

KONSERVASI LINGKUNGAN DALAM PERSPEKTIF *USHÛL AL-FIQH*

Mudhofir Abdullah

STAIN Surakarta

Email: mudhofir@yahoo.com

Abstract

Environmental crisis is not only a matter of ecological damage, but also a matter of moral and spiritual crisis. Some have realized that to solve these crisis, they should take a comprehensive way both ecological and spiritual as well. Syari'ah as perennial source of Islamic tenets should be explored into practical guide for Muslim around the world. Nevertheless, Syari'ah couldn't be explored effectively without specific tool like ushûl al-fiqh. This paper will deal with the role of ushûl al-fiqh in the deconstruction and reconstruction of Syari'ah law for environmental conservation. Furthermore, I name it eco-ushûl al-fiqh as one of argument for environmental conservations on Syari'ah perspective.

مستخلص

ان ازمة البيئة لا في مسألة فساد البيئة قطُّ و لكن ازمة الخلق و الروحي ايضا. أنصف بعض الأشخاص لإنهاء هذه الازمة فيجب عليهم ان يحلّوا بعلم البيئة و الروحاني اشتمالا. و الشرع هو المصدر الحقيقي من الاسلام و يكتشف المسلمون اكتشافا شديدا حتى يكون لهم رأس العملي في كل فج عميق. و لكنّ الواقع انه لا يكتشف حقًا دون آلة خاصة و هي كأصول الفقه. و تبحث هذه المقالة عن دور أصول الفقه في تكوين حكم الشرع و تجديده لدوام البيئة و الحال. و الأخرى، أنّ أصول الفقه من احد حجة لحفظ البيئة و الحال على وجه الشرع.

Keywords: Konservasi, Lingkungan, Eko-ushûl al-fiqh, Mashlahat, Syari'ah

A. Pendahuluan

Argumen tentang prinsip konservasi lingkungan dalam perspektif *eko-ushûl al-fiqh* dewasa ini telah menjadi isu aktual di tengah-tengah ancaman krisis lingkungan global. Banyak penulis yang berusaha menjadikan *ushûl al-fiqh* sebagai *tool* untuk

mengeksplorasi analisis-analisis Syari'ah terkait dengan konservasi lingkungan. Ini dilakukan karena krisis lingkungan telah banyak disinggung dan diisyaratkan di dalam al-Qur'an serta menjadi keperhatian global, namun elaborasinya belum maksimal dipaparkan dalam analisis ilmiah. Pesan-pesan Syari'ah seperti belum terpapar secara jelas terkait konservasi lingkungan, sehingga terasa dibutuhkan penjelasan-penjelasan dari banyak ahli agar mampu memberi kapasitas umat Islam dalam berkontribusi di bidang penanggulangan krisis lingkungan global melalui pintu dekonstruksi *ushûl al-fiqh*. Dalam konteks makalah ini, saya akan memakai istilah *eko-ushûl al-fiqh*, sebuah istilah yang ketepatannya masih bisa diperdebatkan.

Komponen-komponen lingkungan di dalam Syari'ah, tentu saja, pengertiannya bersifat generik (مجمال). Pemaknaan baru dan rinciannya yang terkait dengan konservasi lingkungan perlu dilakukan agar lebih operasional. Hal ini dilakukan dengan menggali makna konservasi lingkungan melalui pemahaman kembali karya tafsir dan fikih secara tematik (*mawdhû'î*) dengan unit analisisnya yakni metodologi yurisprudensial atau *ushûl al-fiqh* (أصول الفقه). Inilah yang disebut sebagai pendekatan *eko-ushûl al-fiqh* untuk konservasi lingkungan. Karena itu, prinsip-prinsip *mashlahah* dan *al-maqâshid al-syari'ah* dengan seluruh percabangannya akan dibahas dalam kerangka analisis *eko-ushûl al-fiqh* tersebut.

B. Paradigma Eko-Ushûl al-Fiqh

Eko-ushûl al-fiqh merupakan gabungan dari kata “eko” dan “*ushûl al-fiqh*.” Kata “eko” dalam tradisi pemikiran *ecothinkers* menunjuk pada ekologi yang berarti ilmu tentang hubungan antara tanaman dan binatang dengan lingkungan fisik serta biologis yang mendukungnya.¹ Definisi lain ekologi adalah ilmu tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya.² Sementara *ushûl al-fiqh* berarti ilmu tentang prinsip-prinsip (*qawâ'id*) yang merupakan metodologi (*manâhij*) untuk menggali (*istimbâth*) hukum-hukum praktis dari dalil-dalilnya yang rinci.³ Dengan gabungan makna tersebut, *eko-ushûl al-fiqh* dapat diartikan sebagai studi tentang hubungan makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya dari perspektif ilmu *ushûl al-fiqh*. Atau suatu kajian tentang isu-isu lingkungan dari titik tilik filsafat hukum Islam.

¹ Microsoft Encarta Encyclopaedi CD-ROM, 2002, s. v. “Ecology”

² Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup, dan Pembangunan* (Jakarta: Penerbit Djambatan, edisi ke-8, 2004), hal. 22

³ “أن أصول الفقه هو العلم بالقرآن الذي ترسم المناهج لاستمطاط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية”
Lihat definisi ini pada Muhammad Abu Zahrah, *Ushk l al-Fiqh* (Kairo: Dr al-Fikr,t.thal.), hal. 7

Perlu dijelaskan bahwa, *ushûl al-fiqh* dalam tradisi keilmuan Islam merupakan prinsip utama yang digunakan para ulama untuk memahami maksud-maksud al-Qur'an dan Hadits. Kandungan al-Qur'an dan Hadits yang tidak seluruhnya bermakna tegas dan jelas mendorong ulama untuk membuat metodologi sehingga terhindar dari cara-cara *arbitrer (arbitrary)* di dalam memahami *nushûsh* (teks-teks) al-Qur'an.⁴ Imam al-Syâfi'î, misalnya, menulis kitab *al-Risâlah*—yang merupakan karya *ushûl* pertama dalam sejarah Islam—dimaksudkan untuk mengatasi problem *istimbâth* hukum secara sewenang-wenang yang marak dilakukan pada masanya.⁵ Dalam latar dan pengertian inilah, *eko-ushûl al-fiqh* digunakan untuk meningkatkan kapasitas penggalan hukum atau etika Islam yang fokus pada masalah konservasi lingkungan.

Dengan mengarahkan perangkat metodologi semacam ini ke analisis ekologi, maka bukan saja terhindar dari kekeliruan atau bias dalam kesimpulan-kesimpulannya, tetapi juga memungkinkan prinsip-prinsip *ushûl al-fiqh* menghasilkan kesimpulan-kesimpulan ekologis untuk menopang argumen konservasi lingkungan yang kemudian saya sebut sebagai *eko-ushûl al-fiqh*. Cara semacam ini juga dilakukan sejumlah ulama ketika mereka berbicara tentang Islam dan isu-isu lingkungan seperti Yusuf Qaradhawi, Musthafa Abu-Sway, Mawil Y. Izz Deen, dan lain-lain. Bahkan karya klasik *ushûl al-fiqh* seperti *Mustashfâ*,⁶ *al-Muwâfaqât*,⁷ dan lain-lainnya telah menyebut istilah *mashlahat* dan *al-dharûriyyât al-khams* (الضروريات الخمس) yang berintikan perlindungan pada lima komponen lingkungan penting, yakni: memelihara agama, jiwa, keturunan, properti, dan akal. Dengan menganalisis teori-teori *mashlahat* dan *al-maqâshid al-syar'iyyah* guna melindungi secara permanen *al-dharûriyyât al-khams* pada kerangka *eko-ushûl al-fiqh*, maka konsep-konsep utama konservasi lingkungan memperoleh titik fokusnya.

