

# REKONSTRUKSI *UŞÛL FİQH* PERSPEKTIF MAQOSHID SYARI'AH SEBAGAI IKHTIYAR PELESTARIAN LINGKUNGAN

*Syamsul Falah*

Institut Agama Islam Bakti Negara Tegal

e-mail: syamsulfalah@gmail.com

## ABSTRAK

Krisis lingkungan global menjadi persoalan serius. Bumi terancam tidak ada satu bangsa/negara manapun yang luput dari dampak krisis. Kerusakan lingkungan menjadi salah satu isu global yang meresahkan masyarakat dunia. Kerusakan naturalis alam dapat disebabkan oleh dua faktor yaitu akibat peristiwa alam dan akibat ulah manusia. Padahal dalam konteks krisis lingkungan saat ini, fikih Ekologi menjadi sangat urgen. Melalui fikih Ekologi, perlu ditanamkan kepada masyarakat sebuah keyakinan bahwa mencemari sungai, laut, menebang hutan sembarangan dan membunuh hewan terlindungi merupakan dosa besar yang harus ditanggung. Relasi Tuhan-manusia-alam ini selanjutnya akan menjadi basis ontologis-teologis bagi pengembangan paradigma *fiqh al-bî'ah*, dan selanjutnya *fiqh al-bî'ah* dibangun atas dasar hubungan komplementer antara manusia dan alam di mana tidak ada pihak yang saling mendominasi satu atas yang lain. Melalui *maqoshid syari'ah* gagasan dari para ulama' ini diharapkan menjadi dasar ikhtiyar pelestarian lingkungan.

**Kata kunci** : Ekologi, fikih, lingkungan, *maqâsid syari'ah*.

### A. PENDAHULUAN

Persoalan krisis lingkungan global menjadi persoalan serius saat ini. Seluruh bumi terancam, bahkan 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 naturalis alam dapat disebabkan oleh dua faktor yaitu akibat peristiwa alam dan akibat ulah manusia. Masalah ekologi sudah seharusnya

diberikan perhatian yang serius mengingat berbagai kerusakan terhadapnya sudah mencapai tingkat yang begitu mengkhawatirkan. Dari tahun ke tahun kerusakan dan kekerasan terhadap ekologi bukannya menurun, malah semakin meningkat secara drastis. Kebakaran, penebangan hutan, penambangan dan pabrik kimia, pencemaran air, polusi udara, dan masih banyak yang lainnya, mungkin merupakan fenomena yang umum terjadi di Indonesia. Oleh karenanya, perlu ada terobosan baru yang dilahirkan untuk memperbaiki situasi ini sehingga ke depan tidak menghadapi persoalan

lingkungan yang semakin besar (Riset Walhi).

Namun ironisnya, manusia seakan tidak pernah merenung dan mengambil pelajaran (*i'tibâr*), 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 ketidakhormatan manusia terhadap alam pun taidak terhindarkan. Ada tiga faktor fundamental yang menjadi sebab terjadinya fenomena krisis ekologi tersebut.

*Pertama*, pemahaman manusia terhadap alam dan lingkungan adalah keliru. Anggapan bahwa alam beserta isinya diciptakan untuk manusia, dan manusia sebagai pusat penciptaan hampir

didukung oleh berbagai agama di dunia dengan berbagai variannya. Lynn White Jr. (1967: 1203-7) mengemukakan sebuah tesis bahwa akar historis ekologis yang dihadapi manusia sekarang ini sebenarnya dapat ditemukan pada agama-agama monoteistik. Misalnya, antroposentrisme (paham yang menganggap manusia sebagai pusat dan puncak segala ciptaan) yang dalam tradisi Yahudi-Kristen sering dikaitkan dengan perintah Tuhan sebagaimana terdapat dalam Bibel "*untuk memenuhi bumi dan menaklukkannya; menguasai ikan-ikan di lautan, burung-burung di udara, dan segala batang merayap di muka bumi*" (Kitab Kejadian 1: 28) telah dipakai sebagai legitimasi teologis atas pelimpahan wewenang dari Tuhan kepada manusia untuk menundukkan dan mengeksploitasi alam secara semena-mena demi memenuhi kebutuhan hidupnya. Dalam tradisi Yahudi, terdapat pernyataan, "*Kamu yang memberikan kekuasaan kepada manusia terhadap hasil-hasil ciptaan-Mu. Kamu telah meletakkan segala sesuatu di bawah kakinya*" (Kitab Psalm 8: 6). Dalam tradisi Islam, terdapat ayat yang terjemahannya "*Allah telah menundukkan kepada kamu apa yang ada di langit dan di bumi semuanya*" (Q.S Al-Jatsiyah: 13). Tesis White ini kemudian memprovokasi timbulnya wacana tentang

*ecothology* dalam agama-agama besar dunia.

