

## **Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep *Masalahah***

**Ahmad Thohari**

Jurusan Muamalat Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga  
email: ahmadthohari@ymail.com

### **Abstrak**

*Tulisan ini didasari oleh fenomena krisis lingkungan yang berpotensi menimbulkan bencana alam yang dapat mengancam kehidupan manusia. Ada beberapa faktor penyebab lahirnya krisis ini. Salah satu faktor utama adalah permasalahan pemahaman keagamaan. Di kalangan umat Islam masih berkembang sebuah pemahaman bahwa fikih hanya berurusan dengan persoalan hubungan manusia dengan manusia (anthroposentrisme). Akibatnya, fikih yang berhubungan dengan fenomena sosial, seperti lingkungan masih terabaikan. Padahal dalam konteks krisis ekologis saat ini, fikih lingkungan menjadi sangat urgen. Dengan fikih lingkungan, dunia Islam diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam membangun dunia dan peradaban manusia yang harmonis dengan alam. Dalam filsafat ilmu, fikih lingkungan dapat dijelaskan melalui aspek epistemologis. Secara epistemologis, fikih lingkungan dibangun atas dasar konsep mashlahah. Konsep ini pada mulanya dijadikan dasar oleh al-Syatibi untuk merumuskan konsep maqashid al-syari'ah yang akan menjadi landasan dalam penetapan hukum Islam. Menurut al-Syatibi, hakikat atau tujuan awal pemberlakuan syari'ah adalah mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok: agama (ad-din), jiwa (al-nafs), keluarga (al-nasl), akal (al-aql), dan harta (al-mal) yang sering disebut sebagai al-kulliyat al-khamsah. Fazlur Rahman lalu meringkasnya ke dalam konsep monoteisme dan keadilan sosial. Meskipun al-Syatibi dan Rahman sama-sama tidak menyinggung hifdz al-'alam (memelihara lingkungan) sebagai bagian dari maqashid al-syari'ah, namun terdapat beberapa penjelasan al-Qur'an maupun hadist yang menerangkan urgensi pemeliharaan lingkungan/alam. Karena itu, hifdz al-'alam dapat dijadikan sebagai mediator utama bagi terlaksananya al-kulliyat al-khamsah tersebut.*

**Kata kunci:** *epistemologi*, fikih lingkungan, masalah, maqashid al-syari'ah.

### **A. Pendahuluan**

Dewasa ini permasalahan lingkungan hidup bukan lagi menjadi permasalahan individu atau satu-dua negara saja, namun telah menjadi tanggung jawab bersama seluruh umat manusia di dunia. Kerusakan lingkungan akibat ulah tangan manusia Indonesia dapat dikatakan hampir mencapai titik kulminasi tertinggi. Sederet bencana lingkungan yang terjadi di hampir seluruh titik episentrum dunia, tidak terkecuali di Indonesia, menjadi bukti yang tidak terbantahkan bahwa antara manusia Indonesia dan alam sudah semakin bersahabat.

Indonesia sebagai salah satu jantung dunia dan paru-paru dunia, kerap diharapkan untuk menjadi pelopor dan motor penggerak terciptanya kelestarian dan keberlangsungan lingkungan hidup. Untuk itu, mutlak diperlukan adanya peningkatan budaya sadar lingkungan di setiap sendi kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Dengan demikian, seluruh tindakan dan kebijakan yang ditempuh akan senantiasa memperhatikan segala aspek yang terkait dengan lingkungan hidup.

Dalam bukunya yang berjudul, *An Inconvenieth Truth: The Crisis of Global Warming*<sup>1</sup> al-Gore<sup>2</sup> mengingatkan umat manusia akan bahaya pemanasan global (*global warming*). Dalam bukunya yang ditulis sebelumnya, al-Gore mengemukakan: “*the disharmonisasi in our relationship to the earth, wich stems in part from our addiction to a pattern of cunsuming ever-large quantities of the resources of the earth, is now manifest in succesive crises.*”

Oleh karena itu, penting sekali adanya kesadaran semua pihak, mulai dari kalangan pejabat, korporasi, dan semua elemen tokoh masyarakat untuk dapat berperan aktif dalam upaya pelestarian lingkungan hidup. Di sinilah letak urgennya fikih

---

<sup>1</sup> Al-Gore : *The Planetary Emergency Global Warming And What We Can Do About It*, (New York: Times, 2006).

<sup>2</sup> Al-Gore adalah mantan wakil presiden yang mengkampanyekan bahwa Negara-negara industri harus bertanggung jawab atas terjadinya *global warming* (pemanasan global)

lingkungan. Oleh karena itu, agama Islam menjadi lebih pro-lingkungan hidup.