Paradigma *eko-ushûl al-fiqh*, karena itu, menyuguhkan sedikitnya tiga prinsip utama konservasi lingkungan. *Pertama*, meningkatkan kapasitas *ushûl al-fiqh* terutama yang terkait dan mendukung konsep konservasi lingkungan meski harus mengkritik prinsip-

⁴ Bandingkan dengan al-Syawknî, *Irsyd al-Fuḥkl il Tahqîq 'Ilm al-Ushkl*, hal. 44. Dalam kalimat Abu Zahrah, disebutkan demikian, "القانون الذي يلتزمه الفقيه ليعتصم به من الخطأ في الاستمياط" (suatu pedoman yang membantu seorang ulama terhindar dari kekeliruan mengambil kesimpulan hukum). Periksa kembali Muhammad Abu Zahrah, *Ushkl al-Fiqh*, hal. 10.

⁵ Lihat Muna Abu al-Fadhl, *Nahwa Manhajjiyyt al-Ta'mul ma'a Mashdir al-Tanzhîr*, hal. 272-278.

⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Mustashfmin 'Ilm al-Ushkl* (Bagdad: Mutsann , 1970), Jilid I, hal. 286-287

⁷ al-Syhibî , *al-Muwfaqat fi Ushkl al-Syari'ah*, Jilid II, hal. 3, 16, 17.

prinsip yang sudah ada yang tidak relevan lagi dan membuat prinsip-prinsip baru berdasarkan argumen-argumen yang aktual. *Kedua*, mengeksplorasi prinsip *mashlahat* dan *al-maqâshid al-syar'iyah* untuk konservasi lingkungan, dan *ketiga*, memperluas cakupan *mashlahat* yang bukan hanya menurut kerangka al-Ghazali dan al-Syâthibî, yakni: *mashlahat* yang telah disebutkan oleh Syari'ah (al-Qur'an dan Hadits),⁸ tetapi juga *mashlahat* apa saja yang memiliki dimensi kebaikan dan kemanfaatan⁹ seperti: masalah teknologi ramah lingkungan, mencegah pencemaran, mencegah produksi ekonomi yang mengabaikan masalah lingkungan, dan lain sebagainya.

Jadi, sebagaimana ekoteologi dan ekosofi yang mengkaji konservasi lingkungan dari titik tilik teologi dan filsafat serta tasawuf, maka eko-*ushûl al-fiqh* berusaha menggunakan prinsip-prinsip hukum Islam untuk menemukan konsep-konsep utama konservasi lingkungan. Dari argumen tersebut, dapat dikemukakan bahwa jika produk-produk fikih di masa lalu merupakan hasil dari *ijtihad* sesuai dengan ruang dan waktu yang boleh jadi sudah tidak relevan lagi dengan jaman ini, maka *ushûl al-fiqh* sebagai suatu prinsip hukum Islam masih tetap relevan digunakan karena bersifat *philosophia perennis*, yang dalam studi ini digunakan untuk mengeluarkan prinsip-prinsip konservasi lingkungan. Sebelum masuk ke bahasan konservasi lingkungan dalam perspektif eko-*ushûl al-fiqh*, akan dibahas terlebih dahulu aspek-aspek lingkungan dalam Syari'ah.

C. Konservasi Lingkungan dalam Perspektif *al-Maqâshid al-Syar'iyah*

Perspektif *al-maqâshid al-syar'iyah* dalam wacana konservasi lingkungan secara generik telah disinggung oleh Musthafa Abu-Sway¹⁰ dan Yusuf Qaradhawi.¹¹

⁸ al-Sythibî berbicara *mashlahat* hanya dalam batasan Syari'ah dan tidak dalam pandangan manusia. al-Sythibî, misalnya, mengatakan bahwa tujuan Syari'at adalah untuk membebaskan para *mukallaf* dari belenggu hawa nafsunya hingga mereka bisa menjadi hamba-hamba Allahal. Pandangan al-Sythibî ini, tentu saja, menafikan pertimbangan pribadi atau individual sebagai unsur dalam pertimbangan *mashlahat*. Lihat al-Sythibî, *al-Muwfaq*, Jilid II, hal. 16, terutama dalam المسألة الخامسة

⁹ al-Thkfi, justru berpendapat bahwa akal secara mandiri bisa menentukan *mashlahat* dan *mafsadat*, terutama dalam lapangan *mu'malat* dan *'dat*. Piramida pemikiran al-Thkfi tentu saja berbeda dengan al-Sythibî dan lebih luas. Lihat Najmuddin al-Tk fi, *Syarh al-Arba+ n*, dimuat dalam lampiran Mushthaf Zayd, *al-Mashlahat fi al-Tasyr' al-Islmî wa Najmuddîn al-Thkfi* (Kairo: Dr al-Fikr al'Arabi, 1954), hal. 18.

¹⁰ Musthafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fial-Islm* dalam <http://homepages.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm>

¹¹ Yusuf Qaradhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan...*, hal. 59-73

Mengikuti analisis kedua tokoh ini, para penulis dan pemerhati lingkungan dewasa ini seperti: M. Fadhlan Khalid, Ibrahim Ozdemir, dan lain-lainnya belakangan memperkaya perspektif-perspektif *mashlahah* sebagai prinsip Islam tentang konservasi lingkungan.¹² Namun harus disebutkan bahwa Yusuf Qaradhawi dan Musthafa Abu-Sway juga meminjam analisis Imam Ghazali, al-Syâthibî, al-Syawkânî, dan lain-lainnya terutama teori-teori *mashlahat* dan *al-maqâshid al-syar'iyah* untuk memperkokoh argumen-argumen mereka tentang perlunya konservasi lingkungan di tengah-tengah krisis ekologi global yang semakin gawat.

Prinsip *mashlahah* dan *al-maqâshid al-syar'iyah* yang berintikan upaya pencapaian 'kebaikan atau kemanfaatan'¹³ dan 'tujuan-tujuan hukum' memang menjadi prinsip yang amat relevan dalam seluruh pembicaraan Syari'ah tentang konservasi lingkungan yang digunakan para *ecothinkers* Muslim dewasa ini. Meski teori ini muncul secara akademis pada sekitar abad-abad IV dan V H, namun argumen prinsipalnya masih relevan dengan isu-isu lingkungan meskipun, di sisi lain, argumen-argumen instrumentalnya perlu penyesuaian-penyesuaian baru. Misalnya, urutan konsep *al-dharûriyyât al-khams* yang menyebut pemeliharaan agama di tempat pertama, disusul jiwa, keturunan, properti, dan akal. Urutan semacam ini, misalnya, dipertanyakan oleh Ibn Ashûr,¹⁴ Musthafa Abu-Sway¹⁵ dan Ali Yafie.¹⁶ Ibn Ashûr, misalnya, menambahkan dua komponen lain pada *al-dharûriyyât al-khams*, yakni: keadilan (*al-'adâlah*) dan kebebasan (*al-hurriyah*).¹⁷ Musthafa Abu-Sway menyebutkan teori *al-dharûriyyât al-khams* sebagai bagian organik dari pemeliharaan lingkungan. Sementara, Ali Yafie menempatkan urutan *hifdh al-nafs* di urutan pertama, disusul akal, properti, keturunan, dan agama.¹⁸ Modifikasi dan pengayaan teori *al-dharûriyyât*

¹² Di antaranya adalah Ali Yafie, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup* (Jakarta: Ufuk Press, 2006).

¹³ Makna *mashlahah* secara harfiah dapat dilihat dalam Ibn al-Manzkr, *Lisn al-'Arab* (Beirut: Dr al-Fikr, 1972), juz II, hal. 348. Secara luas definisi *mashlahah* di antaranya dikemukakan oleh al-Syawknî mengutip al-Khawrizmi, yakni: "والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع برفع المفاسد عن الخلق" (Maslahah adalah memelihara tujuan syari'ah dengan menghindari kerusakan makhluk). Lihat al-Syawknî, *Irsyd al-Fuhkl il Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushkl* (Beirut: Dral-Fikr, t.thal.), hal. 242.

¹⁴ Dikutip dalam Ismail Hasani, *Nazhariyyat al-Maqshid 'ind al-Imm Muḥammad al-Thhir Ibn Ashkr* (Dr al-Surq: t. p., 1991), hal. 16

¹⁵ Musthafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bî'ah fî al-Islâm* dalam <http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm>

¹⁶ Ali Yafie, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup* (Jakarta: Penerbit Ufuk, 2006).