*Kedua*, perilaku negatif manusia yang memiliki kecenderungan untuk mengeksploitasi alam beserta isinya demi kepentingan dirinya dengan menggunakan media sains dan teknologi tanpa mempedulikan hak-hak alam. Filosof Jerman, Nietzsche, menegaskan bahwa dalam diri manusia terdapat kecenderungan dan keinginan untuk berkuasa dan mendominasi (*will to power*), tidak hanya terhadap sesama manusia, tetapi juga terhadap alam. Dalam tradisi Marxis ada penekanan bahwa ekonomi menjadi suprastruktur terhadap segala aktivitas manusia. Paham materialis ini semakin memperbesar pemilahan antara subjek-objek, yang berkuasa dan yang dikuasai, yang disebabkan oleh sains dan teknologi Barat.

*Ketiga*, Permasalahan pemahaman keagamaan yang belum mencapai pada titik pemahaman yang berorientasi pada terciptanya pelestarian alam juga seharusnya menjadi problem yang harus di bicarakan secara serius misalnya dikalangan 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*).

Dalam bidang fikih masih berorientasi pada pola teosentris tampak pada segolongan orang yang memahami fikih hanya sebatas ibadah *mahdhah* seperti salat, *shaum*, zakat, dan haji saja. Akibatnya, fikih yang berhubungan dengan fenomena sosial, problem Ekologi masih terabaikan. Padahal dalam konteks krisis lingkungan saat ini, fikih Ekologi menjadi sangat urgen. Melalui fikih Ekologi, perlu ditanamkan kepada masyarakat sebuah keyakinan bahwa mencemari sungai, laut, menebang hutan sembarangan dan membunuh hewan terlindungi merupakan dosa besar yang harus ditanggung. Berdasarkan hal tersebut, maka penulis merumuskan sebuah paradigma *fiqh ekologi* perspektif maqoshid syari'ah sebagai upaya rekonstruksi fikih pada sisi praksis qouli kepada tawaran praksis manhaji atau metodologi, juga membangun paradigma 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 (al-Fikri, 2005)

## B. HASIL TEMUAN DAN PEMBAHASAN

### 1. Kerangka Filosofis *Fiqh Ekologi* sebagai Ilmu yang Independen

#### a. Kerangka Ontologis Fiqih Ekologi

Secara generik, *fiqh ekologi* dimaknai sebagai hasil ijtihad ulama tentang hukum yang mengatur perilaku *mukallaf* dalam interaksinya dengan lingkungan (Umar, 1998: 278). 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 atau 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 urgensi *fiqh ekologi* 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 (*ḥabl min Allah*) dan manusia dengan manusia dan alam (*ḥabl min an-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 ekologi*, *fiqh al-siyâsah* dan lainnya.

Jika dikaji lebih lanjut, pola interaksi tersebut sesungguhnya terbangun atas dasar konsep *tauḥîd*. Secara harfiah, *tauḥîd* berarti kesatuan (*unity*) yang secara absolut berarti mengesakan Allah dan sekaligus membedakannya dari makhluk. Akan tetapi *tauḥîd* juga dapat diartikan secara luas sebagai kesatuan (*unitas*) seluruh ciptaan-baik manusia maupun alam-dalam relasi-relasi kehidupan. Dengan kata lain, *tauḥîd* mengandung pengertian tentang kesatuan antara Tuhan, manusia dan alam (Madjid, 1998: 276).

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 (Rahman, 1980: 2-3).

Demikian hubungan integratif antara *Tuhan-manusia-alam* dalam pandangan Islam. Hubungan integratif ini selanjutnya akan menjadi basis ontologis permusan paradigma *fiqh al-bî'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

#### b. Konstruksi Epistemologi Fikih Ekologi

Relasi *Tuhan-manusia-alam* ini selanjutnya akan menjadi basis *ontologis-teologis* bagi pengembangan paradigma *fiqh al-bî'ah*, dan selanjutnya *fiqh al-bî'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-bî'ah* berikut ini bersumber hukum (*maşâdir 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-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 (An-Na'im, 1997: 39).

Di samping empat sumber hukum primer tersebut, terdapat sumber-sumber hukum lain yang bersifat sekunder, antara lain; upaya berpindahnya seorang mujtahid dari tuntutan *qiyâs jalî* (nyata) kepada *qiyâs khafî* (tersembunyi) atau dari *hukum kulli* (umum) ke hukum pengecualian karena ada dalil atau

indikator yang menunjukkan perpindahan ini (Khallaf, 1978: 80-82). Kedua, *maṣlahah mursalah* (kesejahteraan umum) merupakan *maṣlahah* yang tidak disyari'atkan oleh *asy-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 (Khallaf, 1978: 84). Menurut Ahmed An-Na'im (1997: 51), konsep *mashlahah* ini sangat mirip dengan ide tentang "kebijakan umum" (*public policy*) atau "kebijakan hukum" (*the policy of the law*) dalam tradisi Barat.

