang tersebut tidak pernah mengemuka dalam diskursus hukum Islam. Selama ini fikih selalu dipandang sebagai sebuah kesatuan, karena pada masa kodifikasi fikih era klasik dan pertengahan memang tidak melakukan diferensiasi terhadap aspek ritual dan propan, serta masih berada dalam lingkup peradaban yang sederhana.

Oleh karena itu, disinilah letak signifikansi untuk merumuskan secara spesifik tentang paradigma fikih lingkungan tersebut. Dalam konteks ini, penulis akan mengawali dengan menjelaskan beberapa kata kunci definisi operasional berkaitan dengan hal tersebut.

Pertama, Paradigma diartikan sebagai asumsi-asumsi dasar tentang realitas menurut pandangan dunia (*worldview*) tertentu. Adapun pandangan dunia dapat berakar dari kebudayaan, filsafat, agama, kepercayaan, tata nilai sosial atau lainnya yang diyakini seseorang atau sebuah bangsa. Dengan kata lain, seperti pendapat al-Attas, ilmu tidaklah bebas nilai (*value-free*), tetapi sarat nilai (*value laden*).⁶

Kedua, *Fiqh al-bi'ah* adalah fikih lingkungan yang merupakan bagian dari persoalan fikih kontemporer yang diorientasikan untuk menyikapi berbagai isu lingkungan dari perspektif yang lebih praktis dengan memberikan patokan-patokan hukum dan regulasi yang berkaitan dengan lingkungan. Pendekatan fikih lingkungan memiliki keunggulan dibanding pendekatan-pendekatan lain, semisal filsafat lingkungan,⁷ karena

umat Islam memerlukan aturan yang lebih praktis dengan bukti pola pikir *bayâni* (seperti kecenderungan nalar fikih) yang basisnya teks (*nashsh*) lebih dominan daripada pola-pola pikir lain (*'irfâni* dan *burhâni*).⁸ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *fiqih al-bi'ah* adalah kerangka berpikir konstruktif hukum Islam dalam memahami lingkungan alam makrokosmos maupun mikrokosmos sebagai tempat hidup dan kehidupan manusia.

Ketiga, Kecerdasan naturalis adalah kecerdasan lingkungan yang menyangkut pola pikir yang akan mempengaruhi pola interaksi manusia dengan bumi sebagai tempat dan sumber fasilitas dimana manusia hidup.⁹ Kecerdasan naturalis yang diusung Alquran mensinergikan dimensi spiritual manusia kepada Allah sebagai Pusatnya. Dengan ketaatan pada Allah dan ajaran-ajaran-Nya, maka manusia diharapkan dapat merekonstruksi paradigma antroposentris yang pada akhirnya dapat mempengaruhi pola interaksinya dengan lingkungan. Kecerdasan

Sway, guru besar filsafat Islam di al-Quds University, istilah *fiqih lingkungan* lebih mudah diterima dalam kesadaran umat Islam dibandingkan filsafat lingkungan (*philosophy of environment*) yang sekarang masih diasosiasikan sebagai pemikiran abstrak metafisis. Filsafat lingkungan yang dimaksud Abu-Sway adalah bagian dari filsafat alam, seperti persoalan asal-usul kejadian alam.

⁸ Muḥammad 'Ābid al-Jābiri, *Bunyan al-'Aql al-'Arabi: Dirāsah Tablīyiyah Naqdiyyah li Nuzhūm al-Ma'rīfah fi al-Tsaqāfat al-'Arabiyyah*, (Bayrūt: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993).

⁹ Dalam perkembangan konsep kecerdasan/inteligeni terjadi perubahan dari konsep tunggal sampai dengan inteligeni majemuk. Kecerdasan/inteligeni majemuk (*multiple intelligence*) dikembangkan oleh Gardner yang pada awalnya menyatakan bahwa inteligeni manusia memiliki tujuh dimensi yang semi otonom, yaitu: (1) linguistik, (2) musik, (3) matematik logis, (4) visual spasial, (5) kinestetik fisik, (6) sosial interpersonal dan (7) intrapersonal. Kecerdasan majemuk menurut Gardner lebih bersifat manusiawi dan lebih dapat dipercaya karena teori ini lebih mencerminkan secara memadai tingkah laku kecerdasan manusia. Pada tahun 1996, Gardner menambahkan satu lagi kecerdasan yang dimiliki manusia, yaitu kecerdasan naturalis/kecerdasan lingkungan. Lihat Howard Gardner, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*, (New York: Basic Books, 1999). Lihat juga pembahsan ini dalam: Gulap Shahzada, dkk, "Differences Between Self-Perceived Multiple Intelligences of Urban & Rural Schools Students", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol.2, No.2, May 2011; LeeAnn Griggs, dkk, *Varying Pedagogy to Address Student Multiple Intelligences*, *Human Architecture: Journal of The Sociology of Self Knowledge*, VII, 1, Winter 2009, 55-60; Ian J. Deary, W. Johnson, L. M. Houlihan, "Genetic foundations of human intelligence," *Hum Genet* (2009) 126:215-232; dan Gulap Shahzada, *Mother's Education and Students' Multiple Intelligences*, *Mediterranean Journal of Social Sciences* Vol.2, No.2, May 2011.

⁶ Pandangan al-Attas ini tidak diterima oleh beberapa cendekiawan Muslim sendiri, seperti Fazlur Rahman dan Pervez Hoodboy, yang terpengaruh dengan *worldview* Barat dan mengatakan bahwa ilmu itu *value-free* (bebas nilai). Mereka melihat bahwa ilmu-ilmu yang dihasilkan oleh Barat tidak mengandung nilai-nilai yang bertentangan dengan pandangan dunia Islam. Pandangan al-Attas bahwa ilmu itu sarat nilai (*value laden*) sejajar dengan banyak ilmuwan lain seperti Thomas S. Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution* dan Edward Said dalam bukunya *Orientalism* dan *Culture and Imperialism*.

⁷ Mustafa Abu-Sway, "Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment (Fiqh al-Bi'ah fil-Islam)", dalam <http://www.homepages.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm>. Menurut Abu-

naturalis meniscayakan manusia sebagai sosok yang religius, egaliter, empatik, logis, progresif, kreatif, koperatif dan harmonis dengan keseluruhan ekosistem dalam hidupnya.