¹⁷ Ismail Hasani, *Nazhariyyat al-Maqshid...*, hal. 16

¹⁸ Ali Yafie, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup...*, hal. 163.

al-khams, tentu saja, sebuah keniscayaan sesuai dengan *'illat* hukum atau *rasio legis* yang berkembang secara dinamis.

Kembali pada bahasan teori *al-maqâshid al-syar'iyah*, menurut al-Syâthibî, *al-maqâshid al-syar'iyah* atau tujuan-tujuan Syari'ah, pada dasarnya adalah untuk mencapai kemaslahatan yang terkumpul di dalam apa yang disebut *al-kulliyât al-khams* atau *al-dharûriyyât al-khams* (yakni: memelihara agama, jiwa, keturunan, properti, dan akal).¹⁹ Menurutnya, *al-dharûriyyât al-khams* adalah hal-hal yang pemeliharaannya mutlak karena ia memengaruhi kemaslahatan agama dan dunia dan tanpanya kemaslahatan agama dan dunia menjadi hilang dan tidak bisa tegak secara permanen.²⁰ Bukan hanya itu, bahkan al-Syâthibî mengatakan *al-dharûriyyât al-khams* sebagai prinsip universal yang diakui semua agama dengan menyebutnya "*innahâ murâ'ât fî kulli millat*" (Ia merupakan aspek-aspek yang dijaga dalam ajaran semua agama).²¹ Dengan demikian, *al-maqâshid al-syar'iyah* dioperasikan untuk mencapai kemaslahatan.

Secara etimologis, kata *mashlahat* adalah kata benda infinitif dari akar kata *sh-l-h* (*shaluha*). Kata kerja ini digunakan untuk menunjukkan keadaan sesuatu atau seseorang yang baik, sehat, benar, adil, bajik, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan memiliki nilai-nilai tersebut. Kata ini juga digunakan untuk sesuatu urusan atau bisnis yang kondusif terhadap kebaikan atau yang ditujukan untuk kebaikan.

Arti etimologis lain yang dikemukakan ulama *ushûl* tentang *mashlahat* adalah identik dengan kata manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. Ia juga berarti manfaat suatu pekerjaan yang mengandung manfaat seperti dalam perdagangan. Tetapi sebenarnya ada beberapa definisi yang dikemukakan ulama *ushûl* yang seluruhnya mengandung esensi yang sama. Imam Al-Ghazali meringkaskan definisi *mashlahat* dengan mengatakan bahwa pada prinsipnya ia berarti "mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka merawat tujuan-tujuan syara"²² Dalam ungkapan yang lebih jelas dalam Kitabnya, *al-Mustashfâ*, al-Ghazali mendefinisikan *mashlahat* sebagai berikut:

¹⁹ al-Sythibî, *al-Muwfaqat fî Ushkl al-Ahkm*, Jilid II, hal. 5

²⁰ Dalam kalimat al-Sythibî dikatakan demikian,

الدين والدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل فساد وتهاجر وفوت حياة انها لا بد منها في قيام مصالح

lihat lebih lanjut al-Sythibî, *al-Muwfaqat*, Jilid II, hal. 7

²¹ "انها مراعاة في كل ملة" Periksa kembali al-Sythibî, *al-Muwfaqat...*, hal. 8

²² Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ*, Jilid I (Bagdad: Mutsann, 1970), hal. 286-287

ذلك به نعني ولسنا مضرة دفع او منفعة جلب عن الاصل في عبارة فهي المصلحة مقاصدهم تحصيل في الخلق وصلاح مقاصدالخلق المضرة ودفع المنفعة جلب فان الخلق من ومقصودالشرع الشرع مقصود على المحافظة بالمصلحة نعني لكنا يتضمن ما فكل لهم وما ونسلهم وعقلهم ونفسهم دينهم عليهم يحفظ ان وهو خمسة مفسدة فهو الاصول هذه يفوت ما وكل مصلحة فهو الخمسة الاصول هذه حفظ مصلحة²³ ودفعه

Makna asal *mashlahat* adalah mengambil manfaat atau mencegah keburukan. Tetapi, bukan (hanya) itu yang kami maksud. Karena mengambil manfaat dan mencegah keburukan adalah tujuan makhluk. Kemaslahatan makhluk adalah tercapainya tujuan-tujuan (kepentingan) mereka. Sebaliknya, yang kami maksud dengan *mashlahat* adalah menjaga tujuan Syara' dan tujuan Syara' bagi makhluk ada lima, yakni: memelihara agama mereka, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap hal (hukum/aturan) yang mengandung prinsip yang lima ini dinamakan *mashlahat* dan setiap hal yang menghalanginya disebut *mafsadat* serta mencegahnya berarti *mashlahat*.

Dari definisi Al-Ghazali tersebut di atas, *mashlahat* terkait erat dengan *al-maqâshid al-syar'iyah*. Kebaikan atau nilai-nilai yang mengandung kebajikan (*mashlahat*) harus merujuk pada terpeliharanya lima hal tadi (menjaga agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta benda) dan menghindarkan dari hal-hal yang mengancam atau membahayakan mereka. Karena itu, *mashlahat* pada dasarnya adalah tujuan yang hendak dicapai oleh *al-maqâshid al-syar'iyah*. Definisi al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) tentang *mashlahat* di atas menjadi petunjuk bahwa beliau adalah yang secara teoritik merumuskan konsep *al-maqâshid al-syar'iyah* yang kemudian secara luas dan mendalam dikembangkan al-Syâthibî (w. 790 H/1388 M).

Adalah al-Syâthibî dari kalangan ulama klasik pasca-Ghazali yang dianggap paling *concern* dengan teori *al-maqâshid al-syar'iyah* sebagaimana diulas dalam karyanya *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*.²⁴ Dalam banyak kajiannya, konsep

²³ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashf*, Jilid I, hal. 286-287. Lihat pula Rghib al-Ishfahn, *Al-Mufradt Ghrib al-Qur'n* (Karachi: Tijrat al-Kutub, 1961), hal. 286

²⁴ Secara ringkas teori Syatibi dapat dinyatakan demikian: Aturan-aturan partikular (*juz'i*) Syari'ah dibangun oleh hukum-hukum universal (*qawnîn kulliyah*). Hukum-hukum itu diketahui melalui survai komprehensif terhadap pernyataan-pernyataan Syari'ahal. Dengan menggunakan

mashlahat sering dipakai secara bergantian dengan *al-maqâshid al-syar'iyah* dengan arti yang lebih kurang sama. Jika *mashlahat* adalah konsep kebaikan yang diakui secara umum, maka *al-maqâshid al-syar'iyah* adalah instrumen yang menopang dan mengoperasikan konsep *mashlahat* itu.

Makna *mashlahat* dalam tradisi karya ulama klasik masih relevan. Dalam konteks konservasi lingkungan, prinsip kerja *mashlahat* dioperasikan untuk mencegah terjadinya kerusakan lingkungan yang dimanifestasikan dalam penjagaan atas lima hal: yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan properti. Lima hal ini dilihat dari perspektif ekologi adalah komponen-komponen lingkungan yang keberadaannya mutlak atau dalam terma *ushûl al-fiqh* disebut sebagai *al-kulliyât al-khams* atau *al-dharûriyyât al-khams*.

Yusuf Qaradhawi mengelaborasi prinsip ini dengan menyatakan bahwa menjaga lingkungan sama dengan menjaga agama. Merusak lingkungan dan abai terhadap konservasi lingkungan sama dengan menodai kesucian agama serta meniadakan tujuan-tujuan Syari'ah.²⁵ Dengan kata lain, berbuat dosa (seperti mencemari lingkungan, merusak hutan, dan apatis pada lingkungan) dapat dianggap sebagai penodaan atas sikap beragama yang benar. Meskipun secara spesifik tidak terdapat di dalam ayat al-Qur'an atau Hadits yang menunjuk kata mencemari, merusak hutan, industrialisasi, dan lain-lain, tetapi jika semua itu merusak kemaslahatan maka hal itu dilarang. Penjelasannya dapat diberikan oleh konsep *al-maqâshid al-syar'iyah*, yakni terkendalanya pencapaian *mashlahat* yang berarti merusak *al-dharûriyyât al-khams*.