## 2. Rekonstruksi *Uṣûl Fiqh*: Studi Atas *Maqâṣid syarîah*

*Maqâṣid syarîah* bukanlah kajian baru dalam tradisi keilmuan Islam. Kajian ini sudah diperkenalkan ulama klasik sedari dulu. Menurut Jasser Audah (2011: 37-50) di antara ulama yang turut berjasa memperkenalkan kajian ini ialah: Hakim al-Tirmidzi (w. 296 H), Abu Zaid al-Bulkhi (w. 322 H) as-Ṣashi (w. 365 H), Ibn Babawaih al-Qummi (w. 381), al-Amiri (w. 381 H), al-Juwaini (478 H), al-Ghazali (w. 505 H), Izzuddin bin Abd al-Salam (w. 660 H), al-Qarafi (w. 684 H), Ibn al-Qayyim (w. 748 H), dan *asy-Syatibi* (w. 790 H).

Pada zaman mereka, kecuali *asy-Syatibi*, *maqâṣid syarîah* belum berkembang secara sempurna dan sistematis. Meskipun disinggung dalam beberapa literatur *uṣûl fiqh* dan fikih klasik, namun tidak dijelaskan fungsi dan urgensinya dalam prosedur instinbat hukum. Seakan-akan *maqâṣid syarîah* hanya sebatas pelengkap kajian *uṣûl fiqh*. Seperti yang terdapat dalam *al-Burhân* karya al-Juwaini, dan *al-Mustasfa* karya *al-Ghazali*. Terlebih lagi, pembahasannya selalu diletakkan di bagian akhir kitab *uṣûl fiqh*. Sehingga, pembaca sudah letih dahulu sebelum sampai pada bagian akhir (Asyur, 2006: 4).

Meminjam kritikan Abdullah Darraz, Satria Efendi (2005: xii) menyatakan bahwa aspek *uṣûl fiqh* yang kelihatannya terabaikan beberapa abad lamanya dalam penyusunan *uṣûl fiqh* adalah aspek *maqâṣid syarîah*. Dalam kebanyakan *uṣûl fiqh* klasik, kajian *maqâṣid syarîah* pada umumnya hanya disinggung ketika membahas dan untuk kepentingan qiyas semata. Padahal, secara teoritis, setiap rumusan *uṣûl fiqh* pada dasarnya mempertimbangkan aspek *maqâṣid syarîah*.

Sebenarnya ada beberapa buku yang mengkaji *maqâṣid* secara detail, bahkan pembahasannya dikhususkan dalam satu buku. Sebut saja kitab *al-Ṣalah wa*

*Maqâşiduha* karya Hakim al-Tirmidzi, *al-Ibânah 'an 'ilal al-Diyânah* karya Abu Zaid al-Bulkhi, *'ilal al-Syarî'ah* karya Ibn Babawaih, *al-I'lâm bi Manaqib al-Islâm* karya al-Amiri. Hanya saja karya-karya ini berkutat pada pembahasan hikmah syari'at dan rahasia dibalik hukum Islam. Akibatnya, *maqâşid syarî'ah* hanya sekedar meligitimasi hukum-hukum yang sudah ada. Tidak diajarkan bagaimana memproduksi hukum baru atau kasus-kasus baru yang tidak ditemukan argumentasinya dalam Al-Qur'an dan hadis. Dilihat dari beberapa karya di atas, ada kesan terputusnya *uşûl fiqh* dari kajian *maqâşid syarî'ah* yang sebenarnya kajian inti dari *uşûl fiqh*. Apabila keterputusan ini dibiarkan begitu lama, dikhawatirkan hukum yang diproduksi melalui *uşûl fiqh* bisa jadi akan bertentangan dengan tujuan syari'at itu sendiri. Menurut Imam Mawardi (2010: 186-187), ada dua alasan mengapa *maqâşid syarî'ah* tidak menjadi metode dalam produksi hukum (*istinbât al-hukm*) seperti *uşûl fiqh*: pertama, perdebatan teologis yang terjadi dikalangan ulama merupakan faktor utama penghambat lajunya kajian *maqâşid syarî'ah*. Dominasi madzhab teologi membuat peranan akal terbatas dalam memahami *maqâşid syarî'ah*; kedua, kajian *maqâşid syarî'ah* dimasukkan dalam ranah filsafat, bukan

dalam kajian *uşûl fiqh*. Hal ini berarti meletakkannya dalam wilayah yang kebolehnya diperdebatkan, yang pada akhirnya menghalanginya untuk menjadi bagian dari wilayah hukum Islam yang membutuhkan kepastian dan keyakinan.