Sebagaimana diketahui, bahwa syari'at pada prinsipnya mengacu kepada kemaslahatan manusia. Tujuan utama syari'at Islam (*maqashid al-syari'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-alamin. Al-Syatibi dalam *al-Muwafaqat*-nya menegaskan; "telah di ketahui bahwa diundangkannya syari'at Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan makhluk secara mutlak."<sup>3</sup> Dalam ungkapan yang lain, Yusuf Al-Qaradhawi menyatakan: "di mana ada kemaslahatan, di sanalah terdapat hukum Allah."<sup>4</sup>

Senada dengan al-Syatibi dan al-Qaradhawi, Masdar Farid Mas'udi juga menempatkan kemaslahatan dan keadilan sebagai landasan syari'at, baik landasan filosofis 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*). Hal ini senada dengan pendapat C.A. Van Peursen bahwa filsafat harus membahas masalah-masalah aktual, faktual kontekstual bukan hanya yang abstrak tekstual<sup>5</sup>. Hal ini penting dalam rangka mengikuti perkembangan zaman, agar filsafat senantiasa mampu memberikan kontribusi bagi umat manusia. Sebagai induk dari segala disiplin ilmu, peran filsafat dibutuhkan dalam rangka menjembatani berbagai cabang ilmu yang membahas satu objek yang sama, sebagaimana dalam masalah lingkungan.

---

<sup>3</sup> Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Ahkam*, juz 2 (Beirut; Dar al-fikr, t.t.)

<sup>4</sup> Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir* (Beirut; Al-Maktab Al-Islami, 1998), hlm. 68.

<sup>5</sup> C.A. Van Peursen., *Berfilsafat Dari Kontes.*, (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm. 22.

## B. Basis Teori

Konsep fikih lingkungan adalah bagian integral dari konsep fikih secara umum. Secara bahasa, fikih diartikan sebagai kesepahaman terhadap sesuatu. Al-qur'an beberapa kali menyebut kata turunan (*musytaq*) dari *fiqh*, antara lain dalam Q.S. at-Tawbah (9) : 22. Dalam ayat ini, Allah menyeru "hendaklah dari tiap-tiap golongan mereka ada serombongan orang yang pergi untuk memahami (mempelajari) agama agar mereka memeberikan peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjadi dirinya."

Sebagai kerja ilmiah (*ijtihad*), fikih harus menggunakan metode berpikir yang dapat menghasilkan kebenaran. Meski pada umumnya, kerja deduksi (*istinbath*) menjadi tradisi dalam fikih (setidaknya yang terwujud dalam kitab-kitab fikih pesantren), tetapi kerja induksi (*istiqra'*) melalui konsep masalah, juga telah diakui sejak perkembangan awal fikih islam. Malik, sebagaimana dijelaskan Abu Zahrah, adalah salah satu generasi *tabi'in* yang menegaskan bahwa masalah berada di balik hukum-hukum Allah, baik yang terurai dalam Al-qur'an maupun yang ada di dalam al-hadis. Dengan demikian, kemaslahatan itulah yang menjadi inti dan oleh karenanya dapat digeneasilir untuk menentukan hukum hal-hal yang tidak terdapat ketentuan nassnya.<sup>6</sup>

Adapun term *fiqh lingkungan (fiqh al-bi'ah)*, secara etimologis terdiri dari dua kata yang tersusun secara *idafah* yang termasuk kategori *bayaniyyah* (kata kedua/*mudaf ilaih* sebagai keterangan dari kata pertama/*mudaf*).<sup>7</sup> Dengan demikian, kata lingkungan merupakan penjelasan fikih dan sekaligus sebagai tujuan dari kajian fikih tersebut. Secara *istilahi*, fikih lingkungan dapat diartikan sebagai seperangkat aturan tentang perilaku ekologis manusia yang ditetapkan oleh ulama yang berkompeten berdasarkan dalil yang terperinci untuk tujuan mencapai kemaslahatan kehidupan yang bernuansa ekologis. Definisi ini

---

<sup>6</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Mesir : dar al-Fikr al-'Arabi,t.t), hlm. 279-280.

<sup>7</sup> Lihat Mustafa al-Ghalayani, *Jami' ad-Durus al-'Arabiyyah*, juz 111 (Beirut: Makhtab al-'Asiryyah, 2000), hlm.206.

sebagai pengembangan dari definisi fikih seperti yang termuat dalam kutipan-kutipan sebelumnya.

Dari definisi fikih lingkungan tersebut, ada empat hal yang perlu dijabarkan.<sup>8</sup> *Pertama*, seperangkat aturan perilaku yang bermakna bahwa aturan-aturan yang dirumuskan mengatur hubungan perilaku manusia dalam interaksinya dengan alam. Rumusan aturan perilaku tersebut akan diwadahi dengan hukum-hukum fikih dalam lima wadah: *al-wujub*, *an-nadb*, *al-ibahah*, *al-karahah*, dan *al-hurmah*. Dengan demikian, seperangkat interaksi tersebut mengacu pada status hukum perbuatan mukallaf dalam interaksinya dengan lingkungan hidup. Kategori-kategori aturan tersebut memiliki kekuatan spiritual bahkan kekuatan eksekusi formal manakala aturan fikih tersebut dapat disumbangkan kedalam proses pengembangan dan pembinaan hukum positif/hukum nasional tentang lingkungan hidup.<sup>9</sup>

*Kedua*, maksud dari kalimat “yang ditetapkan oleh ulama yang berkompeten” adalah bahwa, perumusan fikih lingkungan harus dilakukan oleh ulama yang mengerti tentang lingkungan hidup dan menguasai sumber-sumber normatif (al-Qur’an, al-hadis, dan ijtihad-ijtihad ulama) tentang aturan fikih lingkungan. Dengan demikian, mujtahid lingkungan mesti memiliki pengetahuan ideal normatif dan pengetahuan tentang fakta-fakta empirik lingkungan hidup. Oleh karena itu, perumusan fikih lingkungan mesti melibatkan pengetahuan tentang ekologi.