Di bagian lainnya, Qaradhawi menyebut bahwa menjaga lingkungan sama dengan menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga properti. Rasionalitasnya adalah bahwa jika aspek-aspek jiwa, keturunan, akal, dan properti rusak, maka eksistensi manusia di dalam lingkungan menjadi ternoda. Qaradhawi mengaitkan prinsip *mashlahat* dalam konteks *ihsân*, ibadah, dan akhlaq.²⁶ Yusuf Qaradhawi, nampaknya,

prosedur induksi sempurna (*istiqrî tamm*), seseorang dapat bergerak dari aturan-aturan partikular kepada hukum-hukum universal Syari'ahal. Tawaran al-Syatibi tidak lain dari suatu pergeseran yang luar biasa dalam prosedur metodologis. Karena itu, dengan menggunakan tawaran Syatibi segera akan memperluas jangkauan ijtihad dari keterbatasan-keterbatasan *qiys* partikular sebelumnya, kepada suatu proses komprehensif, di mana induksi dan deduksi digunakan sekaligus. Induksi memungkinkan kita bergerak dari partikular kepada general, sebaliknya deduksi bergerak dari general kepada partikular. Lihat Ibrahim ibn Musa al-Syhibî, *al-Muwfaqat fî Ushk l al-Syari'ah* (Beirut: Dr al-Ma'rifah, t.t.), vol. 2, hlm. 29-39

²⁵ Yusuf Qaradhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan...*, hal. 64.

²⁶ Keseluruhan pembahasan Yusuf Qardhawi dalam bukunya ini adalah tentang pemeliharaan lingkungan dari perspektif Ushuluddin, Fikih, Ushul Fikih, Sunnah, dan Etika atau Akhlaq. Lihat Yusuf Qaradhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, hal. 20, 26, 51, 59, dan 74.

mengembangkan konsep *al-maqâshid al-syar'iyah* dari al-Syâthibî yang menyatakan bahwa pemeliharaan atas '*al-dharûrât al-khamsah*' adalah sebuah kemutlakan yang total yang meliputi pemeliharaan atas keberadaannya dan pemeliharaan atas kepunahannya.²⁷ Meski konsep ini dikemukakan dalam konteks abad ke-14 Masehi (masa hidup al-Syâthibî), namun prinsip-prinsip *perennial*-nya dapat digunakan dengan modifikasi-modifikasi baru dalam upaya Islam melakukan konservasi lingkungan.

Di masa-masa belakangan, elaborasi-elaborasi *mashlahat* terus mengalami dinamika dan berkesinambungan. Musthafa Abu-Sway, misalnya, juga menggunakan konsep *maslahat* sebagai titik tilik memproteksi lingkungan. Dia memakai konsep ini dalam bingkai *al-maqâshid al-syar'iyah* (tujuan-tujuan hukum). Bahkan ia berpendapat bahwa memelihara lingkungan adalah tujuan tertinggi Syari'ah.²⁸ Selanjutnya, menurut Musthafa Abu-Sway, dengan melihat lima komponen dasar lingkungan itu, maka disadari bahwa melindungi lingkungan hidup merupakan tujuan tertinggi Syari'ah.²⁹ Pendapat semacam ini, tentu saja, sangat tegas dan belum pernah disampaikan oleh ulama sebelumnya, apalagi ulama klasik.³⁰

Berbeda dengan Yusuf Qaradhawi yang nampak hati-hati, Musthafa Abu-Sway secara tegas memanasifestasikan spirit awal *al-maqâshid al-syar'iyah* yang dikemukakan al-Syâthibî di abad ke-14 M³¹ ke dalam spirit modern tentang keharusan mutlak memelihara lingkungan. Abu-Sway tidak saja menegaskan memelihara lingkungan itu perlu atau wajib hukumnya, tetapi justru mengatakannya sebagai tujuan tertinggi Syari'ah. Penegasan ini memiliki konsekuensi besar baik secara etis, legal, teologis, maupun filosofis. Penegasan ini dapat disetarakan dengan sebuah kemutlakan total yang bila tidak dilakukan seluruh makna kehidupan dan kekhalifahan manusia di muka bumi menjadi hilang.

²⁷ al-Syhibî membagi *mashlahat* pada tiga *dharkrî, hji*, dan *tahsînî*. Pada keharusan menjaga yang *dharuri*, Syatibi menyatakan bahwa jika kelima hal tidak terjaga atau rusak, maka stabilitas agama dan kehidupan menjadi rusak. Lihat al-Syhibî, *al-Muwfaqat...*, jilid II, hal. 8.

²⁸ Musthafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment*, hal. 34

²⁹ "...Looking at the original five, we would recognize that to protect the environment is a major aim. For if the situation of the environment keeps deteriorating, there will ultimately be no life, no property, and no religion. The environment encompasses the other aims of the Syari'ah." Lihat Musthafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment...*, hal. 34.

³⁰ Tentu saja bukan berarti ulama salaf tidak mengerti tentang masalah lingkungan, tetapi semata-mata pengetahuan tentang krisis lingkungan merupakan sesuatu yang baru. Kesadaran untuk mengatasinya pun secara global baru muncul sekitar dekade 1960-an. Lihat Mary Evelyn Tucker & John A. Grim, *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment* (New York: Orbis Book, 1994).

Musthafa Abu-Sway misalnya mengungkapkan, “... *The destruction of the environment prevents the human being from fulfilling the concept of vicegerency on earth. Indeed, the very existence of humanity is at stake here.*” (Kerusakan lingkungan mencegah manusia untuk memenuhi konsep wakil Tuhan di muka bumi. Sungguh, eksistensi manusia yang paling penting sedang dipertaruhkan).³² Argumen ini mempertegas prinsip *al-al-maqâshid al-syar’iyyah* dalam kontribusinya terhadap upaya global menanggulangi krisis lingkungan.

Selain itu, prinsip *al-maqâshid al-syar’iyyah* sebagai instrumen analisis fikih dapat diperkaya lagi ke unsur-unsur terkecil wacana fikih lainnya, misalnya, dalam definisi-definisi baru tentang halal dan haram (legal-formal). Pengertian halal, dalam konteks tafsiran ekologis misalnya, bukan saja harus memenuhi kriteria baik, tidak najis, atau tidak mendatangkan keburukan, tetapi juga harus memenuhi kriteria ramah lingkungan. Label halal, karena itu, harus memasukkan muatan ramah lingkungan yang dalam konsep *environmentalism* dikenal dengan istilah *ecolabelling*.³³ *Ecolabelling* ini bukan saja berlaku dalam produk-produk makanan atau barang komoditas, tetapi juga produk-produk jasa. Demikian pula di bidang ekonomi Islam, terutama dalam masalah produksi dan konsumsi harus dikembangkan ke arah ramah lingkungan. Ke dalam kategori ini adalah *ecolabelling* dalam produksi hutan, teknologi transportasi, dan lain sebagainya.

Selanjutnya, di bidang kependudukan konsep *al-maqâshid al-syar’iyyah* dan *mashlahat* dapat menjelaskan secara argumentatif keharusan mengontrol kelahiran. Seperti diketahui, masalah krisis lingkungan terkait dengan masalah kependudukan. Jumlah penduduk yang tidak terkendali dapat memengaruhi daya dukung bumi dan dapat menimbulkan krisis lingkungan karena terkait dengan kesediaan logistik pangan dan kebutuhan-kebutuhan hidup layak lainnya.³⁴ Teks-teks yang

³¹ al-Syithibî sebagai ulama yang mempopulerkan konsep ini menegaskan bahwa *al-dhark riyy t al-khams* adalah wajib dan mutlak keberadaannya. Sebab tanpa kelima hal itu (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan properti) kehidupan tak pernah ada. Lihat al-Syatibi, *al-Muwafaq*, jilid II, hal. 8.

³² Musthafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment*, hal. 34.

³³ Istilah *ecolabelling* muncul sebagai cara baru dunia industri melindungi lingkungan. *Ecolabelling* diartikan sebagai “a label which identifies overall environmental preference of a product or service within a specific product/service category based on life cycle considerations.” (suatu label yang mengidentifikasi keseluruhan preferensi lingkungan dari produk atau jasa dalam suatu kategori jasa atau produk khusus yang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan lingkungan hidup). Lihat <http://www.gen.gr.jp/eco.html>, diakses pada 20 April 2009.