Kondisi ini bertambah parah pada abad ke 5, tepatnya pasca al-Ghazali. Para ulama terjebak pada penulisan karya yang bersifat tautologis. Karya-karya yang berkembang pada waktu itu, hanya berkutat pada syarah, komentar, maupun ringkasan terhadap kitab yang sudah ada. Akibatnya, pembahasan *maqâşid syarî'ah* hampir saja hilang dalam *uşûl fiqh*. Abd al-Majid al-Shagir (1994: 482) menyebutkan, telah terjadi kedalaman krisis pengetahuan (epistemologi) fikih dan *uşûl fiqh* yang diikuti pengetahuan keislaman secara umum. Krisis ini terjadi karena hilangnya nilai-nilai *maqâşid* yang menjadi sprit atau ruh dalam setiap kajian Islam (Ahmad al-Raisuni, 2010:14). Baru akhir abad kedelapan kajian *maqâşid syarî'ah* mulai dibangkitkan lagi oleh asy-Syatibi. Pemikiran dan gagasannya tentang *maqâşid asy-syarî'ah* tertuang dalam karya monumentalnya *al-Muwâfaqât fi Uşûl al-Syarî'ah*, khususnya jilid kedua. Di tangan asy-Syatibi *maqâşid syarî'ah* menjadi disiplin ilmu yang utuh dan sistematis. Oleh karenanya ia berhak dikukuhkan sebagai *muassis 'ulûm*

*maqâsid asy-syarîah* (pendiri ilmu *maqâsid syarîah*) atau meminjam bahasa Thahir al-Misâwi *al-Mu'allim al-Awwal* (guru pertama). Kehadiran *al-Muwâfaqât* pun menambah corak atau gaya baru dalam penulisan *uṣûl fiqh* yang tidak pernah ada sebelum asy-Syatibi. Sebelumnya hanya dikenal dua model penulisan kitab, *ṭarîqah al-mutakallimîn* dan *ṭarîqah al-fuqahâ`*, dan untuk *al-Muwâfaqât* lebih tepat disebut *ṭarîqah al-maqâsidiyîn*. Dalam konteks Indonesia, Satria Efendi termasuk sosok yang paling getol menulis *uṣûl fiqh* dengan format seperti ini, *ṭarîqah al-maqâsidiyîn* (Satria Efendi, 2005:70).

Pasca wafat asy-Syatibi belum ada karya yang utuh tentang *maqâsid asy-syarî'ah*. Kondisi penulisan kitab kala itu hampir sama dengan masa sebelum asy-Syatibi, sekedar menjelaskan, komentar, ataupun meringkas (Hasbi, 2009: 35). Adalah Ibnu Asyur (w. 1325 H) tokoh kedua pasca asy-Syatibi yang mencoba untuk melanjutkan gagasan besarnya, meskipun rentang waktu antara keduanya sangatlah jauh. Ibnu Asyur melakukan lompatan jauh dan terbilang berhasil mengukuhkan *maqâsid syarîah* sebagai disiplin ilmu yang mandiri (*ilmu mustaqil*). Gagasan besarnya itu termaktub dalam karya monumentalnya *Maqâsid syarîah al-Islamiyah*. Ketika berbicara *maqâsid syarîah* Ibnu Asyur

melepaskan diri dari bayang-bayang asy-Syatibi, banyak hal-hal baru yang tidak diungkap asy-Syatibi, dibicarakan Ibnu Asyur secara detail. Walaupun beliau mengaku hanya melanjutkan apa yang sudah digagas asy-Syatibi dulu, hal itu bukan berarti menghilangkan sikap kritisnya terhadap asy-Syatibi.

Ibnu Asyur sepakat dengan asy-Syatibi dalam hal *maqâsid syarîah* harus dibangun berdasarkan argumentasi atau dalil-dalil yang *qaṭ'î*. Akan tetapi, menurutnya asy-Syatibi gagal dalam tataran praktis untuk mengelaborasi gagasan besarnya ini. Perbedaan mendasar antara asy-Syatibi dengan Ibnu Asyur terletak pada posisi *maqâsid syarîah* dalam sistem keilmuan Islam, apakah *maqâsid* ilmu yang berdiri sendiri atau masih menjadi bagian dari *uṣûl fiqh*. Asy-Syatibi secara tersirat memposisikan *maqâsid syarîah* masih menjadi bagian dari *uṣûl fiqh*. Sebab *maqâsid syarîah* merupakan inti (ruh) dari *uṣûl fiqh* itu sendiri. Oleh karenanya, asy-Syatibi menyatukan kajian *uṣûl fiqh* dan *maqâsid syarîah* dalam kitabnya *al-Muwâfaqat*. Sebaliknya, Ibnu Asyur mengambil jarak dengan *uṣûl fiqh*. Dengan terang-terangan beliau menyatakan untuk meninggalkan *uṣûl fiqh* dan beralih kepada ilmu baru yang dinamai ilmu *maqâsid syarîah*.