*Ketiga*, yang dimaksud dengan “berdasarkan dalil yang terperinci” adalah bahwa penetapan hukum fikih lingkungan harus mengacu kepada dalil. Dalil, dalam hal ini, tidak hanya dipahami secara tekstual dalam arti *nass* yang sarif, tetapi mencakup dalil yang diekstrak atau digeneralisir dari maksud syariat. Pada bagian yang terakhir ini, generalisasi dalil melalui *qiyas* atau generalisasi maksud syariat melalui *mashlahah*

---

<sup>8</sup> Lihat Mujiono Abdillah, *Fikih Lingkungan* (Yogyakarta: Unit Penerbitan dan Percetakan YKPN, 2005), hlm.55-57. Pada halaman tersebut dijelaskan tiga hal yang mesti dijabarkan dari definisi tersebut.

<sup>9</sup> Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm.247-252.

*mursalah* akan dilakukan. Dengan demikian, mujtahid lingkungan harus bekerja /berijtihad melalui jalur deduktif dan induktif. Metode ijtihad deduktif dan induktif ini akan dijelaskan dalam bagian selanjutnya. Jabaran bagian ketiga ini termasuk dalam epistemologi fikih lingkungan.

*Keempat*, maksud dari kalimat “ untuk tujuan mencapai kemaslahatan kahidupan yang bernuansa ekologis” adalah sesuatu yang ingin dituju oleh fikih lingkungan, yaitu kehidupan semua makhluk Tuhan. Hal ini menggambarkan aksiologi fikih lingkungan yang akan mengatur agar semua spesies makhluk Tuhan dapat hidup dalam *space* alam yang wajar sehingga akan memberikan daya dukung optimum bagi kehidupan bersama yang berpratikemakhlukan, *rahmatan li al-'alamin*.

Secara umum, penggalian hukum fikih tersimpul dalam tiga pendekatan, yaitu deduktif, induktif, dan integralistik.<sup>10</sup> Deduktif atau *istinbath al-ahkam*<sup>11</sup> adalah metode berpikir yang dimulai dari dalil (teks). Dengan melalui analisis kebahasaan, teks tersebut melahirkan hukum. Pada umumnya, metode deduksi adalah cara yang ditempuh ulama-ulama hadis (*muhaddis*) dan ulama tafsir (*mufasir*) karena salah satu tugas mereka adalah menjelaskan kandungan nass yang bermula dari pendekatan nash itu sendiri. Tugas *mufasir* dan *muhaddis* adalah memberikan interpretasi ( *bayan*) terhadap nash. Metode induktif (*istiqrāi*) biasanya dirumuskan oleh mujtahid yang berorientasi sosiologis antropologis. Bagi mereka, kenyataan-kenyataan sosial dapat menentukan rumusan hukum. Bagi kelompok kedua ini terkenal sebuah kaidah *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-amkinah wa al-azminah* (hukum dapat berubah dengan perubahan zaman dan tempat). Di antara mereka ada

---

<sup>10</sup> Dalam sejarahnya , secara bertahap tiga pendekatan itu diintrodisir oleh ulama-ulama ushul terkenal, yaitu asy-syafi'i , al-Gazali, dan asy-Syatibi. Lihat Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam M.Amin Abdullah , dkk. *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 148.

<sup>11</sup> Term *istinbath al-ahkam* pada mulanya sebuah istilah netral yang dapat bermakna deduktif juga induktif, tetapi dalam praktiknya term tersebut terseret menuju pengertian deduktif saja. Lihat Ahmad Minhaji, “reorientasi Kajian Ushul Fiqh”, dalam M. Abdullah, dkk., *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, (Jogjakarta: SUKA Press, 2007), hlm.124.

menggabungkan antara *istinbaty* dan *istiqra'iy* secara integralistik, seperti dikembangkan asy-Syatibi.

Baik model deduktif maupun induktif atau integralistik sama-sama memberikan kesimpulan hukum fikih tentang suruhan (*amr*) memelihara dan memperbaiki lingkungan dan larangan (*nahy*) terhadap perilaku destruktif terhadap lingkungan. Penalaran deduktif lebih bersifat doktrin, sedangkan penalaran induktif lebih bumi dan rasional. Pendekatan integralistik akan menjembatani kesenjangan yang mungkin terjadi antara kedua pendekatan tersebut.