³⁴ Penjelasan-penjelasan tentang prediksi pertumbuhan pendudukan dan pengaruhnya pada masalah lingkungan dapat dibaca pada Joel E. Cohen, “Population Growth and Earth’s Human Carrying Capacity” dalam *Science* 269 (21 Juli 1995): 341-346; “How Many People Can the Earth Support?,” *Science* 35, no 6 (November-Desember 1995), hal. 18-23. Informasi-informasi tentang prediksi pertambahan penduduk dunia juga dapat diakses pada <http://www.undp.org/popin/wdtrends/exescum.html>

‘menganjurkan agar umat memiliki banyak anak’ harus ditafsirkan ulang atau ditakhshish oleh kepentingan yang lebih tinggi yakni: terpeliharannya *al-dharûriyyât al-khams* dalam suatu konteks lingkungan yang sehat.³⁵ Tegasnya, kategori-kategori dan pertimbangan-pertimbangan halal-haram, etis-tidak etis, benar-salah, dan baik-buruk harus pula mencakup bobot-bobot dan pertimbangan-pertimbangan ekologis dalam pengertian holistik.

Jadi, konservasi lingkungan sebagai tujuan tertinggi Syari’ah mengharuskan sebuah perubahan mendasar orientasi fikih, teologi, dan doktrin-doktrin Islam ke arah yang lebih ekologis.³⁶ Konsep al-Ghazali, al-Syâthibî, dan al-Syawkânî tentang *mashlahat* yang hanya dibatasi dalam pengertian Syara’ harus diperluas ke pengertian *mashlahat* dalam perspektif-perspektif akal sehat.³⁷ Hal ini demikian, karena teks-teks Syari’ah itu terbatas sementara perubahan-perubahan sosio-budaya dan hukum terus berkembang dengan tingkat percepatan yang sulit diprediksi. Masalah-masalah lingkungan dengan segenap turunannya (di antaranya: masalah ledakan penduduk, pencemaran, sistem ekonomi kapital, teknologi yang tidak ramah lingkungan, dan lain sebagainya) adalah masalah-masalah yang memerlukan perhatian Syari’ah. Hal inilah yang disebut sebagai krisis lingkungan dan secara ilmiah telah terbukti sebagai akibat antropogenik (disebabkan oleh aktivitas manusia yang tidak ramah terhadap lingkungan).³⁸ Karena itu, cakupan *mashlahat* harus diperluas dan medan

³⁵ Mengikuti argumentasi al-Syâthibî yang ditegaskan lagi oleh Musthafa Abu-Sway bahwa memelihara الضروريات الخمس adalah sebuah kemutlakan yang total karena tanpanya aspek-aspek lain menjadi tidak berarti. Lihat al-Syâthibî, *al-Muwfaq*, jilid II, hal. 8. Lihat juga Musthafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of Environment*, hal. 34

³⁶ Muna Abu Fadl, misalnya, mengakui bahwa untuk memberi kontribusi dalam perumusan suatu teori sosial yang secara intrinsik bersifat Islami, ilmuwan-ilmuwan sosial Muslim harus memiliki akses terhadap sumber-sumber wahyu. Dia juga menegaskan bahwa warisan *ushk* sebagaimana adanya sekarang tidak lagi memadai dan tak dapat digunakan untuk tujuan penelitian sosial. Agar operatif, metode-metode *ushk* memerlukan suatu restrukturisasi komprehensif dengan mengelompokkan partikular ke dalam universal. Itulah sebabnya, kata Muna selanjutnya, ilmuwan-ilmuwan Muslim kontemporer tidak memiliki jalan lain kecuali membangun disiplin-disiplin mereka berdasarkan konsep-konsep yang didasarkan secara langsung dari al-Qur’an. Lihat Muna Abu al-Fadl, *Towards a Methodology for Dealing with the Sources of Islamic Theorizing*, Editor al-Thayyib Abidin (Herndon, VA: Institute of International Islamic Thought, 1411/1990), hal. 2072-2078.

³⁷ Seperti diketahui *mashlahat* dalam teori awalnya hanya dibatasi pada hal-hal yang telah disebut baik atau manfaat oleh Syari’ah. Teori ini kemudian dikritik di antaranya oleh para teologi seperti ‘Asy’ari. Menurut teologi ini, kemaslahatan tak dapat diketahui tanpa melalui proses penalaran akal. Bandingkan dengan Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syathibi’s Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).

³⁸ Tentang Krisis lingkungan sebagai akibat dari aktivitas manusia yang ceroboh (antropogenik) dapat dibaca di antaranya dalam D. Meadows et. al., *The Limits to Growth* (New York: Potomac Associate, 1972).

pengertiannya juga harus mencakup ayat-ayat Allah yang bersifat *fi'liyyah*, yakni alam semesta (ayat *kawniyyah*).³⁹

Najmuddîn al-Thûfi dalam konteks perluasan makna *mashlahat* dapat dianggap sebagai dukungan klasik atas argumen di atas.⁴⁰ Menurutnya, *mashlahat* dapat didasarkan pada empat prinsip, yakni: *pertama*, akal bebas menentukan *mashlahat* dan *mafsadat*, terutama dalam lapangan muamalah dan adat. Untuk menentukan suatu *mashlahat* dan *mafsadat* cukup dengan akal. Pendiannya bahwa akal semata tanpa harus melalui wahyu mampu mengetahui kebaikan dan keburukan (*hush* dan *qubh*) menjadi landasan yang pertama dalam piramida pemikirannya. Tetapi dia membatasi kemandirian akal itu dalam bidang muamalah dan adat-istiadat, dan melepaskan ketergantungan atas petunjuk *nashsh*. *Kedua*, *mashlahat* merupakan dalil *syar'i* mandiri yang kejujahuannya tidak tergantung pada konfirmasi *nashsh*, tetapi hanya tergantung pada akal semata. Dengan demikian, *mashlahat* merupakan dalil mandiri untuk menetapkan hukum karena, baginya, sesuatu itu bermanfaat atau mengandung *mashlahat* bisa dinalar dengan atau melalui adat-istiadat dan eksperimen tanpa petunjuk *nashsh*.

Ketiga, *mashlahat* hanya berlaku dalam lapangan muamalah dan adat kebiasaan. Sedangkan dalam bidang ibadah ukurannya ditentukan oleh *syara'* seperti pada ibadah *mahdhah* (salat lima waktu, puasa bulan ramadhan, dan lain sebagainya). Hal ini demikian karena hal tersebut merupakan *huququllâh* (hak-hak Allah). Selanjutnya, dia juga mengatakan bahwa pada hubungan antar manusia itulah akal sangat mengetahui baik dan buruknya. *Keempat*, *mashlahat* merupakan dalil *syara'* yang paling kuat. Karena itu, jika ada *nashsh* dan *ijma'* bertentangan dengannya (*mashlahat*), ia harus didahulukan dari keduanya dengan cara *takhshîsh* dan *bayân* terhadap *nashsh*. Jadi bukan dengan meninggalkan *nashsh* sama sekali.⁴¹ Pandangan al-Thûfi di atas, sungguh, telah malampaui pandangan pendahulunya dan merefleksikan gerak maju *ushûl al-fiqh* dalam mengakomodir perkembangan-perubahan baru sosio-budaya.⁴²

³⁹ Tentang kosmos sebagai ayat-ayat Allah dibahas secara detail pada bab IV.

⁴⁰ Lihat Mushtaf Zayd, *Al-Mashlahat fi Tasyri' al-Islmî wa Najmuddîn al-Thkfi* (Beirut: D r al-Fikr, 1954), h . 127-132

⁴¹ Lihat Mushtaf Zayd, *Al-Mashlahat fi Tasyri' al-Islmî wa Najmuddîn al-Thkfi*, h . 127-132. Lihat juga Husein Hamid Hasan, *Nadzariyyat al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islmî* (Qhira: D r al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971), hal. 529.

⁴² Bandingkan Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (San Fransisco & Oxford: Westview Press, 1990).