Ada beberapa faktor yang membuat Ibnu Asyur enggan untuk memasukkan *maqâsid syarîah* ke dalam *uṣûl fiqh*: Pertama, *uṣûl fiqh* tidak berlandaskan argumentasi yang bersifat *qaṭ'î* atau mendekati *qaṭ'î*. Kebanyakan argumentasi yang dilontarkan ahli *uṣûl* hanya bersifat *ẓannî*. Akibatnya, timbul perpecahan dan pertentangan pendapat di antara ulama dalam menyelesaikan masalah-masalah kasuistik (fikih). Seyogyanya metodologi hukum Islam, dalam hal ini *uṣûl fiqh*, harus berdasarkan dalil yang *qaṭ'î*, yang bisa diterima oleh semua ulama. Bisa dimengerti apabila fikih sarat dengan perbedaan dan perdebatan ulama, sebab masing-masing tidak berangkat dari metodologi yang sama atau *qath'î*. Bahkan, *uṣûl fiqh* digunakan untuk memperteguh pendapat masing-masing madzhab, yang pada akhirnya memperkeruh suasana dan memperlebar jurang pemisah. Ibnu Asyur membayangkan, andaikan ilmu-ilmu positivistik bisa berangkat dari argumentasi rasional, *qaṭ'î*, dan tidak terbantahkan, seharusnya ilmu-ilmu syari'at juga harus demikian dan sebuah keniscayaan (Asyur, 2006: 3).

Selain menjelaskan kelemahan *uṣûl fiqh* sebagai metodologi hukum Islam, Ibnu Asyur juga merekonstruksi kajian *Maqâsid syarîah* yang sudah dikenal pada abad sebelumnya. Dia sangat

berjasa dalam mengaktifkan kembali kajian *maqâsid* yang sudah lama pasif dan diabaikan. Thahir al-Misawi menyebutnya *mu'llim al-tsâni* (guru kedua) dalam hal ini. Sebagai ulama yang hidup di abad modern, Ibnu Asyur memperbaharui konsep-konsep mapan yang sudah ada sebelumnya. Misalnya, konsep *kulliyyât al-khams* (*lima prinsip universal syari'at*): *hifẓ ad-dîn* (menjaga agama), *hifẓ al-'aql* (menjagaka akal), *hifẓ al-mâl* (menjaga harta), *hifẓ, an-nafs* (memelihara diri), dan *hifẓ an-nasb* (menjaga keturunan). Pembaharuan ini bertujuan agar Islam relevan dengan nilai-nilai modern.

Gagasan pembaharuan ini mendapat respon positif dari ulama setelahnya. Yusuf al-Qardhawi menuturkan bahwa konsep *kulliyyât al-khams* yang dirumuskan ulama klasik tidak *qaṭ'î* atau rumusan final yang tidak boleh untuk direkonstruksi. Menurutnya, ulama sekarang harus menyesuaikan nilai-nilai universal itu dengan tatanan dunia modern hari ini. Beliau mengadopsi konsep-konsep, seperti demokrasi dan issue-isue lingkungan hidup, menjadi bagian dari *maqâsid syarîah* yang harus dijalani. Selain itu, al-Qardhawi juga memberikan tafsiran baru sekaligus kritik terhadap ulama klasik. misalnya, ulama mengkategorikan akhlak sebagai *maqâsid tahsîniyah*, padahal untuk zaman sekarang

di mana merosotnya akhlak umat Islam, seharusnya akhlak ditempatkan pada posisi *dharuriyah* (Audah, 2011 : 50).

Jamal al-Banna (2008: 91) dengan nada kritis menggugat konsep *maqâsid* yang dirumuskan ulama klasik. Menurutnya *maqâsid* yang dirumuskan ulama terdahulu, khususnya asy-Syatibi tidak didahului dengan pengkajian yang objektif. Apabila kita kaji satu per satu lima hal yang dianggap titik universal syari`at, terkesan diambil sembarangan dan hanya merujuk pada beberapa teks, baik yang sifatnya perintah atau larangan. Jasser Audah (2011: 17) memetakan kajian *maqâsid* yang selama ini berkembang, baik dari zaman klasik maupun modern. Setidaknya ada tiga kecendrungan ulama dalam mengkaji *maqâsid* ditinjau dari periode masanya: 1) periode klasik lebih fokus kepada kajian *maqâsid al-dharûriyah, al-tahsiniyah, dan al-hâjiyah*, hampir kebanyakan kitab klasik membahas pembahasan ini; 2) periode kedua, kajian *maqâsid* lebih banyak diarahkan pada pencarian hikmah dan tujuan dari suatu hukum; 3) periode kontemporer, pengkaji *maqâsid* lebih banyak mencurahkan perhatiannya untuk mengkontekstualkan *maqâsid* dengan modernitas, ini tampak dalam tulisan-tulisannya, muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qardawi, dan lain-lain (Audah, 2011:17).