### C. Konsep Masalah

Tentang masalah, al-Ghazali merinci menjadi tiga: (1) sesuatu yang *include* dengan syariah, (2) sesuatu yang jelas bertentangan dengan syariah, dan (3) sesuatu yang netral (tidak disuruh dan dilarang oleh syariah). Konsep masalah dalam *ushul al-fiqh* membedah *masalah* yang terakhir. Dalam hal ini, al-ghazali merinci keterkaitan masalah tersebut. Ada kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal yang penting (*daruri*), ada kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal sekunder (*haji*), dan ada kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal pelengkap (*tahsini*). Oleh karena kemaslahatan menjadi inti dari tujuan syariat, maka metode ini memiliki tingkat validitas yang sama dengan qiyas. Qiyas mendasarkan penetapan hukum melalui analog, masalah menetapkan hukum melalui generalisasi inti syariat yang diakui oleh al-al-Qur'an, al-hadis, dan ijmak. Dengan pemahaman seperti ini, tidak ada kemungkinan terjadi perbedaan dalam menerima metode ini sebagai metode penemuan hukum.<sup>12</sup>

Pada abad ke-7 'Izzud ad-Din 'abd al'Aziz bin 'abd as-Salam memberikan penegasan tentang masalah yang menjadi core syariat Allah. Melalui kitabnya, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, dia menegaskan bahwa semua ajaran Allah bertujuan memberikan kemaslahatan bagi hambanya, perintah dan larangan berarti berada dalam ruang pemberian masalah ini, baik untuk kehidupan dunia, akhirat maupun keduanya. Perbedaan perilaku manusia mengejar kemaslahatan, menurut

---

<sup>12</sup> al-Ghazali, *al-Mustafa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), hlm. 274.

'Izz ad-Din, lebih disebabkan oleh perbedaan dalam memahami hakikat kemaslahatan itu. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa para *auliya'* dan *asfiya'* lebih mengutamakan kemaslahatan akhirat.<sup>13</sup>

Konsep maksud *asy-syari'* yang telah dirumuskan oleh al-Ghazali dan Izz-ad-Din, kemudian dimatangkan lagi oleh asy-Syatibi dengan *al-Muwafaqatnya*. Porsi pembahasan *maqashid* dalam kitab ini lebih diperlebar dan dirinci. Dalam kitab *al-Muwafaqat* yang dita'liq oleh ustadz As-Sayyid Muhammad Al-Khidr Husain At-Tunisi, pembahasan *al-maqashid* secara khusus menghabiskan satu juz (juz kedua).<sup>14</sup>

Konsep *maslahat* yang dikembangkan oleh asy-Syatibi mencakup dasar-dasar normatif, pembagian, syarat memahami, dan cara memahaminya. Dengan uraian-uraian itu, asy-Syatibi ingin mengatakan bahwa berijtihad pada dasarnya adalah menggali *maqashid asy-syari'ah*<sup>15</sup> dan menerapkannya pada kasus-kasus petikular.

Sampai di sini jelas kelihatan bahwa qiyas dan maslahat menjadi dua metode yang berjalan secara konstan sejak periode nuzul wahyu hingga asy-Syatibi. Dari sini pula pemerhati metode ijtihad (*usulliyyun*) berikutnya mengembangkan konsep ijtihad dalam rangka menjawab apa yang dikatakan Ibnu Rusyd sebagai

---

<sup>13</sup> 'Izzud ad-Din 'abd al-'Aziz bin 'abd as-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz 1 (Beirut: Mu'assasah ar-Rayyan, 1998), hlm. 10-11.

<sup>14</sup> Lihat asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam, Ta'liq Ustadz as-Sayyid Muhammad al-Khadhr Husain at-Tunisi*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.).

<sup>15</sup> Teori *maqashid al-syari'ah* sering diatribusikan kepada Umar bin Khattab. Al-Ghazali, melalui bimbingan al-Juwaini mengembangkan teori ini. Namun, di tangan Syatibilah teori ini menjadi terkenal di dunia Islam. Di zaman modern, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla di Mesir, juga al-Maududi di India mendorong supaya umat Islam mengkaji kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* karya asy-Syatibi, yang mengulas konsep *maqashid al-syari'ah* secara mendalam. Menurut Yudian Wahyudi, sejumlah pembaharu Islam di Indonesia—melalui jalur Abduh dan Ridla berusaha memperkenalkan teori ini. Sayangnya kata Yudian, usaha mereka tidak lebih dari sekedar mengulang-ulang pendapat al-Ssyatibi. Mereka memahami *maqashid al-syari'ah* lebih sebagai doktrin dengan contoh-contoh lama. Menjadikan *maqashid al-syari'ah* sebagai metode sama sekali tidak terbayang dalam pikiran mereka. Lihat Yudian Wahyudi, *Maqasid Syari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. 26.

“problem terbatasnya dalil menghadapi ketidak terbatas masalah kemanusiaan”.

Dengan demikian, term “ mengembangkan hukum Tuhan” kiranya dapat dipahami sebagai usaha manusia untuk mencari titik temu antara *nass* dan peristiwa kehidupan, antara norma dan sejarah, antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, otoritarianisme dan liberalisme, idealisme dan realisme, hukum dan moralitas, stabilitas dan perubahan.