Sayyed Hossein Nasr memandang krisis lingkungan atau ekologi sebagai akibat dari krisis spiritual manusia modern. Manusia modern telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah tereduksi dan terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi. Nasr menggunakan dua istilah pokok yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutnya, manusia modern telah berada dipinggiran (*rim/periphery*) eksistensinya dan bergerak menjauhi pusat (*center/axis*) eksistensinya.¹⁰

Alquran menginformasikan kepada manusia bahwa bencana-bencana alam seringkali diawali dengan terjadinya penyimpangan perilaku manusia di dalam masyarakat. Dengan kata lain, menurut Nasaruddin Umar, bahwa perilaku makrokosmos seringkali berbanding lurus dengan perilaku mikrokosmos.¹¹

Lebih lanjut Nasarudin mengidentifikasi beberapa contoh bencana alam yang diinformasikan dalam Alquran, seperti umat Nabi Nuh yang keras kepala dan diwarnai berbagai kezhaliman (Q.s. al-Najm [53]: 52), dihancurkan dengan banjir besar (Q.s. Hûd [11]: 40). Umat Nabi Syu'aib yang penuh dengan korupsi dan kecurangan (Q.s. al-A'râf [7]: 85, Hûd [11]: 84-85) dihancurkan dengan gempa yang menggelegar dan mematikan (Q.s. Hûd [11]: 94). Umat Nabi Shaleh yang kufur dan dilanda hedonisme dan cinta dunia yang berlebihan (Q.s. al-Syu'âra' [26]: 146-149) dimusnahkan dengan keganasan virus yang mewabah dan gempa (Q.s. Hûd [11]: 67-68). Umat Nabi Luth yang dilanda kemaksiatan dan penyimpangan seksual (Q.s. Hûd [11]: 78-79) dihancurkan dengan gempa bumi dahsyat (Q.s. Hûd [11]: 82). Penguasa Yaman, Raja Abrahah,

yang berambisi mengambil alih Ka'bah sebagai bagian dari ambisinya untuk memonopoli segala sumber ekonomi, juga dihancurkan dengan cara mengenaskan sebagaimana dilukiskan dalam surah al-Fil [105]: 1-5.

Kondisi inilah yang disinyalir Alquran sebagai penyebab krisis lingkungan, karena egoisme dan egosentrisme manusia acapkali menjadi penyebab terjadinya kerusakan alam, sebagaimana diisyaratkan Allah dalam firman-Nya:

وَلَوْ أَتَّبَعَ الْآحِقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ
وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ
عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ

Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu. (Q.s. al-Mu'minûn [23]: 71).

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي
النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)". (Q.s. al-Rûm [30]: 41).

Kecerdasan Naturalis: Sinergi Alam Untuk Energi Manusia

Isyarat Alquran tentang kecerdasan lingkungan sangat mengagumkan. Dalam perspektif Alquran, orang yang dikatakan memiliki kecerdasan naturalis bukan hanya mengantar manusia untuk memperhatikan, meneliti, memahami dan mencintai alam raya, akan tetapi kecerdasan ini dapat membawa manusia menyadari, bahwa ada Tuhan Yang Mencipta dan Mengatur segala yang ada di alam raya dengan keselarasan yang sempurna. Dengan pemahaman ini, kecerdasan naturalis bukan hanya membawa manusia pada interaksi

¹⁰ Sayyed Hossein, *Man and Nature, The Spiritual Crisis in Modern Man*, h. 14

¹¹ Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional*, (Jakarta: Rahmat Semesta Center, 2010), h. 275.

harmonis dengan alam berdasarkan kesadaran dan pengukuhan ketauhidan, akan tetapi juga sebagai bentuk interaksi harmonis dalam bingkai ibadah kepada Allah Swt.

Dengan bentuk pengejawantahan ibadah kepada Allah, seseorang dengan kecerdasan naturalis dipastikan tidak akan melakukan suatu tindakan yang menyimpang/dilarang oleh ajaran agama, baik dalam interaksinya dengan lingkungan, apalagi terhadap Tuhan dan manusia. Ini karena orang yang memiliki kecerdasan lingkungan akan menyadari kesatuan dan relasi mutual antara Tuhan, alam dan manusia. Pengertian ini tentu sangat berbeda dengan kecerdasan naturalis dalam versi Gardner seperti yang diungkap di atas, yang hanya menekankan pemahaman dan kemampuan berinteraksi harmonis dengan lingkungan. Pengertian ini masih sangat kering dari nilai spiritual.¹²

Pengertian kecerdasan naturalis dalam Alquran dapat dipahami di antaranya dari isyarat Alquran berikut ini:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٧٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٧١﴾

“*Sesungguhnya, dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang, terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka.”* (Q.s. Ali-‘Imrân [3]: 190-191).

¹² Nur Arfiyah Febriani, *Wawasan Alquran tentang Kecerdasan Naturalis Sebagai Solusi Harmoni Dunia*, (Artikel Aicis ke-13 ataram, 18-21 November 2013, makalah tidak diterbitkan)

Term “*Ūlu al-Albâb*” dalam ayat ini dapat dipahami sebagai seseorang yang memiliki kecerdasan paripurna, yang tidak ada kerancuan berpikir di dalamnya. Kecerdasan yang murni ini tidak memiliki kerancuan dalam berpikir pada hal apapun, karena senantiasa mendapat hidayah langsung dari Allah Swt. Sehingga, apapun jenis ilmu yang dimilikinya, dapat dimanfaatkan untuk kemaslahatan umat manusia dan alam raya, bukan untuk merusaknya.¹³ Maka oleh sebab itu, tidak semua orang cerdas masuk dalam kategori “*Ūlu al-Albâb*”, karena “*Ūlu al-Albâb*”, mensyaratkan pemahaman yang murni berlandaskan tauhid dan hanya memberi efek positif dari hasil pemikirannya.¹⁴

“*Ūlu al-Albâb*” dalam ayat tersebut juga dijelaskan sebagai orang yang telah melalui proses zikir dan pikir sehingga ia menemukan hakikat penciptaan alam raya, sehingga apapun yang ia temui dan pahami dari segala yang ada di alam raya membuatnya menyadari, tidak ada sesuatu apapun yang diciptakan Allah di alam raya ini sebagai sesuatu yang sia-sia. Dengan kesadaran puncak inilah, orang yang memiliki kecerdasan naturalis juga akan memuji kebesaran Allah dan memohon kepada Allah Swt. agar menyelamatkannya dari segala bentuk aktivitas yang dapat menimbulkan kerusakan di alam raya, yang pada akhirnya akan dapat mengantarnya pada azab neraka.