Berdasarkan pemetaan ini Jaser Audah (2011: 28) menyimpulkan bahwa baik zaman klasik ataupun modern tidak ada satu-satunya ulama yang bisa memastikan bahwa mana yang menjadi tujuan dari Allah. Semuanya adalah hasil ijtihad dan dialektika mereka dengan zamannya masing-masing. Dalam hal ini, Ibnu Asyur juga termasuk ulama yang berusaha untuk mendialogkan kajian-kajian keislaman dengan masanya. Oleh karena itu, Ibnu Asyur mangkategorikan keadilan, egeliter, kebebasan sebagai *maqâsid syari`ah*. Khusus untuk konsep kebebasan, beliau secara tegas mengungkapkan bahwa konsep ini terpengaruh dari gagasan kebebasan yang diusung revolusi Perancis. Ibnu Asyur dengan semangat pembaharuannya mencoba untuk mengadakan pembaharuan dari berbagai lini, baik pendidikan seperti gagasannya dalam *Alaisa aš-Šubh bi Qarîb*, rekayasa sosial dalam bukunya *Uşûl an-Nizâm al-Ijtimâ'i*, dan *maqâsid syari`ah* dalam karyanya *Maqâsid syari`ah al-Islâmiyah*.

Dalam kitab *I'lâm al-Muwaqqi'în*, Ibn Qayyim al-Jauziyyah (1977: 2/14) menyebutkan bahwa “Sesungguhnya fondasi dan dasar syariat Islam adalah hikmah dan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun di akhirat. Syariat Islam itu adalah keadilan, kasih sayang,

hikmah dan kemaslahatan. Segala sesuatu yang keluar dari prinsip keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah, menuju kepada kezaliman, perusakan, dan kesia-siaan, bukanlah syariat, meskipun ia dipahami dengan cara takwil". Karena syariat Islam berpijak pada prinsip universal ini, berbagai tujuan di balik pensyariaan hukum adalah "menarik kemaslahatan dan menolak kemudaratan". Prinsip ini kemudian dikelompokkan ke dalam tiga bagian: *darûriyyah*, *hâjiyyah* dan *tahsîniyyah*. Yang dianggap pertama kali merumuskan konsep ini adalah Al-Juwaini dalam kitab *Al-Burhân fî Usûl al-Fiqh* (1997: 79-80). Kemudian, konsep ini dielaborasi oleh Al-Ghazali dalam *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uşûl*. Ulama berikutnya yang memperluas konsep ini dan mengulas dengan begitu cemerlang adalah sy-Syatibi dalam *Al-Muwâfaqât fî Usûl al-Sharî'ah* khususnya dalam juz ke-2.

Menurut rumusan al-Ghazali dan Asy-Syatibi dengan urutan yang tidak sama, *maşlahah darûriyyah* ini dibagi ke dalam lima prinsip: (1) *hifz al-dîn* (pemeliharaan terhadap agama); (2) *hifz an-nafs* (pemeliharaan terhadap jiwa); (3) *hifz al-'aql* (pemeliharaan terhadap akal); (4) *hifz al-mâl* (pemeliharaan terhadap harta); dan (5) *hifz an-nasl* atau *hifz al-'arad* (pemeliharaan keturunan dan

kehormatan). Dalam perkembangannya, mengingat permasalahan yang dihadapi umat Islam begitu kompleks, pembatasan hanya terhadap lima prinsip pokok ini menjadi dipertanyakan. Atiyyah (1997: 79-80) menguraikannya dengan singkat upaya penambahan tersebut dalam bukunya *Nahwa Taf'îl Maqâsid asy-Sharî'ah*. Namun demikian, di antara penambahan yang mungkin kontroversial yang berkembang dalam wacana global ini adalah *hifz al-bi'ah* (pemeliharaan terhadap lingkungan). Pemeliharaan terhadap isu ekologi dan lingkungan ini mendapatkan pijakan yang kuat dari Alquran, selain fakta juga menunjukkan bahwa berbagai kerusakan terhadap alam menuntut dengan cepat perhatian yang sangat serius dari teks-teks keagamaan.

Dengan demikian jelaslah, bahwa kunci utama dalam wawasan lingkungan hidup adalah ihsan yang menyangkut hubungan dengan Allah (tauhid), hubungan sesama atau khilafah dan amanah, serta hubungan dengan lingkungan keseluruhan dalam wujud halal-haram. Melalui konsep *Tauhid*, penegasan atas keesaan Allah, dan seluruh krisis ekologis dikendalikan di bawah kontrol moral. Alam dan etika berpadu. Kesatuan, tujuan, maksud, dan tindakan pun bisa diupayakan. Lingkungan Islam itu dikendalikan oleh konsep *halal* (apa yang bermanfaat) dan