Setelah era asy-Syatibi, banyak pemikir Islam yang mencoba mengembangkan lebih lanjut konsep *maqashid al-syari'ah* tersebut, antara lain Fazlur Rahman. Bedanya, bila al-Syatibi merumuskan *mashlahah* pada lima unsur pokok: agama, jiwa, keturunan, akal dan harta, maka Rahman lebih memeras lagi menjadi dua unsur: yaitu monoteisme dan keadilan sosial. Menurut Rahman, nilai-nilai sentral ajaran Islam terletak pada nilai *tawhid* (monoteisme). *Tawhid* mengandung pengertian sentralitas dan urgensi Tuhan bagi kehidupan manusia. Tuhan dibutuhkan sebagai pencipta, penopang, pemberi petunjuk dan terakhir sebagai hakim.<sup>16</sup> Selain *tawhid*, pesan sentral al-Qur'an juga terletak pada konsep keadilan sosial. Sejak pertama kali al-Qur'an diturunkan kepada nabi Muhammad saw al-Qur'an berperan sebagai petunjuk masalah-masalah moral, spiritual dan problem-problem sosial tertentu, terutama politeisme dan ketimpangan sosial ekonomi yang kronis yang berlangsung dalam komunitas pedagang Makkah yang makmur.<sup>17</sup> Salah satu prinsip keadilan sosial yang diletakkan al-Qur'an adalah *kekayaan tidak boleh beredar hanya di kalangan orang-orang kaya* (Q.S. 59:7). Sebagai pengejawantahan prinsip ini, al-Qur'an menetapkan zakat yang tujuan-tujuannya merinci dalam Q.S. 9: 60.<sup>18</sup>

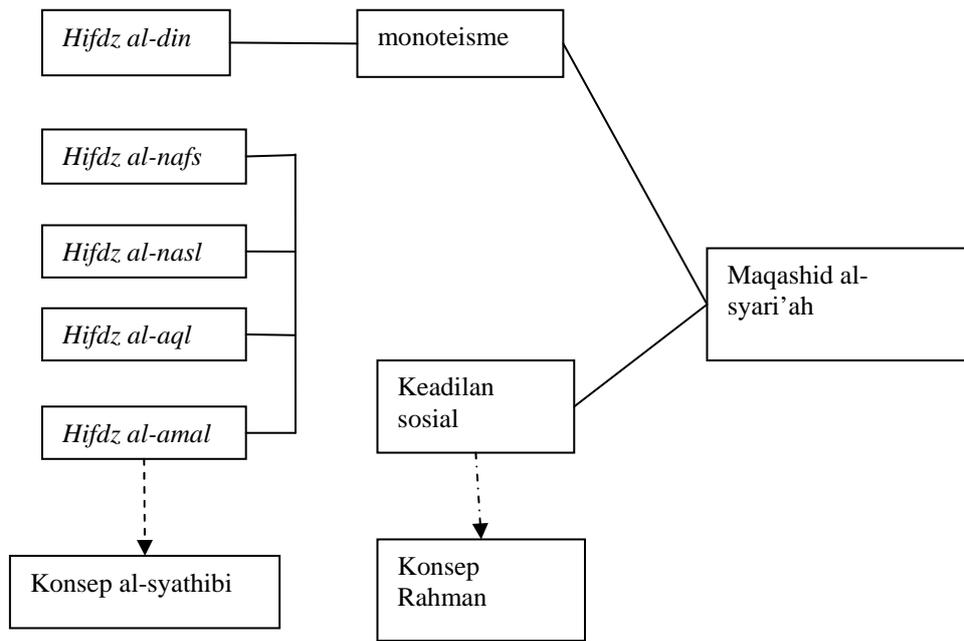
Bagan *maqashid al-syari'ah* menurut al-Syatibi dan Fazlur Rahman:

---

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, “Interpreting al-Qur'an” dalam *Inquiry*, Mei, 1986, hlm. 49.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformasi of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), hlm.5.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman “Some Key Ethical Concepts of the Qur'an” dalam *Journal or Religious Ethics*, jilid XI, no. 2, 1983, hlm. 184.



Sedangkan menurut Jasser ‘Audah Memblokir sarana (*sadd al-zara’i*), dalam hukum islam, bermakna *maqashid al-syari’ah* melarang sebuah aksi legal, karena akan mengakibatkan aksi yang tidak legal. Menurutnya, para ulama bersepakat bahwa pelarangan itu hanya dapat diberlakukan jika kemungkinan terjadinya ilegal itu melebihi kemungkinan tidak terjadinya, walaupun mereka berselisih dalam mengklasifikasi tingkat kemungkinan-kemungkinan itu. Masih menurut beliau, para ulama mengelompokkan kemungkinan tersebut ke dalam 4 kelompok sebagaimana tampak pada gambar ini.<sup>19</sup>



<sup>19</sup> 19 Jaser ‘Audah, *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. ‘Ali Abdelmon’im., (Yogyakarta: Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm.95-97.

Berikut ini sejumlah contoh yang digunakan dalam menjelaskan masing-masing kategori kemungkinan tersebut.