Dengan demikian, tujuan Syari'ah untuk kemaslahatan manusia sebagaimana banyak dikemukakan oleh para ulama klasik sudah tidak memadai lagi. Tujuan Syari'ah, dalam konteks ini, ditujukan untuk kemaslahatan lingkungan semesta yang pada akhirnya menjadi kemaslahatan manusia juga. Analisis ini didasarkan pada *pertama*, adanya kenyataan bahwa terpeliharanya *al-dharûriyyât al-khams*, pada dasarnya, tak akan tercapai tanpa lingkungan hidup yang baik yang menjadi prasyarat kehidupan. *Kedua*, manusia itu datang dan pergi dari jaman ke jaman, sementara lingkungan hidup terus ada dan bahkan menjadi satu-satunya, yakni: planet bumi.⁴³ Karena itu, jika konsep Syari'ah dirumuskan secara antroposentris maka memberi persetujuan teologis kepada manusia untuk melakukan agresi terhadap lingkungan hidup tanpa memikirkan visi keberlanjutan bagi generasi manusia selanjutnya di masa-masa mendatang. *Ketiga*, lingkungan alam adalah *amânah* dan bukan aset. Karena itu, lingkungan alam bukan milik manusia tetapi hanya dimanfaatkan secara baik serta dirawat dengan penuh tanggung jawab. Itulah sebabnya, manusia disebut sebagai *khalîfatullâh fî al-'ardh*. Dalam pengertian inilah, konsep Islam atau Syari'ah harus berbeda dengan pandangan kaum reduksionisme seperti yang dengan terang-terangan dikemukakan oleh Francis Bacon dengan ungkapannya, "Tujuan ilmu adalah penguasaan dan pengendalian alam. Ilmu pengetahuan dapat digunakan untuk mengubah manusia menjadi tuan dan pemilik alam".⁴⁴

Dengan menggunakan prinsip-prinsip *al-maqâshid al-syar'iyyah* dan *mashlahat* di atas, konsep *khalîfatullâh fî al-'ardh*, *taskhîr*⁴⁵ dan *i'mâr*⁴⁶ yang terlalu menempatkan manusia sebagai "penguasa alam" oleh para mufassir klasik dan modern perlu direvitalisasi ke dalam konsep holistik tentang konservasi lingkungan dalam tatapan-tatapan yang lebih ekologis. Kealpaan fikih-fikih klasik dalam mengurai masalah konservasi lingkungan secara spesifik bukanlah alasan untuk menunda kontribusi Islam atas krisis lingkungan. Alat-alat bantu analisis telah disuplai oleh disiplin-disiplin lain, seperti metafisika sains dari Seyyed Hossein Nasr, Ziauddin Sardar, Nomanul Haqq, dan lain-lainnya. Dari disiplin ekologi dan ilmu perubahan iklim, konsep-konsep konservasi lingkungan

⁴³ Sejarah bumi menunjukkan bahwa planet bumi dapat hidup selama milyaran tahun tanpa manusia sampai akhirnya makhluk manusia datang ke bumi dan melakukan eksploitasi terhadap alam. Itulah sebabnya, perintah manusia sebagai *khalîfatullâh fî al-'ardh* sangat relevan dalam konteks pemeliharaan atas bumi. Lihat QS, al-Baqarah/2: 30

⁴⁴ Dikutip kembali dalam Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban...*, hal. 53

⁴⁵ QS, al-Jtsiyah/45: 13

juga telah memperoleh bahan-bahan berarti sehingga ini semua dapat menjadi *ingredients* dalam merumuskan konsep-konsep utama melindungi lingkungan dari sisi Islam, utamanya dalam perspektif *al-maqâshid al-syar'iyah* dan *mashlahat*.

Lebih lanjut, 'Izz al-Dîn bin 'Abd al-Salâm mengelaborasi bahwa *mashlahat* itu ada empat macam: kelezatan (*al-ladzât*) dan faktor-faktor penyebabnya, kesenangan (*al-afrâh*) dan sebab-sebabnya. Sementara *mafsadat* juga ada empat, yakni: rasa sakit/tidak nyaman dan faktor penyebabnya, serta rasa sedih dan faktor penyebabnya.⁴⁷ Perluasan makna *mashlahat* dan *mafsadat* ini mengandung perluasan kapasitas teori tersebut untuk mengakomodir dinamika problem hukum dan moral masyarakat manusia.⁴⁸

Mengikuti garis argumen 'Izz al-Dîn bin 'Abd al-Salâm di atas, konsep *mashlahat* dan lawannya *mafsadat* di dalam tradisi fikih, teologi, dan etika Islam memunculkan konsep *ishlâh*, yang secara harfiah berarti 'konservasi'⁴⁹ dan lawannya adalah *ifsâd* (dari kata *fasad*), yang berarti destruksi atau tindakan merusak (*corruption*).⁵⁰ Kata *ishlâh* di dalam al-Qur'an dihubungkan dengan kata *ifsâd* yang keduanya dipakai dalam konteks bumi. Lengkapnya terjemah ayat itu adalah, "Janganlah kalian membuat kerusakan di muka bumi, sesudah mengkonservasinya."⁵¹ Kata *ishlâh* dengan kata turunannya diulang di dalam al-Qur'an sebanyak 181 kali.⁵² Ini menunjukkan pentingnya makna ini dalam konteks perlindungan lingkungan dan aspek-aspek yang terkait dengannya sehingga menimbulkan kebijakan-kebijakan otentik sebagaimana makna harfiah kata itu.⁵³

⁴⁶ QS, Hk d/11: 61

⁴⁷ 'Izz al-Dîn bin 'Abd al-Sal m, *Qaw'id al-Ahkm...*, hal. 11-12

⁴⁸ Teori ini dalam tradisi *ushkl al-fiqhal*. Teori ini adalah pengembangan dari *mashlahat*, dan pemakaiannya secara hukum masih diperdebatkan di kalangan para yuris klasik. Hal ini demikian, karena *al-mashlahat al-mursalâh* merupakan kebaikan dan kemanfaatan yang tidak disebutkan keharamannya ataupun kehalalannya. Lihat lebih lanjut Zakîy al-Dîn Sya'bn, *Ushkl al-Fiqh al-Islmî* (t.k.: Dr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, t.th), hal. 182 dan Wahbah Zuhaylî, *Ushkl al-Fiqh al-Islmî* (Beirut: Dr al-Fikr al-Mu'shir, 1986), cet. ke-I, hal. 757

⁴⁹ Saya pilih memaknai kata *ishlh* dengan makna 'konservasi' agar relevan dengan konteks bahasan ekologi. Apalagi kata itu terkait dengan larangan merusak bumi.

⁵⁰ Kata *ishlh* berasal dari akar kata *shad, lam, ha* yang berarti layak, bagus, dan lawannya adalah *fasad*, yang berarti jelek atau rusak. Lihat Abu al-Hasan Ibn Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqyis al-Lughah*, hal. 303.

⁵¹ Q. s., al-A'rf/7:56

⁵² Lihat Muhammad Fu'ad Abdul Bqi, *al-Mu'jam al-Mufahras lil-Alfdz al-Qur'n al-Karîm* (Maktabah Dahlan, Indonesia, t.thal.), hal. 520-523

⁵³ Kata *ishlh* dan *ifsd* merupakan dua kata yang berlawanan. Dalam kitab mukht r al-shihah, misalnya, dua kata itu didefinisikan demikian: الصلاح ضد الفساد والمصلحة واحدة المصالح والا ستصلاح ضد الاستفساد. Lihat al-Rzî, *Mukht r al-Shihah* (Beirut: t. tp., 1952), hal. 75.