Ini adalah cara Alquran yang luar biasa cerdas dalam merangkum kesimpulan besar tentang sifat orang yang dikatakan memiliki kecerdasan naturalis, yaitu orang yang memiliki sikap tanggung jawab sebagai seorang individu, makhluk sosial dan spiritual.¹⁵ Kecerdasan

¹³ Lihat selengkapnya Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alquran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005).

¹⁴ Lihat kajian tentang penyatuan antara sains dan tauhid dalam Osman Bakar, *Taubid dan Sains Perspektif Islam tentang Agama & Sains*, dalam edisi terjemahan oleh Yuliani Liputo dkk (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008), cet. I.

¹⁵ Tema ini dibahas dalam kajian *ekoteologi*, Ilmu ini didefinisikan dengan konsep keyakinan agama yang berkaitan dengan persoalan dan permasalahan lingkungan yang didasarkan pada ajaran agama Islam. Lihat Mujiono, “Teologi Lingkungan”, Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif

naturalis dalam Islam, membuat manusia menyadari seutuhnya bahwa, manusia adalah aktor penanggung jawab dalam mengelola alam raya, boleh mengambil manfaatnya, tetapi tetap harus memelihara dan menjaga kelestariannya, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَأَتَّبِعْ فِي مَآءِ اتِّبَعِ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ
نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ
إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُفْسِدِينَ

Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.” (Q.s. al-Qashash [28]: 77).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa manusia memiliki posisi paling penting karena ia dipilih Tuhan menjadi *khalifah*, pemimpin alam semesta. Dalam menjalankan misi penting kekhalifahan ini, manusia diberi keistimewaan di mana Allah Swt. menundukkan alam semesta itu kepada manusia. Relasi manusia dan alam semesta ini dalam Alquran dikenal dengan konsep *taskhîr*, penundukan alam semesta kepada manusia, sebagaimana disebutkan secara eksplisit di dalam firman-Nya:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا
مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir. (Q.s. al-Jâtsiyah [45]: 13).

Namun demikian, konsep *taskhîr* bukan

merupakan kebolehan untuk memperlakukan alam raya semena-mena, melainkan harus dengan terukur, sesuai dengan ketentuan lain yang diatur di dalam ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi. Misalnya, di dalam menjalankan misi kekhalifahan, manusia tidak dibenarkan melakukan sesuatu yang melampaui batas (*isrâf*), seperti mengeksploitasi alam melampaui daya dukungnya. Apabila manusia melakukan pelanggaran ini maka dampaknya akan dirasakan sendiri oleh manusia, seperti bencana banjir, cuaca yang tidak menentu, pemanasan global, dan hancurnya ekosistem yang akan berakibat fatal dalam kehidupan umat manusia. Cepat atau lambatnya kiamat itu seolah-olah ditentukan juga oleh usaha dan ulah manusia.¹⁶

Oleh karenanya, sudah saatnya untuk segera mengevaluasi pola relasi manusia dan alam raya. Pola relasi yang ada selama ini lebih menempatkan alam sebagai obyek dan sasaran. Sudah saatnya dipikirkan bagaimana menjadikan alam ini sebagai partner manusia, bahkan kalau perlu sebagai sahabat spiritual manusia. Karena mereka juga adalah makhluk Allah, sebagaimana halnya manusia.

Oleh karena itu, manusia dituntut untuk bersahabat dan menjaga kelestarian alam dan ekosistemnya. Antara manusia dan alam raya saling membutuhkan satu sama lain. Jika terjadi kerusakan lingkungan alam maka sudah barang tentu akan berdampak negatif terhadap manusia dan masyarakat. Alam raya adalah *resources* manusia. Kualitas kesehatan masyarakat sangat ditentukan oleh lingkungan hidupnya. Alam raya ini diciptakan serasi dengan kehidupan masyarakat. Jika dikemudian hari alam raya tidak lagi dapat memfasilitasi kehidupan manusia sebagai anggota masyarakat, maka itu isyarat adanya disharmonisasi di antara mereka.

Ontologis Paradigma *Fiqh al-Bi'ah*

Secara generik, *fiqh al-bi'ah* dimaknai sebagai hasil ijtihad ulama tentang hukum yang mengatur perilaku *mukallaf* dalam interaksinya

Hidayatullah Jakarta, 2001, h. ix-xii.

¹⁶ Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional*, h. 278.

dengan lingkungan. Dalam konteks kesadaran lingkungan, fikih tampaknya tidak cukup hanya dipahami semata-mata dalam konteks fikih *an sich*, tetapi memerlukan keterlibatan disiplin ilmu lain, yaitu ilmu aqidah /tauhid dan ilmu tasawuf/etika sebagai pengawalannya. Tauhid memberikan penekanan pada kesadaran bahwa Allah sebagai pencipta alam semesta, baik mikro kosmos maupun makro kosmos. Kesadaran lingkungan ini dalam perspektif tauhid dibahas dalam tema ecoteologi. Sedangkan disiplin ilmu tasawuf/etika memiliki peran penting dalam membangun kesadaran yang sangat dalam melaksanakan ajaran Allah. Kesadaran lingkungan ini dalam perspektif tasawuf dibahas dalam tema ecosofi.