- a. Sebagaimana besar ulama menyebutkan aksi ‘menggali sumur di jalan umum’ sebagai aksi ilegal yang **pasti** mengakibatkan terjadinya mudarat yang tidak legal. Oleh karenanya, para ulama bersepakat untuk melarangnya. Akan tetapi, mereka berselisih mengenai kepantasan tanggung jawab dan hukuman bagi orang yang melakukan aksi legal dari (menggali sumur) itu, jika terjadinya mudarat (aksi ilegal) bagi orang lain.
- b. Contoh sebuah aksi legal yang **jarang** mengakibatkan terjadinya aksi ilegal adalah yang disebut imam *al-syatibi* mengenai penjualan buah anggur, di mana sebagian kecil orang-orang akan menggunakannya untuk membuat khamar. Memblokir sarana tidak berlaku pada kasus yang serupa, karena “manfaat dari aksi legal melebihi mudaratnya, sedangkan mudaratnya jarang terjadi.”
- c. Contoh sebuah aksi legal yang **kemungkinan besar** akan mengakibatkan terjadinya mudarat adalah “menjual senjata pada saat kerusuhan, atau menjual buah anggur kepada pembuat khamar
- d. Contoh sebuah aksi legal yang **kemungkinan** mengakibatkan terjadinya aksi ilegal adalah “ketika seorang wanita bepergian sendiri”, dan “ketika orang-orang mengadakan kontrak legal yang sah, sambil menggunakan tipu muslihat (*hilah*), sebagai sarana riba.”

Contoh-contoh klasik demikian, memperlihatkan bahwa, ‘sarana’ dan ‘tujuan’ dapat mengalami perubahan konteks ekonomi, politik, sosial dan lingkungan alam yang berbeda-beda. ‘seorang wanita bepergian sendiri’, ‘penjualan senjata’, atau ‘penjualan buah anggur’ dapat mengakibatkan mudarat yang kemungkinan sedang pada sebuah konteks, atau mudarat yang kemungkinan besar pada konteks lain, atau mudarat yang dapat melahirkan manfaat pada konteks lain... dst. Oleh karenanya, tidaklah tepat mengelompokkan aksi-aksi, berdasarkan kemungkinan mudarat yang dapat ditimbulkannya, pada kelompok-kelompok yang kaku, sebagaimana dijelaskan di atas. Pada kenyataannya dengan menggunakan peristilahan filsafat

akhlak, *sadd al-zara'i* termasuk pendekatan *consequentialist* yang berarti 'penggunaannya bergantung pada jenis akibat yang ditimbulkannya.' Pendekatan itu bermanfaat dalam beberapa situasi, tetapi justru dapat disalahgunakan oleh sebagian ulama yang pesimis atau berafiliasi dengan aliran politik tertentu.<sup>20</sup>

#### **D. Mempertimbangkan *Hifdz Al-'Alam* Sebagai *Mashlahah* dan *Maqashid Al-Syari'ah***

Perjuangan intelektual sesungguhnya, dalam hal ini, adalah mencari titik temu antara kehendak Allah sebagai syari' dan kehendak manusia sebagai ciptaan-Nya. Melalui konsep *illah*, *qiyas*, dan *maslahah* yang telah dirumuskan, perjuangan intelektual itu tampak hasilnya. Dalam konteks konservasi lingkungan hidup, beberapa tokoh semisal Yusuf al-Qaradhawi telah memanfaatkan konsep-konsep tersebut dalam penjelasannya tentang fikih lingkungan.

Problem mendasar ketika fikih hendak diproyeksikan pada tataran yang lebih progresif dan dinamis adalah problem metodologi. Pada problem ini, *usul al-fiqh* sebagai landasan teoritik bangunan pemikiran fikih, masih sering terjebak pada pergulatan kaidah-kaidah bahasa, seolah-olah para pakar yang terlibat dalam pergulatan ini sedang mencoba untuk memahami maksud nash yang di dalamnya bersemayam kaidah-kaidah Tuhan. Dalam konteks inilah terdapat paradok yang sulit untuk dimengerti. Bagaimana pikiran Tuhan dipahami pada tataran bahasa yang notabene adalah hasil kreasi manusia. Pertanyaan filosofis selanjutnya: apakah *fiqh* yang bersumber pada kemaslahatan, harus sesuai dengan maslahat-Nya Tuhan? Bukankah ukuran kemaslahatan itu ada di bumi, karena pada hakikatnya manusia yang merasakan sesuatu itu maslahat atau tidak?

Para *usulliyun* menyebut kesadaran praksis dari sebuah proses *ijtihad (intellectual exercise)* sebagai "buah". Proses *ijtihad* itu sendiri, dalam epistemologi interpretasi hassen hanafi melewati tiga tahap kerja hermeneutis: *Pertama*, penguatan kesadaran historis, yaitu setelah melakukan uji otentitas terhadap nash. *Kedua*, penguatan kesadaran editis dalam bentuk validitas pemahaman dan interpretasi hermeneutik.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 98.