*haram* (apa yang membahayakan). Haram mencakup segala sesuatu yang merusak bagi individu, masyarakat, dan lingkungan. Tindakan yang menguntungkan bagi individu, tetapi mengandung juga bahaya bagi masyarakat atau lingkungan, merupakan perbuatan yang dibenci dan tidak dibenarkan oleh agama. Pemeliharaan dan pelestarian lingkungan alam, karenanya sangat menonjol dalam skema ajaran Islam. Apabila tolok ukur konseptual lainnya seperti keadilan, *i'tidal* (keseimbangan dan keselarasan), *istihsan* (menggambil sesuatu yang lebih baik) dan *istishlah* (kemaslahatan umum) ditambahkan, maka kita punya ramuan konseptual yang benar untuk mengembangkan kerangka kerja yang paling rumit untuk etika lingkungan yang kontemporer.

Setiap amanat semestinya harus dijaga, Setiap titipan tentunya harus disampaikan, akan tetapi manusia telah merusak dirinya dengan kemaksiatan setelah Allah menancapkan tonggak syari'at melalui panji-panji Rasul-Nya. Manusia merusak bumi dan segala isinya setelah sekian banyak nikmat telah Allah berikan. Kerusakan moralitas agama menjadi awal mula sebelum kemudian ambisi duniawi menjadi penentu rusaknya tatanan lingkungan di atas muka bumi ini.

### **3. Manusia sebagai Pemelihara Kelestarian Lingkungan (Negara dan Ulama)**

#### **a. Negara dan Tanggung Jawab Pemeliharaan**

Peran *khalifah* sesungguhnya ada pada peran negara yang memiliki tanggung jawab konstitusional dan yuridisial sehingga membuat peraturan perundang-undangan merupakan suatu kewajiban. Tujuan hukum pada dasarnya ialah dalam upaya menegakan kemaslahatan dan menolak kerusakan. Maka metode *maslahah mursalah* merupakan metode yang dapat digunakan dalam menentukan ketentuan hukum lingkungan. Hukum lingkungan yang sekarang belum menggigit pada persoalan mendasar, yaitu sisi *aqo'idi* (teologis) hukum lingkungan belum ada istilah dosa pada pelaku ilegal logging dan hanya berkaitan dengan kejahatan ekosistem atau kejahatan *eko cime*, para pelanggar undang-undang lebih jahat dari pada pembunuh manusia karena akan menimbulkan kekacauan luar biasa ketika manusia kekurangan minum, makan, udara dan segala sesuatu yang memerlukan air dan udara. Dengan rusaknya ekosistem bukan hanya manusia dan peradabannya yang mati tetapi juga rusaknya kehidupan dan alam sekaligus. Kerusakan lingkungan bukan hanya pembalakan liar di hutan tapi juga housingpun ikut

memperparanya. Bukankah rusaknya gunung dan bukit juga karena disebabkan oleh pembangunan villa, hotel dan rumah-rumah mewah.

Kebijakan Negara memelihara lingkungan, bukan hanya secara tegas dikatakan dalam Al-Qur`an dan al-hadist tetapi banyak ayat dan sabda nabi yang melarang merusak lingkungan itu, bahkan khalifah pertama abu bakar pernah mengeluarkan sepuluh larangan kepada para pasukan sebagai berikut : “jangan membunuh bayi, jangan membunuh perempuan, jangan membunuh orang yang telah lanjut usia, jangan menebang pepohonan yang telah berbuah, jangan membakar gedung(bangunan) jangan menyembelih hewan ternak kecuali untuk dimakan, jangan menghancurkan pohon kurma, jangan membakar hewan kurama, jangan berkhianat dan jangan takut (Qardhawi, 2002: 230). Dengan adanya berbagai macam peraturan perundang-undangan tentang pengelolaan lingkungan hidup dan tata ruang nasional yang meliputi antara lain, pro kasih program langit biru, limbah bahan berbahaya dan beracun, kepariwisataan, pengaturan perindustrian, rumah sakit pelajaran sungai dan rawa, hutan perlindungan hutan, perlindungan tanaman, pengelolaan tata ruang nasioal,

pemanfaatan benda cagar ruang budaya, kebijakan perumahan akan menghalangi secara konstitusi segala bentuk pengrusakan dan penyalahgunaan lingkungan. Demikian pula dengan adanya peraturan perlindungan terhadap hewan langka.