Munculnya kesadaran mengenai urgensiitas *fiqh al-bi'ah* ini merupakan buah dari ajaran Islam yang sangat peduli terhadap lingkungan hidup. Sejak awal Islam telah menganjurkan pemeluknya untuk melakukan dua pola relasi-interaksi yang adil dan berimbang, antara pola interaksi manusia dengan Tuhan (*hablun min Allah*) dan manusia dengan manusia dan alam (*hablun min al-nâs*). Pola yang pertama dibingkai oleh *fiqh al-ibâdât*, sedangkan pola yang kedua diwadahi oleh *fiqh al-mu'âmalat* dengan memasukkan kajian baru seperti *fiqh al-bi'ah*, *fiqh al-siyâsah* dan lainnya.

Jika dikaji lebih lanjut, pola interaksi tersebut sesungguhnya terbangun atas dasar konsep *tawhîd*. Secara harfiah, *tawhîd* berarti kesatuan (*unitas*) yang secara absolut berarti mengesakan Allah dan sekaligus membedakannya dari makhluk. Akan tetapi *tawhîd* juga dapat diartikan secara luas sebagai kesatuan (*unitas*) seluruh ciptaan-baik manusia maupun alam-dalam relasi-relasi kehidupan. Dengan kata lain, *tawhîd* mengandung pengertian tentang kesatuan antara Tuhan, manusia dan alam.¹⁷

Dalam buku *Major Themes of The Quran*, Rahman menjelaskan pandangan dunia (*world view*) Alquran mengenai

relasi *Tuhan-manusia-alam* dalam tiga gagasan utama. *Pertama*, Tuhan merupakan satu-satunya eksistensi yang menciptakan alam dan manusia. *Kedua*, Tuhan menciptakan alam sebagai sebuah kosmos atau tatanan yang teratur yang tidak statis, melainkan berkembang secara dinamis. *Ketiga*, alam bukan suatu permainan yang sia-sia, tetapi ia memiliki tujuan dan manusia harus mempelajari hukum-hukum alam ini yang merupakan bagian dari perilaku Tuhan (*sunnatullah*) dan menjadikannya sebagai panggung aktivitas manusia.¹⁸

Demikian hubungan integratif antara *Tuhan-manusia-alam* dalam pandangan Islam. Hubungan integratif ini selanjutnya akan menjadi basis ontologis permusan paradigma *fiqh al-bi'ah* berbasis kecerdasan naturalis. Dalam hubungan ini, manusia dan alam sama-sama menempati posisi yang sejajar. Manusia diberi hak mengelola alam, tetapi pada saat yang sama Allah memerintahkan manusia untuk memelihara keseimbangan alam dengan sebaik-baiknya.

Epistemologis Paradigma *Fiqh al-Bi'ah*

Relasi *Tuhan-manusia-alam* ini selanjutnya akan menjadi basis *ontologis-teologis* bagi pengembangan paradigma *fiqh al-bi'ah*, dan selanjutnya *fiqh al-bi'ah* dibangun atas dasar hubungan komplementer antara manusia dan alam di mana tidak ada pihak yang saling mendominasi satu atas yang lain. Basis ontologis-teologis ini kemudian dijadikan sebagai dasar pengembangan epistemologis-metodologis paradigma *fiqh al-bi'ah* berikut ini.

1. Sumber Hukum (*Mashâdir al-Ahkâm*) dalam Islam

Dalam kajian fikih dijelaskan bahwa terdapat empat sumber hukum Islam yang disepakati para ulama meliputi Alquran, sunnah, ijma' (konsensus) dan *qiyâs* (penalaran analogis). Logika syariah sebagai suatu sistem perundang-undangan agama menunjukkan secara jelas bahwa ia adalah perundang-

¹⁷ Nurcholish Madjid, *Islam: Kemoderan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. XI, h. 276.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran*, (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 2-3.

undangan yang dijabarkan pertama kali secara langsung dari Alquran dan sunnah Nabi serta dari tindakan individu dan masyarakat yang hidup sesuai dengan wahyu dan tradisi Nabi. Menurut Abdillahi Ahmed al-Na'im, *ijmâ'* dan *qiyâs* tidak disebutkan secara jelas dalam Alquran dan sunnah sebagai sumber hukum Islam.¹⁹

Namun demikian, kesimpulan para ulama tentang empat sumber hukum Islam tersebut dapat dilacak dari penafsiran mereka terhadap firman Allah Q.s. al-Nisa [4]: 59 yang berbunyi: “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasulnya dan ulil amri di antara kamu. Kemudian, jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya*”. “Perintah mentaati Allah dan RasulNya” sebagaimana tercantum dalam ayat tersebut dapat diartikan sebagai perintah mengikuti Alquran dan sunnah, sedangkan perintah mentaati *ulil amri* diartikan sebagai perintah mengikuti hukum-hukum yang telah disepakati *mujtahidin*, karena mereka itulah *ulil amri* ummat Islam dalam pembentukan hukum Islam. Kemudian perintah mengembalikan kejadian yang dipertentangkan antara umat Islam kepada Allah dan Rasulnya diartikan sebagai perintah mengikuti *qiyâs* ketika tidak terdapat *nash* atau *ijmâ'*. Pengertian taat dan mengembalikan masalah ini adalah mengembalikan masalah yang dipertentangkan kepada Allah dan Rasulnya karena *qiyâs* adalah melakukan penyesuaian antara kejadian yang tidak terdapat hukumnya dalam *nash* karena adanya kesamaan ‘illat hukum antara dua jenis kejadian tersebut. Jadi ayat tersebut, merupakan dalil untuk mengikuti empat sumber hukum Islam yang selama ini diakui umat Islam.²⁰

Di samping empat sumber hukum primer tersebut, terdapat sumber-sumber hukum lain yang bersifat sekunder, antara lain;

pertama, *istihsân* yang didefinisikan sebagai upaya berpindahnya seorang mujtahid dari tuntutan *qiyâs jali* (nyata) kepada *qiyâs khâfi* (tersembunyi) atau dari *hukum kulli* (umum) ke hukum pengecualian karena ada dalil atau indikator yang menunjukkan perpindahan ini.²¹ Kedua, *mashlahah mursalah* (kesejahteraan umum) merupakan *mashlahah* yang tidak disyari'atkan oleh *al-Syâri'* untuk mewujudkan *mashlahah* itu serta tidak terdapat dalil yang menunjukkan pengakuan dan pembatalannya, seperti keputusan menciptakan system penjara bagi pelaku kriminal atau mencetak uang sebagai alat tukar.²² Menurut Ahmed An-Na'im, konsep *mashlahah* ini sangat mirip dengan ide tentang “kebijakan umum” (*public policy*) atau “kebijakan hukum” (*the policy of the law*) dalam tradisi Barat.²³