Kata *ifsâd* sebaliknya menunjukkan suatu tindakan merusak (*afsada, yufsidu, ifsâd*) yang dalam ayat di atas terkait dengan larangan merusak bumi. Jika kata ini dikaitkan dengan Q. s., al-Rûm/30:41 yang menjelaskan kerusakan di daratan dan lautan akibat ulah tangan-tangan manusia, maka konsep *ifsâd* adalah sebuah antitesis dari konsep konservasi lingkungan atau *ishlâh al-bi'ah (ri'âyat al-bi'ah)*. Dalam konteks *ishlâh*, Yusuf Qaradhawi memilih kata *ihsân* yang bukan saja dikaitkan dengan ibadah, tetapi juga dikaitkan dengan berbuat baik kepada atau untuk merawat, menghormati, dan lemah lembut terhadap lingkungan.⁵⁴ Prinsip-prinsip konservasi lingkungan dalam titik tilik *eko-ushûl al-fiqh* di atas menunjukkan sebuah etos otentik yang semuanya bertujuan pada kebaikan-kebaikan lingkungan dengan seluruh komponennya. Prinsip-prinsip itu pada dasarnya mengerucut pada pentingnya proteksi lingkungan sebagai sangat utama dan pertama karena lingkungan yang makin buruk membuat pemeliharaan atas agama, jiwa, akal, keturunan, dan properti menjadi tidak ada (الضروريات الخمس). Prinsip inilah yang dalam tradisi *ushûl al-fiqh* disebut sebagai *al-maqâshid al-syar'iyah (المقاصد الشرعية)*.

Uraian tentang *ishlâh* dan *ifsâd* di atas adalah kelanjutan operasional dari *al-maqâshid al-syar'iyah*, sekalipun juga menjadi bagian dari bahasan etis sebagaimana dikemukakan para *mufassir* dalam karya-karya mereka, terutama ketika mengomentari ayat-ayat tentang *ishlâh* dan *ifsâd*. Ayat-ayat 'lingkungan dan konsep perlindungannya' di dalam al-Qur'an dan Hadits, pada dasarnya, perlu penjelasan operasional melalui argumen-argumen fikih dan perangkat metodologinya, yakni: *ushûl al-fiqh*. Karena itu, perspektif *al-maqâshid al-syar'iyah* dapat memperkaya basis imperasi etis konservasi lingkungan.

Terkait dengan teori *al-maqâshid al-syar'iyah* dan *mashlahat* di atas, maka konservasi lingkungan dalam perspektif *eko-ushûl al-fiqh* dapat dirumuskan dengan, sedikitnya dua jalan. *Pertama*, melakukan redefinisi tentang dosa, hukum halal-haram, baik-jelek, etis-tidak etis, dan benar-salah dengan memasukkan komponen keselamatan lingkungan. Ini berarti konsep *mashlahat* dan *mafsadat* tidak cukup hanya menyangkut kepentingan manusia saja, tetapi juga menyangkut aspek keselamatan lingkungan. *Kedua*, mempelajari ayat-ayat *kawniyah* berupa ilmu geografi, ilmu lingkungan, ilmu fisika, dan perangkat-perangkat lain yang dapat menunjang konservasi lingkungan adalah setara nilainya dengan mempelajari ilmu

⁵⁴ Bandingkan dengan Yusuf Qaradhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan...*, hal. 184-185

agama. Hal ini demikian, karena menjaga *al-dharuriyyât al-khams* tidak akan terjadi tanpa sarana-sarana pendukungnya, yaitu ilmu-ilmu yang diperlukan untuk itu. Pandangan tradisional sering menekankan ilmu agama sebagai *fardu 'ayn* sementara mempelajari selainnya dianggap *fardhu kifâyah*.⁵⁵ Dua rumusan tersebut merupakan salah satu cara memperlakukan konsep *al-maqâshid al-syar'iyah* dan *mashlahat* dalam konteks konservasi lingkungan.

Jadi, dilihat dari kajian yang lebih mendalam, prinsip *al-maqâshid al-syar'iyah* dan *mashlahat* merupakan suatu metodologi yang paling relevan dan paling bertahan dalam relevansinya dengan problem-problem kehidupan kontemporer,⁵⁶ termasuk dalam problem dan krisis-krisis lingkungan beserta upaya konservasinya. Namun, penyempurnaan atas detail-detailnya perlu dilakukan sehingga berpihak pada keterpeliharaan lingkungan.

Teori *al-dharûriyyât al-khams* al-Syâthibî, sesungguhnya, tidak memadai untuk mendukung secara penuh konservasi lingkungan. Teori *al-dharûriyyât al-khams* yang mementingkan keterpeliharaan lima komponen: agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal nampak antroposentris (berpusat pada kepentingan manusia).⁵⁷ *Mashlahat* yang ingin dicapai dalam teori al-Syâthibî adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Keselamatan manusia di dunia, menurut perspektif teori ini, adalah terpeliharanya kebutuhan-kebutuhan dasar yang melekat pada manusia itu (*al-dharûriyyât al-khams*). Sementara keselamatan di akhirat terutama oleh terpeliharannya agama.⁵⁸ Keselamatan non-manusia di anggap sebagai sekunder (pelengkap) atau *hâjjiyyât* dan *tersier* atau *tahsîniyyât*.⁵⁹ Dengan yakin al-Syâthibî mengatakan “أن مصالح الدين والدنيا مبنية علي المحافظة علي الامور الخمسة المذكورة فيما تقدم”

⁵⁵ Dalam urutan komponen *al-dharkriyyt al-khams* yang disebut pertama oleh al-Ghazali dan al-Syithibî adalah komponen agama, disusul jiwa, keturunan, harta, dan akal. Tentu saja, ini menunjukkan bahwa memelihara agama itu paling utama, padahal dia menjadi kurang berarti jika kondisi jiwa sakit atau jika lingkungan terus dalam ancaman bencana dan terus dalam krisis yang akut.

⁵⁶ Henry Laoust, misalnya, sangat memuji teori *mashlahat* dan *al-maq shid al-syar'iyah* sebagai kekayaan peradaban Muslim. Ia mengatakan bahwa prinsip masalahat dan *al-maqshid al-syar'ah* adalah salah satu gagasan yang membuat teori Hukum Islam dan studi-studi Islam lebih unggul daripada Kristen. Karena prinsip inilah Islam memiliki kesadaran akan realitas secara lebih maju daripada Kristen. Dikutip kembali dalam Muhamad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977), hal. 98.

⁵⁷ Periksa al-Syithibî, *al-Muwfaq...*, hal. 8

⁵⁸ Periksa contoh-contoh yang diberikan oleh al-Syithibî dalam *al-Muwfaq*, hal. 8

⁵⁹ Periksa al-Syithibî, *al-Muwfaq...*, hal. 9

(“Sejatinya, kemaslahatan agama dan dunia dibangun atas dasar terpeliharanya lima komponen yang disebut terdahulu”).⁶⁰ Meski teori al-Syâthibî, bukan satu-satunya yang menyebut kemaslahatan manusia, teori ini mendukung konsep *khalîfatullâh* dalam pengertian antroposentris yang menekankan makna *taskhîr* sebagai penundukan terhadap alam.

Dilihat dari perspektif konservasi lingkungan dalam pengertian modern seperti dikemukakan oleh Seyyed Hossein Nasr,⁶¹ teori antroposentrisme tentang *khalîfah* sebagai *al-âlam al-shaghîr* (mikrokosmos) harus dimaknai ulang dan dikembalikan pada kepentingan-kepentingan yang lebih besar, yakni alam semesta sebagai *al-âlam al-kabîr* (makrokosmos).⁶² Spirit konservasi lingkungan memerlukan perangkat pemahaman yang sama sekali baru tentang hubungan antara Allah, alam, dan manusia. Teori fikih dan *ushûl al-fiqh* yang dibangun masih mengikuti urutan logika Abad Pertengahan ketika manusia terancam oleh alam. Perubahan *‘illat* atau *rasio legis* telah berubah ketika alam justru terancam oleh manusia. Perubahan *‘illat* hukum ini mengubah pula konsep *mashlahat* dan *al-maqâshid al-syar’iyyah* yang dalam penelitian ini mendukung konservasi lingkungan sebagai tujuan tertinggi Syari’ah.

Namun demikian, teori al-Syâthibî menyumbangkan gagasan berharga tentang konservasi lingkungan terbatas. Perluasan, pembesaran kapasitas, dan pengembangannya ke arah yang lebih ekologis telah dilakukan banyak intelektual Muslim dan non-Muslim dalam kerangka teori ekoteologi, ekosofi, ekosufi, dan etika lingkungan Islam.