*Ketiga* kesadaran praksis datang terakhir untuk memanfaatkan ketentuan-ketentuan hukum, signifikansi perintah-perintah dan larangan-larangan, transformasi wahyu dari ide ke gerakan sejarah.<sup>21</sup>

Berdasarkan uraian tersebut, yang diperlukan mewujudkan fikih lingkungan adalah memperkuat konsep *maslahah mursalah* dan *maqasid syariah* serata memperluas jangkauannya sehingga mencakup kemaslahatan lingkungan sebagai daya dukung penting (*daruri*) kehidupan manusia. Mewujudkan masalah dan menolak mudarat sebagai inti dari *maqasid syari'ah* yang ada dalam konsep al-ghazali untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-ushul al-khamsah*),<sup>22</sup> diposisikan sebagai norma tengah (*al-usul al-kulliyah*) yang menjembatani antara nilai-nilai dasar (*al-qiyam al-asasiyah*) dan perumusan hukum konkret (*al-ahkam al-far'iyah*).<sup>23</sup> Nilai-nilai dasar tersebut adalah substansi dari ayat-ayat al-Qur'an dan al-hadis tentang lingkungan. Adapun hukum konkret dalam hal ini diproyeksikan untuk merumuskan fikih lingkungan.

Meski teori masalah secara akademis mulai lahir pada era al-ghazali, namun argumen prinsipnya masih dan relevan dengan isu-isu lingkungan hidup dengan memperluas cakupan argumen instrumentalnya. Karena itu, memelihara alam semesta (*hifdz al-'alam*) merupakan pesan moral yang bersifat universal yang telah disampaikan Allah kepada manusia, bahkan memelihara lingkungan hidup, merupakan bagian integral dari tingkat keimanan seseorang. Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka ada dua hal yang perlu disampaikan mengenai pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'alam*). *Pertama*, pemeliharaan alam semesta dipandang sebagai bagian dari *maqashid al-syari'ah*. Sebagaimana yang ditawarkan oleh Al-qaradhawi. Dalam pandangannya, ketersediaan lingkungan hidup yang baik akan menentukan terwujudnya norma-norma tengah. Dalam kaitan ini, al-qaradhawi merumuskan istilah: *hifz al-bi'ah*

---

<sup>21</sup> Hassan Hanafi, *Islamisasi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkhis*, terj. Miftah Faqih, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 160.

<sup>22</sup> Al-Ghazali, *al-Mustasfa min al-Usul..*, hlm. 75.

<sup>23</sup> Ragaan pelapisan norm hukum Islam dapat dilihat dalam Syamsul Anwar, " Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* karya al-Ghazali", Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Suka Yogyakarta, 2000, hlm. 405.

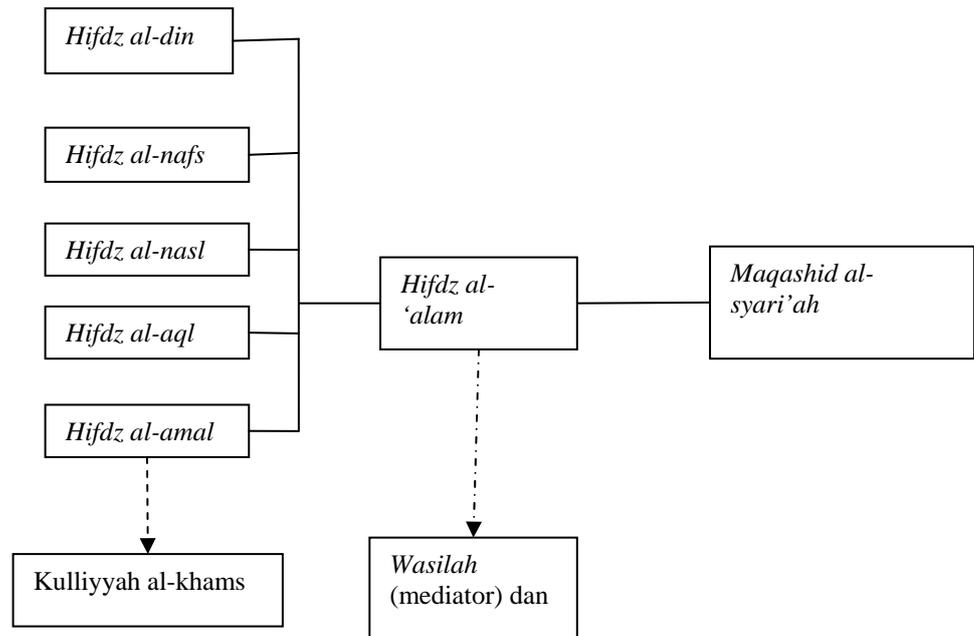
*min al-muhafazah 'ala ad-din* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara agama), *hifz al-bi'ah min al-muhafazah ala an-nafs* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara jiwa) , *hifz al-bi'ah min al-muhafazah 'ala an-nasl* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara keturunan) , *hifz al-bi'ah min al-muhafazah 'ala al-'aql* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara akal) , *hifz al-bi'ah min al-muhafazah 'ala al-mal* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara harta).<sup>24</sup> Dengan demikian, kebutuhan dasar manusia tidak lagi terdiri dari lima hal pokok (*al-kulliyatul al-khamsah*) melainkan enam (*al-kulliyatul al-sittah*). Kedua, tanpa merubah struktur (*al-kulliyatul al-khamsah*) sebagaimana digagas al-syatibi, namun dapat digunakan kaidah ushul fiqh yang mengatakan “ *ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahua wajib*” (sesuatu yang menjadi mediator pelaksanaan sesuatu yang wajib maka ia termasuk wajib). Dengan argumentasi ini dapat dijelaskan bahwa meskipun pemeliharaan alam semesta tidak termasuk dalam kategori *al-kulliyat al-khamsah*, tetapi *al-kulliyat al-khamsah* itu tidak mungkin terlaksana dengan baik apabila pemeliharaan alam semesta diabaikan. Hal tersebut sejalan dengan pemikiran Jasser 'Audah bahwa diantara fungsi *maqashid al-syari'ah* membuka sarana (*fath al-zara'i*) dan memblokir sarana (*sadd al-zara'i*). Memblokir sarana (*sadd al-zara'i*) bermakna melarang sebuah aksi legal, karena akan mengakibatkan aksi yang tidak legal. Menurutnya, pelarangan tersebut dimaksudkan untuk mencegah terjadinya aksi illegal yang melebihi kemungkinan tidak terjadinya. Sebaliknya, *maqashid al-syariah* untuk membuka sarana bagi tujuan *mashlahah*.<sup>25</sup>