2. *Mashlahah*: Kerangka Metodologis Paradigma *Fiqh al-Bi'ah*

Di antara sumber-sumber metodologi pengembangan hukum Islam, *mashlahah* merupakan salah satu alat metodologis yang dapat dijadikan pegangan dalam mengembangkan paradigma *fiqh al-bi'ah*. Konsep *mashlahah* ini pada mulanya dijadikan dasar bagi para *fuqaha* untuk merumuskan konsep *maqâshid al-syari'ah* yang akan menjadi landasan dalam penetapan hukum Islam. Berbeda dengan pendekatan kebahasaan terhadap sumber hukum Islam yang menitikberatkan kepada pendalaman sisi kaidah-kaidah kebahasaan untuk menemukan suatu makna tertentu dari teks-teks suci, maka dalam pendekatan melalui *maqâshid al-syari'ah* kajian lebih menitikberatkan pada upaya melihat nilai-nilai yang berupa kemashlahatan manusia dalam setiap *taklif* yang diturunkan Allah.²⁴

²¹ Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl Fiqh*, h. 80-82

²² Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl Fiqh*, h. 84

²³ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 51.

²⁴ Istilah *Maqâsid al-syari'ah* yang berarti tujuan penetapan hukum ini dipopulerkan oleh seorang ahli ushul fikih dari Madzab Maliki, Abû Ishâq al-Syâthibî, terutama semenjak beredarnya kitab “*al-Muwâfaqât fi ushûl al-Syari'ah*”, akan tetapi dari sudut gagasan, sebenarnya poin-poin *maqâshid al-syari'ah* ini sudah pernah dikemukakan oleh ulama ushul fikih sebelumnya seperti kata *al-maqâshid* sendiri menurut Ahmad

¹⁹ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 39

²⁰ Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl Fiqh*, (Mishr: Dârul Qolam, t.t), h. 21.

Konsep *maqâshid al-syarî'ah* ini diartikan sebagai maksud atau tujuan atau prinsip disyariatkannya hukum dalam Islam, karena itu yang menjadi bahasan utama adalah mengenai masalah *hikmah* dan *'illat al-hukm*.²⁵

Konsep ini berangkat dari asumsi bahwa semua kewajiban (*taklîf*) diciptakan dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat,²⁶ dan bahwa semua kewajiban (*taklîf*) yang diemban oleh setiap manusia tidak dapat dipisahkan dari aspek kemaslahatan baik secara eksplisit maupun secara implisit. Dalam pandangan al-Syâthibî, hukum yang tidak mempunyai tujuan kemaslahatan akan menyebabkan hukum tersebut kehilangan legitimasi sosial di tengah masyarakat manusia, dan ini suatu hal yang tidak mungkin terjadi pada hukum Tuhan.²⁷

Berdasarkan pemahaman al-Syâthibî

Raisûni, pertama kali digunakan oleh at-Turmudzi al-Hâkim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Dialah yang pertama kali menyuarakan *Maqâshid al-syarî'ah* melalui buku-bukunya, *al-Shalâh wa Maqâshiduhû*, *al-Haj wa Asrârûhu*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syarî'ah*, *'Ilal al-'Ubûdiyyah* dan juga bukunya *al-Furûq* yang kemudian diadopsi oleh al-Qarafi menjadi judul buku karangannya. Setelah al-Hâkim kemudian muncul Abû Manshûr al-Mâturidî (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w.365) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh* dan *Mabâsin al-Syarî'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhârî (w.375) dan al-Baqilânî (w. 403) masing-masing dengan karyanya, diantaranya, *Ma'salah al-Jawab wa al-Dalâil wa al-'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thurûq al-Ijtihâd*. Sepeninggal al-Baqilânî muncullah al-Juwainî dalam kitab *al-Burhân*, al-Ghazâlî dalam kitab *al-Mushtashfâ*, al-Râzî dalam kitab *al-mahsûl*, al-'Amidî dalam kitab *al-Ihkâm*, Ibn Hâjib, al-Baidlâwî, al-Asnawî, Ibn Subukî, Ibn 'Abdissalâm, al-Qarâfî, al-Thûfî, Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim. Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisûni, sedangkan menurut Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawî, sejarah *maqâshid al-syarî'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu fase sebelum Ibn Taimiyyah dan fase setelah Ibn Taimiyyah. Adapun menurut Hammâdî al-Ubaidî orang yang pertama kali membahas *maqâshid al-syarî'ah* adalah Ibrâhîim al-Nakhâ'î (w. 96 H), seorang *tâbi'in* sekaligus gurunya Hammâd ibn Sulaimân gurunya Abû Hanîfah. Setelah itu muncul al-Ghazâlî, 'Izzuddîn 'Abdussalâm, Najmuddîn al-Thûfî dan terakhir al-Syâthibî. Meskipun dengan versi yang beraneka ragam, namun dapat diambil kesimpulan bahwa sebelum al-Syâthibî, *maqâshid al-syarî'ah* sudah ada dan sudah dikenal, hanya saja susunannya belum sistematis. Lihat, *Imâm Syâthibî: Bapak Maqâshid al-Syarî'ah Pertama*, <http://islamlib.com>.

²⁵ Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl Fiqh*, h. 199

²⁶ Abû Ishâq al-Syâthibî, *Muwâfaqât fi ushûl al-Syarî'ah*, (Bayrût: Dâr al-Ma'rîfah, t.t.), Juz II, h.195.