#### b. Peran Ulama dalam *Ikhtiyâr* Pelestarian Lingkungan

Peran ulama dan para da'i akan memberikan kontribusi yang amat signifikan bila mereka lebih gencar lagi mengumandangkan pentingnya memelihara ekosistem, memelihara hutan, sungai air, laut, danau dan kolam, dan air tanah yang selama ini masih tersembunyi, namun tampak bahwa air manusia tidak akan bisa melaksanakan solat dengan tenang, walaupun secara syar'i hukumnya sah dengan tayamum, bersuci yang nyaman adalah harus dengan menggunakan air. Maka memelihara lingkungan bukan wajib secara konstitusi saja, tetapi secara syar'i. Maka ulama dan para da'i harus mampu mendorong terwujudnya masyarakat yang amanah, tuma'ninah, genah, betah dan merenah. Tanggung jawab moral ulama dan da'i amat ditunggu tunggu dalam memelihara lingkungan ini. Oleh karena itu peran para da'i dalam khutbah dan ceramahnya agar menyinggung masalah lingkungan itu. Para da'i dapat menggunakan ayat-

ayat al-qur'an dan al-hadist, bahkan kaedah-keadah ushuliyah dan fihiyyah sebagai landasan metodologis untuk menganalisis ayat atau hadist tersebut sampai pada kesimpulan bahwa memelihara lingkungan, air, udara dan sumber-sumbernya adalah wajib.

Para ulama dan da'i dapat mengelaborasi istilah sadaqah, misalnya amal luasa cakupannya termasuk sadaqah dengan air, sebagaimana nomenklatur wakaf yang disediakan untuk memelihara dan menyimpan air, sampah dengan sedekah sampah, karena itu wakaf kedepan bukan hanya untuk membangun sekolah, masjid dan lain-lain tetapi juga wakaf hutan untuk menyimpan air. Para ulama seyogyanya menyatakan secara eksplisit bahwa memelihara air itu ibadah yang paling utama, menjaga kesegaran dan kesehatan udara juga termasuk perbuatan yang mendapat pahala sebagaimana sadaqah yang paling dikagumi oleh Rasulullah adalah menjaga kelestarian alam dengan

menjaga eksistensi air, udara dan tanah (Qardhawi, 2002:230).

### C. SIMPULAN

Relasi Tuhan-manusia-alam menjadi basis ontologis-teologis bagi pengembangan paradigma fiqh al-bî'ah. Basis ontologis-teologis ini kemudian dijadikan sebagai dasar pengembangan epistemologis-metodologis paradigma fiqh ekologi seperti Sumber Hukum (*Mashâdir al-Ahkâm*) dalam Islam. Berdasarkan pemetaan Semuanya adalah hasil ijtihad dan dialektika mereka dengan zamannya masing-masing. Kepedulian terhadap lingkungan harus dimulai dari tataran yang paling kecil, Perlu adanya partisipasi yang tulus dari segenap masyarakat dan *political will* dari Pemerintah Daerah, pewujudan lahan konservasi (*himâ*) dan pengembangan tanah-tanah tidak produktif (*ihyâ' al-mawât*) tidak akan dapat terwujud. []

\*\*\*

### DAFTAR PUSTAKA

- Asyur, Ibnu. 2006. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Salam.
- Al-banna, Jamal. 2008. *Manifesto Fiqih Baru 3: Memahami Paradigma Fiqih Moderat*. Jakarta: Erlangga
- Al-Raisuni, Ahmad. 2010. *Madkhal Maqâshid syarî'ah*. Kairo: Dar al-Salâm.
- Al-Şaghir, Abd al-Majîd. 1994. *al-Fikr al-Ushûli wa Isykalîyâh al-Sulthah*

- al-Ilmiyah fî al-Islâm*. Beirut: al-Muassah al-Jami`ah.
- Audah, Jasser. 2011. *Maqâshid syarîah: dalîl lil Mubtadi`*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Efendi, Satria. 2005. *Uşûl Fiqh*. Jakarta: Kencana.
- Hasbi, Rusli. 2009. *al-Madkhal ila Dirasah Uşûl fiqh*. Jakarta: Dirasat Islamiyah Press,
- Kaban, M.S. 1997. *Islam Dan Konservasi Alam*. Kementrian Kehutan.
- Khallâf, Abd al-Wahhâb. 1978. *Ushûl al-fiqh*. Cet. 15. Kuwait: Dâr al-Qalam.
- Madjid, Nurcholish. 1998. *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Mawardi, Imam. 2010. *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqâshid al-Syarî'ah dari konsep ke pendekatan*. Yogyakarta: Lkis.
- Muchsin al-Fikri, *Fikih Lingkungan dan Kearifan Lokal*. [http://www.pikiranrakyat.com/cetak/2005/0305/04/renungan\\_jumat.htm](http://www.pikiranrakyat.com/cetak/2005/0305/04/renungan_jumat.htm).
- Qardhawi, Yusuf. 2004. *Fiqh Bîah Fi Syariat Al Islam*. Beirut: al-Muassah al-Jami`ah.
- Rusli. 2008. *Fikih Ekologi Dan Kearifan Tradisional: Tinjauan Terhadap Konsep Ihyâ Al-Mawât Dan Hiimâ*. Jurnal Hunafa. Vol. 5. No. 3. Desember. STAIN Datokarama Palu.
- Umar, Nasaruddin. 1998. *Islam Fungsional*. Bandung: Mizan.