Sebagai contoh upaya memelihara jiwa tidak akan berhasil dengan baik apabila kita mengabaikan pemeliharaan alam semesta, upaya pemeliharaan keluarga tidak akan berhasil dengan sempurna apabila kita mengabaikan pemeliharaan alam semesta dan seterusnya. Alternatif kedua tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

---

<sup>24</sup> Lihat kembali Yusuf al-Qaradhawi, *Ri'ayah al-Bi'ah fi Syari'ah al-Islam*.

<sup>25</sup> Jasser 'Audah, *al-Maqasid untuk Pemula*, hlm.95.



## E. Penutup

Dalam upaya pemeliharaan lingkungan hidup melalui fikih lingkungan secara *epistemologi* terbagi dua hal:

1. Pemeliharaan alam semesta dipandang sebagai bagian dari *maqashid al-syari'ah*. Dengan demikian, kebutuhan dasar manusia tidak lagi terdiri dari lima hal pokok (*al-kulliyatul al-khamsah*) melainkan enam (*al-kulliyatul al-sittah*).
2. Tanpa merubah struktur (*al-kulliyatul al-khamsah*) sebagaimana digagas al-Syatibi, namun dapat digunakan kaidah ushul fiqh yang mengatakan “ *ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahua wajib*” (sesuatu yang menjadi mediator pelaksanaan sesuatu yang wajib maka ia termasuk wajib). Dengan argumentasi ini dapat dijelaskan bahwa meskipun pemeliharaan alam semesta tidak termasuk dalam kategori *al-kulliyat al-khamsah*, tetapi *al-kulliyat al-khamsah* itu tidak mungkin terlaksana dengan baik apabila pemeliharaan alam semesta diabaikan. Dengan demikian, menjadi mediator bagi terlaksananya *al-kulliyat al-khamsah*.

### Daftar Pustaka

- 'Audah, Jaser, *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abdelmon'im, Yogyakarta: Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Abdillah, Mujiono, *Fikih Lingkungan*, Yogyakarta: Unit Penerbitan Dan Percetakan YKPN, 2005.
- Abdullah, M.Amin, Dkk. *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.
- Al-Ghalayani, Mustafa, *Jami' Ad-Durus Al-'Arabiyyah*, Juz 111 Beirut: Makhtab Al-'Asiryyah, 2000.
- al-Ghazali, *al-Mustafa min 'Ilm al-'Usul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.
- Al-Gore, *The Planetary Emergency Global Warming And What We Can Do About It*, New York: Times, 2006.
- An-Na'im, Abdillah Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah, Terjemah*, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- as-Salam, 'Izzud ad-Din 'abd al-'Aziz bin 'abd, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz 1, Beirut: Mu'assasah ar-Rayyan, 1998.
- Asy-Syatibi, Abu Ishak, *Al-Muwafawat*, Juz 11, (Beirut: Dar Al-Ma;Rifah, t.t.
- Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Ahkam*, Juz 2 Beirut; Dar Al-Fikr, t.t.
- Azizy, Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Hallaq, Wael B., "*The Primacy Of The Quran In Syatibi Legal Theory*", Leiden: Ej-Brill, 1991.
- Hanafi ,Hassan, *Islamisasi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkhis*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LKiS, t.t.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilm Ushul Fiqh*, Mesir: Darul Qalam, t.t.
- Minhaji, Akhmad, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam M. Abdullah, dkk., *Re-strukturisasi Metodologi Islamic*

*Studies Mazhab Yogyakarta*, Jogjakarta: SUKA Press, 2007.

Peursen, C.A. Van, *Berfilsafat Dari Kontes*, Yogyakarta: Kanisius, 1998.

Rahman, Fazlur, "Some Key Ethical Concepts Of The Qur'an" Dalam *Journal Or Religious Ethics*, Jilid Xi, No. 2, 1983.

Rahman, Fazlur, *Islam And Modernity: Transformasi Of An Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1980.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.

Rusli, Nasrun, *Konsep Jihad Al-Syaukani*, Jakarta: Logos, 1999.

Yudian, Wahyudi, *Maqasid Syari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2007.

Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir*, Beirut; Al-Maktab Al-Islami, 1998.

Zahrah, Muhammad Abu, *Usul Al-Fiqh*, Mesir: Dar Al-Fikr Al-'Arabi, t.t.