²⁷ Konsep *maqâshid al-syarî'ah* dalam pemikiran al-Syatibi ini bertujuan mengekspresikan penekanan terhadap hubungan kandungan hukum Tuhan dengan apresiasi hukum manusia. Lihat Wael B. Hallaq, "The Primacy of The Quran in Syatibi Legal Theory", (Leiden: E-j-Brill, 1991), h. 89

terhadap ayat-ayat Alquran, ia menyimpulkan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* dalam arti kemaslahatan dapat ditemukan dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan,²⁸ artinya apabila terdapat permasalahan-permasalahan hukum yang tidak jelas dimensi kemaslahatannya, maka ia dapat dianalisis melalui *maqâshid al-syarî'ah* yang dapat dilihat dari ruh syariah dan tujuan umum dari pewahyuan agama Islam. Menurut al-Syâthibî, hakikat atau tujuan awal pemberlakuan *syarî'ah* adalah mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok; agama (*al-dîn*), jiwa (*al-nafs*), keluarga (*al-nasl*), akal (*al-aql*), dan harta (*al-mâl*). Sementara Ibn 'Asyûr menyatakan, bahwa *mashlahah* adalah sifat perbuatan yang menghasilkan sebuah kemanfaatan yang berlangsung terus menerus dan ditetapkan berdasarkan pendapat mayoritas ulama".²⁹

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa *mashlahah* memiliki relasi yang signifikan dengan syariah dalam beberapa rumusan di antaranya: *Pertama*, syariah dibangun atas dasar kemaslahatan dan menolak adanya kerusakan di dunia dan akhirat, Allah memberi perintah dan larangan dengan alasan kemaslahatan; *Kedua*, syariah selalu berhubungan dengan kemaslahatan, sehingga Rasulullah Saw. mendorong umatnya untuk melakukan kebaikan dan menjauhi kerusakan; *Ketiga*, tidak ada kemungkinan adanya pertentangan antara syariah dan kemaslahatan; dan *Keempat*, syariah selalu menunjukkan pada kemaslahatan meskipun tidak diketahui keberadaan letak kemaslahatannya, dan Allah memberi kepastian bahwa semua kemaslahatan yang ada dalam syariah tidak akan menimbulkan kerusakan.³⁰

Dengan demikian, maka dapat dirumuskan bahwa *mashlahah* adalah suatu perbuatan hukum yang mengandung manfaat bagi semua manusia sebagai standar dalam

²⁸ Abû Ishâq al-Syâthibî, *Muwâfaqât fi ushûl al-Syarî'ah*, h. 6-7.

²⁹ Muḥammad Thâhir bin 'Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Bayrût: Muassasah Fuâd, 2004), Juz II, h. 297.

³⁰ Muḥammad bin Abû Bakar bin al-Qayyim al-Jauziyah Abû Abdullah, *Ilâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Bayrût: Dâr al-Jail, t.t.), Juz III, h. 3.

memaknai hukum Islam secara universal, sehingga *maslahah* mampu memberikan ruang gerak yang lebih luas kepada pemikiran hukum Islam dalam merespon permasalahan dan isu lingkungan hidup dan isu-isu kontemporer lainnya.

Namun demikian, baik al-Syâthibî maupun Rahman sama-sama tidak menyinggung *hifdz al-bi'ah* atau *hifdz al-'alam* (memelihara lingkungan) sebagai bagian dari *maqâshid al-syarî'ah*. Syariat memang tidak membahas secara langsung isu-isu tentang pengelolaan dan pemeliharaan lingkungan, sementara fikih sendiri merupakan ilmu pengetahuan yang menuntun umat Islam dalam menentukan mana keputusan manusia yang berhubungan dengan isu-isu kontemporer yang dapat dibenarkan dan mana yang tidak.

Hanya saja, meskipun al-Syâthibî maupun Rahman sama-sama tidak menyinggung *hifzh al-bi'ah* (memelihara lingkungan) sebagai bagian dari *maqâshid al-syarî'ah*, tetapi semangat moral Alquran—seperti yang ditunjukkan Rahman dalam konsep *monoteisme* dan *keadilan sosial* ini—akan memberi ruang yang terbuka bagi para ualama atau fuqaha untuk merumuskan konsep, hukum pemeliharaan lingkungan, serta teori-teori keilmuan Islam yang sesuai dengan ruang dan waktu serta situasi dan kondisi sosial tertentu, termasuk teori-teori yang berhubungan dengan *fiqh al-bi'ah*. Sebagai sebuah disiplin ilmu, rumusan *fiqh al-bi'ah* akan bersifat dinamis dengan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai *guide line*-nya yang akan menutup kemungkinan lahirnya rumusan keilmuan Islam yang statis, standar dan baku. Sebaliknya, kebebasan yang dimiliki oleh pemikir Islam bukanlah kebebasan mutlak, karena konsep, hukum dan teori yang ia hasilkan tidak boleh bertentangan dengan ajaran *tauhid* dan keadilan sosial dalam Alquran.³¹

Dengan demikian, dapat dirumuskan bahwa memelihara alam semesta (*hifdz al-'alam*) merupakan pesan moral yang

bersifat universal yang telah disampaikan Allah kepada manusia, bahkan memelihara lingkungan hidup merupakan kewajiban dan menjadi bagian integral keimanan seseorang. Prinsip yang mendasari pertimbangan terakhir adalah kemaslahatan manusia. Dalam *mazhab* Maliki, suatu hal yang meski tidak ditetapkan oleh *nash* secara eksplisit, tetapi memiliki kemanfaatan adalah dianjurkan, bahkan wajib, karena dasar tujuannya yang tepat (*al-muhdatsat al-mahmûdah fi al-ma'nâ*). Apalagi, jika pemeliharaan lingkungan terkait dengan pelaksanaan kewajiban, maka memelihara lingkungan menjadi wajib, karena ada kaidah:

مالا يتم الواجب الابيه فهو واجب

“*Sesuatu yang bisa menentukan kesempurnaan pelaksanaan suatu kewajiban akan menjadi wajib pula*”. Dan ada kaidah lain yang menyebutkan:

حكم المقاصد للوسائل

“*Sarana memiliki status hukum yang sama dengan perbuatan yang menjadi tujuan*”.