Selanjutnya, melalui pintu teori dan prinsip *al-maqâshid al-syar’i’ah* dan *mashlahat* ini, revitalisasi fikih, pemahaman Syari’ah, dan pemikiran Islam dapat berkembang secara dinamis. Dalam konteks konservasi lingkungan, sebagaimana ditunjukkan Musthafa Abu-Sway dan Yusuf Qaradhawi, prinsip ini mampu mendobrak atau mendekonstruksi kebekuan fikih untuk selanjutnya merekonstruksinya menjadi sebuah fikih yang terus relevan dan *up-to-date*. Dalam

⁶⁰ Periksa al-Syathibî, *al-Muwfaqat...*, hal. 13.

⁶¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature* (California: University of California Press, 1984) juga karya-karya belakangan yang memfokuskan pada pemihakan lingkungan di antaranya Richard C. Foltz (Ed.), *Worldviews, Religion and the Environment: A Global Anthology* (Beltmont, Calif: Wadsworth Thomson, 2002).

⁶² Periksa kembali konsep kosmologi Ibn ‘Arabî dalam *Futuht al-Makkiyyah*, Edisi Usman Yahya (Cairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘mmah li al-Kuttb, 1972), Jilid III, hal. 350

kerangka perubahan makna dan perluasan (*tawassu'*) cakupan teori *mashlahat* dan *al-maqâshid al-syar'iyah* tersebut konsep-konsep konservasi lingkungan dalam perspektif fikih ini dilakukan.

E. Penutup

Argumen *eko-ushûl al-fiqh* merupakan sebuah upaya dekonstruksi atas dimensi-dimensi internal Syari'ah yang belum tergalai terkait konservasi lingkungan. Dalam banyak literatur tafsir, kajian tentang konservasi lingkungan hanya bersifat *generik* dan tidak bersifat spesifik, sehingga mencari panduan yang *applicable* tentu saja sukar didapat. Yang bisa diperoleh hanya pesan-pesan umum mengenai etika memperlakukan lingkungan.

Itulah sebabnya, argumen *eko-ushûl al-fiqh* dimaksudkan untuk mengeksplorasi segi-segi lingkungan secara lebih spesifik melalui metodologi hukum Islam. Secara umum, tulisan ini mengandaikan bahwa melakukan dekonstruksi Syari'ah untuk konservasi lingkungan tidak bisa dilakukan tanpa mendekonstruksi *ushûl al-fiqh*. Dekonstruksi ini dilakukan bukan untuk membongkar dan membiarkannya dalam mozaik-mozaik pemikiran tanpa makna, tetapi hendak direkonstruksi agar mampu memperbesar kapasitas kandungan Syari'ah. Dekonstruksi tanpa rekonstruksi hanya akan meninggalkan puing-puing yang lebih berbahaya.

Dalam garis argumen ini, *eko ushûl al-fiqh* merupakan *zeit geiss* (semangat jaman) di mana manusia modern tengah dihantui oleh kiamat dini melalui ancaman krisis lingkungan global oleh perilaku-perilaku anti-konservasi. Komunitas Muslim, sebagai bagian dari komunitas dunia perlu memberikan kontribusi moral dan ilmiah bagi upaya manusia sejadad mengatasi krisis lingkungan melalui eksplorasi ajaran-ajarannya. Tanpa kontribusi ini, maka kehadiran agama Islam akan dipertanyakan oleh sejarah dan dinilai apatis pada persoalan-persoalan aktual masyarakatnya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abu-Sway, Mustafa. 1998 *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bî'ah fî al-Islâm*, <http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm>. Februari.

Abu Zahrah, Muhamad. Tanpa tahun. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr 'Arabi.

- Al-Bazdawi. 1966. *Kanz al-Wushûl ilâ Ma'ârifil Ushûl*. Karachi: t.p.
- Afrasiabi, L. Kaveh. 2002. "Towards an Islamic Ecotheology", diterbitkan ulang dalam karya Richard C. Foltz (Ed.), *World-views, Religion and the Environment: A Global Anthology*. Belmont, Calif: Wadsworth Thomson.
- Ammara. 2009. Mohammad. *The Vicegerency of Man* dalam <http://www.isesco.org.ma/english/publications/Islamtoday/13/P4.php>, diakses pada 23 januari.
- Badran, Abu al-'Ainayn. Tanpa tahun. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Iskandariyah: Mu'assasah Shabab al-Jâmi'ah.
- Baharuddin, Azizan. *Rediscovering the Resources of Religion* dalam http://www.idrc.ca/fr/ev-88052-201-1-DO_TOPIC.html
- Brown, Lester R. (ed.). 1993. *Jangan Biarkan Bumi Merana: Laporan Worldwatch Institute*, ter. Budi Kusworo. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Campbell, Ian. 1972. "Conservation and Natural Resources" dalam Charles F. Park, Jr., *Earth Resources*. Washington DC: American Voice of America.
- Cohen, Joel E. 1995. "Population Growth and Earth's Human Carrying Capacity", dalam *Science* 269, 21 Juli.
- Deen, Mawil Y. 2007. Izz. *Islamic Environmental Ethics, Law, and Society*. <http://hollys7.tripod.com/religionandecology/id5.html>, diakses tanggal 28 Mei.
- Ebrahim, Abul Fadl Mohsin. 1989. *Abortion, Birth Control, and Surrogate Parenting: An Islamic Perspective*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Foltz, Richard, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin (Ed.). 2003. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gore, Al. 1992. *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*. Boston: Houghton Mifflin.
- Hanafi, Hassan. 1983. *Qadhâyâ Mu'âshirât f Fikrinâ al-Mu'âshir*. Beirut: Dâr al-Tanwîr li al-Thibâ'at al-Nasyr, cet.-2.
- Hasani, Ismail. 1991. *Nazariyyat al-Maqashid 'inda al-Imâm Muhammad al-Thâhir Ibn 'Ashûr*. Dar al-Shuruq: t.p.
- Hibri, Azizah. 1993. "Family Planning and Islamic Jurisprudence" dalam *Religious and Ethical Perspective on Population Issues*. Washington DC.: Religious Consultation on Population.

- Ibn 'Abd al-Salâm, Izz al-Dîn. 1994. *Qawâ'id al-Aḥkâm fî Mashâliḥ al-Anâm*. Qâhirah: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah.
- Ismail Faruqi and Lois Lamy Faruqi. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Pub. Co.
- Khalid, Fazlun M. and Joanne O'Brien, eds. 1992. *Islam and Ecology*. London: Cassel Publisher.
- Meadows, D. et al. 1972. *The Limits to Growth*. New York: Potomac Associate.
- Nabhan, Muhammad Faruq. Tanpa tahun. *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Qalam
- Nadwi, Ali Ahmad al-. 1994. *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Mathûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtihâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbîqâtuhâ*. Damaskus: Dâr al-Qalam.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1987. *Traditional Islam in the Modern World*. London and New York: Kegan Paul International.
- . 2002. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperCollins Publisher, Inc.
- . 1996. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press.
- . 1984. *The Encounter of Man and Nature*. California: University of California Press.
- . 1990. "Islam and the Environmental Crisis", dalam *Journal of Islamic Research*, vol. 4, no. 3, July.
- Ozdemir, Ibrahim. *An Islamic Perspective of Environmental Ethics*, <http://www.nur.org/treatise/articles/IslamicEnvironmentalEthics.html>. Karya ini telah bukukan dengan judul *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature* (Ankara: Ministry of Environment, 1997).
- Qaradhawi, Yusuf. 2001. *Ri'ayatul Bi'ah fî Syari'atul Islam*. Qahirah: Dar al-Syuruq.
- . 1998. *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Dhau' al-Nushûs al-Syari'ah wa Maqâshidihâ*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Rahman, Fazlur. 1980. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica.

- Richardson, John. *The Spiritual Roots of Our Ecological Crisis: Was Lynn White Right* dalam <http://www.btinternet.com/~j.p.richardson/lynnwhite.html>.
- Salim, Emil. 1992. "Kestinambungan dan Pembaruan" dalam *Analisis CSIS*, Tahun XXI. No. 6 November-Desember.
- Sardar, Ziauddin. 1985. *Islamic Futures*. New York: Mensell Publishing Limited.