Sekali lagi, kedua kaidah ini adalah tepat atas dasar anggapan jika pemeliharaan lingkungan hanya menjadi pelengkap dari sudut pandangan fikih ibadah. Sebaliknya, jika pemeliharaan lingkungan menjadi isu krusial, maka status hukumnya bukan sebagai pelengkap, melainkan sebagai tujuan yang memiliki dasar-dasar *nash*, sebagaimana halnya juga ibadah yang hukumnya wajib.³²

Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka ada dua hal yang perlu di sampaikan mengenai pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'alam*). *Pertama*, pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'alam*) dipandang sebagai bagian dari *maqâshid al-syarî'ah*, di samping memelihara agama (*al-dîn*), jiwa (*al-nafs*), keluarga (*al-nasl*), akal (*al-aql*), dan harta (*al-mâl*). *Kedua*, tanpa merubah struktur (*al-kulliyât al-khamsah*), sebagaimana digagas al-Syâthibî, namun dapat digunakan kaidah

³¹ Ahmad Thohari, “Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Mashlahah”, dalam *Jurnal Az Zarga*, vol. 5, No. 2, Desember 2015.

³² Wardani, “Menformulasikan Fiqh Al-Bi'ah: Prinsip-Prinsip Dasar Membangun Fiqh Ramah Lingkungan”, dalam *Jurnal Al-Mustawa* Vo.1 No. 1/ Februari, 2009, DPPAI UII.

ushul fikih yang mengatakan “*mâ lâ yatimmu al-wâjib illa bihi fahua wâjib*” (sesuatu yang menjadi mediator pelaksanaan sesuatu yang wajib maka ia termasuk wajib). Dengan argumentasi ini dapat dijelaskan bahwa meskipun pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'âlam*) tidak termasuk dalam kategori *al-kulliyat al-khamsah*, tetapi *al-kulliyat al-khamsah* itu sendiri tidak mungkin terlaksana dengan baik apabila pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'âlam*) diabaikan. Sebagai contoh upaya memelihara jiwa (*al-nafs*) tidak akan berhasil dengan baik, jika seseorang mengabaikan pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'âlam*). Upaya memelihara keluarga (*al-nasl*) tidak berhasil dengan sempurna, jika seseorang mengabaikan pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'âlam*) dan seterusnya.

Aksiologis Paradigma Fiqh al-Bi'ah

Diskursus tentang paradigm *fiqh al-bi'ah*, maka secara aksiologis di dalamnya berisi norma-norma yang mengatur dan mengontrol pemeliharaan alam semesta ini melalui dua konsep atau instrumen; yakni halal dan haram. Sebuah aksi atau tindakan dipandang halal, jika ia mengandung unsur adanya kebaikan, menguntungkan, menenteramkan hati, atau yang berakibat baik bagi seseorang, masyarakat maupun lingkungan. Sebaliknya, suatu aksi atau tindakan dipandang haram, jika ia mengandung unsur kejelekan, membahayakan atau merusak seseorang, masyarakat dan lingkungan.

Konsep halal dan haram sebagaimana yang digagas *fiqh al-bi'ah* ini sesungguhnya berakar pada basis teologis yang berhubungan dengan konsep *tawhîd*, *khilâfah* dan *amanah*. Konsep *tawhîd* secara teologis memiliki implikasi terhadap konsep manusia yang dalam Alquran digambarkan sebagai makhluk *theomorfis*. Alquran menyebut manusia sebagai *khalîfah Allâh fi al-ardl* (wakil Allah di muka bumi) sekaligus sebagai hambanya (*abd*). Manusia dalam konsep *khalîfah* adalah *manager of resources* (pengelola sumber daya) di bumi. Sedangkan manusia sebagai *'abdullah* (hamba Allah) berarti manusia meskipun memiliki kebutuhan-kebutuhan yang ber-

sifat materi, tetapi juga menyadari adanya realitas-realitas eskatologis sehingga ia pun harus bertanggungjawab atas apa yang ia lakukan di hadapan Allah.³³ Dalam kapasitasnya sebagai *khalîfah* manusia diberi amanah untuk memanfaatkan alam ini dengan sebaik-baiknya dan penuh tanggungjawab.

Karena itu, umat manusia harus memanfaatkan alam ini menurut cara yang bisa dipertanggungjawabkan. Menjaga alam dari kerusakan bukan hanya memiliki implikasi positif bagi manusia sekarang dan generasi mendatang, tetapi sekaligus sebagai sarana menjaga martabat manusia sebagai ciptaan Allah dengan jalan mensyukuri nikmat-Nya itu dalam bentuk perbuatan yang positif-konstruktif.

Selain itu, dalam upaya memanfaatkan alam ini, manusia juga harus mempertimbangkan prinsip keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan umat. Jika konsep tauhid, khilafah, amanah, halal, dan haram ini kemudian digabungkan dengan konsep keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan maka terbangunlah suatu kerangka yang lengkap dan komprehensif tentang etika lingkungan dalam perspektif Islam. Konsep etika lingkungan ini mengandung sebuah penghargaan yang sangat tinggi terhadap alam, penghormatan terhadap saling keterkaitan setiap komponen dan aspek kehidupan, pengakuan terhadap kesatuan penciptaan dan persaudaraan semua makhluk. Konsep etika lingkungan inilah yang harus menjadi landasan dalam setiap perilaku dan penalaran manusia.³⁴

Berdasarkan etika lingkungan tersebut, maka tidak seorangpun, baik secara individu maupun kelompok, yang mempunyai hak mutlak untuk menguasai sumber daya alam. Konsep ”penaklukan atau penguasaan alam” seperti yang dipelopori oleh pandangan Barat yang sekuler dan materialistik tidak

³³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancab Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1987), h. 103-105.

³⁴ Hikmat Trimenda, “Islam dan Penyelamatan Lingkungan”, <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2007/022007/16/0902.htm>,

dikenal dalam Islam. Islam menegaskan bahwa yang berhak menguasai dan mengatur alam adalah Allah Yang Maha Pencipta dan Maha Mengatur yakni *Rabb al-'Ālamīn*. Hak penguasaannya tetap berada pada Allah Swt. Manusia wajib menjaga kepercayaan atau amanah yang telah diberikan oleh Allah tersebut. Dalam konteks ini, alam terutama bumi tempat tinggal manusia merupakan arena ujian bagi manusia. Agar manusia bisa berhasil dalam ujiannya, ia harus bisa membaca "tanda-tanda" atau "ayat-ayat" alam yang ditunjukkan oleh Sang Maha Pengatur Alam. Salah satunya adalah manusia harus mempunyai pengetahuan dan ilmu yang memadai dalam mengelola alam semesta.

Menurut Seyyed Hossein Nasr, signifikansi alam ini setara dengan signifikansi Alquran. Bila Alquran adalah wahyu yang diturunkan dengan lambang bahasa tulisan dan kata yang terhimpun (*the recorded Qur'an*), maka sesungguhnya alam juga merupakan hamparan wahyu atau *Qur'an of creation* yang mempunyai nilai yang sama dengan *the recorded Qur'an*. Karenanya, keduanya sama-sama disebut sebagai ayat-ayat Tuhan. Ayat di sini bisa menunjuk pada bagian dari surat-surat Alquran, tetapi juga bisa menunjuk pada kebesaran Tuhan yang terhampar di alam semesta dan manusia.³⁵

Penutup

Fiqh al-bi'ah adalah regulasi norma-norma hukum Islam yang mengatur perilaku dan tindakan manusia yang berhubungan dengan konservasi lingkungan hidup. Sebagaimana diketahui, bahwa krisis ekologis sebagian besar dilatarbelakangi tindakan manusia. Dalam konteks inilah letak signifikansi merumuskan paradigma *fiqh al-bi'ah* berbasis kecerdasan naturalis untuk mengatur kaidah baik-buruk atau halal-haram yang akan menjadi patokan penilaian tindakan manusia terhadap lingkungan, sehingga dengan cara ini, umat Islam akan mampu menghadirkan

sebuah pendekatan religius yang mendasarkan diri pada Alquran, Hadits dan ijtihad dalam memandang persoalan lingkungan hidup.

Secara ontologis, *fiqh al-bi'ah* dibangun atas landasan teologis yang memandang Tuhan, manusia dan alam sebagai aspek yang memiliki hubungan yang bersifat integratif. Dalam pola hubungan ini, manusia dan alam sama-sama menempati posisi yang sejajar. Dalam hal ini, manusia sebagai khalifah diberi hak mengelola alam, tetapi pada saat yang sama Allah memerintahkan manusia untuk memelihara keseimbangan alam dengan sebaik-baiknya.

Secara epistemologis, fikih lingkungan dibangun atas dasar konsep *maslahah*. Konsep ini pada mulanya dijadikan dasar untuk merumuskan konsep *maqâshid al-syarî'ah* yang akan menjadi landasan dalam penetapan hukum Islam. Meskipun al-Syâthibî dan Rahman sama-sama tidak menyinggung *hifdz al-'âlam* (memelihara lingkungan) sebagai bagian dari *maqâshid al-syarî'ah*, namun terdapat beberapa penjelasan Alquran maupun hadits yang menerangkan mengenai urgensi pemeliharaan alam. Karena itu, *hifdz al-'âlam* (memelihara lingkungan) dapat dijadikan sebagai mediator utama bagi terlaksananya *al-kulliyat al-khamsah* tersebut.

Sementara itu, secara aksiologis, *fiqh al-bi'ah* berisi norma-norma yang mengatur dan mengontrol pemeliharaan alam semesta melalui dua instrumen; yaitu halal dan haram. Konsep halal dan haram sebagaimana yang digagas *fiqh al-bi'ah* ini dibangun atas dasar konsep tauhid, khilafah dan amanah serta prinsip keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan umat, sehingga kerangka etika lingkungan dalam perspektif Islam dapat disusun secara lengkap dan komprehensif.

Pustaka Acuan

Abta, Asyhari, *Fiqih Lingkungan*, Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006.

Abu-Sway, Mustafa, "Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment (Fiqh al-Bi'ah fil-Islam)", dalam <http://>

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), h. 55

- www.homepages.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm.
- Jâbiri, al-, Muḥammad 'Abid, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqafat al-'Arabiyyah*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993.
- Na'im, al-, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj., Yogyakarta: LKIS, 1997.
- Syâthibî, al-, Abû Ishâq, *al-Muwâfaqât*, Bayrût: Dâr al-Ma'rifah, t.t.
- Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains Perspektif Islam tentang Agama & Sains*, terj. Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.
- Febriani, Nur Arfiyah, *Wawasan Alquran tentang Kecerdasan Naturalis sebagai Solusi Harmoni Dunia*, Artikel Aicis ke-13 ataram, 18-21 November 2013, makalah tidak diterbitkan.
- Gardner, Howard, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*, New York: Basic Books, 1999.
- Hallaq, Wael B., *"The Primacy of The Quran in Syatibi Legal Theory"*, Leiden: E-J-Brill, 1991.
- Ibn 'Asyûr, Muḥammad Thâhir, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Bayrût: Muassasah Fuâd, 2004.
- Khallâf, Abdul Wahhâb, *Ilm Ushûl Fiqh*, Mishr: Dârul Qolam, t.t.
- Mujiono, "Teologi Lingkungan", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Man and Nature, The Spiritual Crisis in Modern Man*, London: George Allen & Unwin, 1976.
- _____, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- _____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1980.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Shahzada, Gulap, "Differences Between Self-Perceived Multiple Intelligences of Urban & Rural Schools Students", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol.2, No.2, May 2011.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Tafsir al-Mishbah, Pesan Kesan dan Keserasian Alquran*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Thohari, Ahmad, "Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Mashlahah", dalam *Jurnal Az Zarga*, vol. 5, No. 2, Desember 2015.
- Trimenda, Hikmat, "Islam dan Penyelamatan Lingkungan", <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2007/022007/16/0902.htm>.
- Umar, Nasaruddin, *Islam Fungsional*, Jakarta: Rahmat Semesta Center, 2010.
- Wardani, "Menformulasikan Fikih Al-Bi'ah: Prinsip-Prinsip Dasar Membangun Fiqih Ramah Lingkungan", dalam *Jurnal Al-Mustawa* Vo.1 No. 1/ Februrai, 2009, DPPAI UII.