

ECO-FIQH: PENDEKATAN MASLAHAT TERHADAP AMDAL DAN KONSERVASI LINGKUNGAN

Muhammad Yusuf, Anwar Sadat

UIN Alauddin Makassar Sulawesi Selatan 1, STAIN Majene Sulawesi Barat
muh.yusuf1274@gmail.com | anwarsadat21@yahoo.co.id

Abstract: This study based on postulate that both maslahat and primary texts of Islam are never contarradicting essentially, where holy text is guidance for humankind for goodness of world and hereafter. Based on 'maslahat approach', appear idea of eco-fiqh to respond several envoronmental problems. This article aims to study about eco-fiqh which is based on maslahat approach (benefit) and analysis about environmental impact (amdal). To realize benefit of development, regulation of analysis about environmental impact must be obeyed, because it is supported by Islamic principle that "preventing the adverse effects is more prioritized than taking advantages". Eco-fiqh guides a principle that prevention of environmental adverse effects for longer time than to take economic benefit for shorter time. Preserving the environment is prophetic doctrine and also a mainstream of Islamic doctrine which sometimes ignored. Preserving the environment is not only 'tahsiniyat' or 'hajiyat', or "dharuriyat". Idea of eco-fiqh is an effort to put environmental conservation as mainstream of Islamic doctrine. Therefore, it brings about eco-piety beside spritual and social piety.

Keywords: Eco-fiqh; maṣlaḥah; Amdal; uṣūliyyāt; eco-piety.

Abstrak: Kajian ini berangkat dari sebuah postulat bahwa maslahat dan teks-teks primer Islam tidak pernah bertentangan secara hakiki sebab naṣ suci adalah panduan bagi manusia untuk meraih maslahat di dunia dan di akhirat. Berangkat dari pendekatan maslahat, lahirlah gagasan dan konsep *eco-fiqh*, yaitu sebuah gagasan untuk merespons berbagai masalah lingkungan. Artikel ini merupakan studi tentang *eco-fiqh* yang bertumpu pada pendekatan maslahat dan analisis mengenai dampak lingkungan (Amdal) secara umum. Untuk merealisasi maslahat dalam pembangunan, aturan tentang Amdal mesti dipatuhi, karena hal itu sejalan dengan prinsip bahwa mencegah dampak buruk (*mafsadah*) lebih diprioritaskan daripada mengambil maslahatnya. *Eco-fiqh* ini memberi tuntunan prinsip

pencegahan dampak lingkungan jangka panjang daripada sekadar obsesi meraih keuntungan ekonomi jangka pendek. Melestarikan lingkungan merupakan sunah dan doktrin *uṣūlīyāt* (*mainstream*) ajaran Islam yang sering diabaikan. Konservasi lingkungan tidak sekadar *taḥsīnīyāt* atau *ḥājjīyāt*, melainkan *dharuriyat ḍarūriyāt*. Gagasan tentang *eco-fiqh* merupakan upaya menarik doktrin konservasi lingkungan masuk ke dalam mainstream ajaran Islam. Dengan demikian akan melahirkan kesalahan ekologis sejajar dengan kesalahan spritual dan kesalahan sosial.

Kata kunci: *Eco-fiqh*, maslahat, Amdal, *uṣūlīyāt*, kesalahan ekologis.

Pendahuluan

Argumen tentang prinsip konservasi lingkungan dalam perspektif *eco-fiqh* dewasa ini telah menjadi isu aktual menyusul ancaman krisis lingkungan global. Banyak penulis yang berusaha menjadikan *fiqh* sebagai pendekatan untuk mengeksplorasi analisis-analisis syariat terkait dengan konservasi lingkungan. Ini dilakukan, karena krisis lingkungan banyak diisyaratkan di dalam Alquran serta menjadi keperihatinan global. Pesan-pesan syariat seperti belum terpapar secara jelas terkait konservasi lingkungan, sehingga dibutuhkan penjelasan dari para ahli agar mampu memberi kapasitas umat Islam berkontribusi terhadap penanggulangan krisis lingkungan global melalui pintu dekonstruksi *fiqh*. Dalam kajian ini, digunakan istilah *eco-fiqh* namun ada juga yang menggunakan term *fiqh al-bī'ah* atau *fiqh* ekologi. Melalui pendekatan *uṣūl al-fiqh*, Mudhofir Abdullah menggunakan istilah eko-ushul al-fiqh.¹

Sebelum ini dikenal bahwa Islam hanya meletakkan lima dasar yang dalam bahasa al-Gazālī, *kulliyāt al-khams* dan orientasi syariat yang dalam bahasa al-Shāṭibī *maqāṣid al-sharī'ah*, yakni: 1) *ḥifz al-'aql* (pemeliharaan terhadap akal), 2) *ḥifz al-nafs* (menjaga jiwa), 3) *ḥifz al-dīn* (menjaga agama), 4) *ḥifz al-māl* (menjaga harta/ekonomi) dan 5) *ḥifz al-nasl wa al-'ird* (menjaga kemurnian keturunan dan harga diri).² Lebih lanjut, Yūṣuf al-Qardāwī Qardāwī

¹ Mudhofir Abdullah, "Konservasi Lingkungan dalam Perspektif Ushul al-Fiqh", *Jurnal Millah* (Desember, 2010), 118.

² Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan, 2006), 344.

menambahkan satu poin - sebagai pengembangan dari *maqāṣid al-sharī'ah* al-Shātībī, yaitu *hifz al-bī'ah* (konservasi lingkungan). Dalam konteks kekinian ulama Islam dinilai cukup lamban merespons fenomena yang terjadi, misalnya pemanasan global.³

Fiqh merupakan pendekatan mutlak digunakan karena didasarkan pada beberapa pertimbangan, antara lain, seluruh perbuatan orang-orang *mukallaf* ketentuannya diatur dalam *fiqh*. Adapun masyarakat yang belum/tidak termasuk orang *mukallaf* merupakan tanggung jawab orang lain khususnya orang tuanya. Selain itu, *fiqh* dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam rumusan aturan atau undang-undang yang bersifat konvensional untuk diintegrasikan ke dalamnya sehingga dapat diusulkan untuk dimasukkan ke dalam pasal-pasal dari undang-undang yang dirumuskan.

Secara faktual, pandangan terhadap alam atau kesadaran ekologis yang merupakan ciri khas kebudayaan-kebudayaan tradisional nontulis, secara menyedihkan telah diabaikan di dalam masyarakat yang 'terlalu rasional' dan termekanisasi.⁴ Berbagai kasus lingkungan hidup yang terjadi sekarang ini, baik pada skop lokal, nasional dan level global, sebagian besar disebabkan oleh salah urus manusia terhadap lingkungan. Kerusakan lingkungan yang terjadi di laut, hutan, atmosfer, air, tanah, atau lainnya pada dasarnya bersumber pada perilaku manusia yang tidak bertanggungjawab, yang hanya mementingkan diri sendiri.⁵ Allah dengan tegas memperingatkan umat manusia mengenai kerusakan yang terjadi sebagai akibat perbuatan mereka supaya mereka agar kembali ke jalan yang benar".⁶ Semuanya disebabkan oleh hilangnya sikap responsif dan kredibel terhadap masalah lingkungan. Sains dan teknologi memang diperlukan, tetapi itu saja tidak cukup. Kita memerlukan agama untuk terlibat dan keluar dan

³ M. Ridwan, "Fiqh Ekologi, Membangun Fiqh Ekologis untuk Pelestarian Kosmos", *Jurnal Tarjih, PP MTPPI, PP Muhammadiyah*, vol. 1, no. 1 (Juni, 2008), 151-152.

⁴ Capra Fritjof, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan*, terj. M. Thoyibi (Yogyakarta: Bentang, 2000), 562.

⁵ Sonny Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2002), xiii.

⁶ al-Rum, 30 : 41.

krisis lingkungan.⁷ Penataan dan penyadaran dengan pendekatan agama mendesak untuk diwujudkan.

Sekurang-kurangnya ada empat alasan utama terkait signifikansi munculnya pengembangan *eco-fiqh*, yakni: *Pertama*, kondisi objektif krisis lingkungan yang makin parah baik di negara-negara Muslim maupun di level global. Hal ini memerlukan partisipasi dari ajaran agama Islam sebagai agama *rahmatan li al-'ālamīn*.⁸ *Kedua*, umat Islam memerlukan kerangka pedoman komprehensif tentang pandangan dan cara melakukan partisipasi di dalam masalah konservasi lingkungan. *Fiqh* klasik dipandang tidak memadai lagi dan belum mengakomodir dalam bentuk operasional panduan mengenai konservasi lingkungan dalam perspektif dan wawasan krisis lingkungan modern. *Ketiga*, *fiqh* lingkungan belum dianggap sebagai disiplin yang masuk ke ranah studi Islam. Akar-akar ontologis dan epistemologisnya masih diperdebatkan sehingga dianggap sebagai bagian dari ilmu lingkungan. Memang di dalam fikih muamalah terdapat tema-tema mengenai lingkungan seperti *tahārah*, *ihyā' al-mawāt*, hukum berburu, *himā'*, namun itu masih bersifat generik dan etis. *Keempat*, *fiqh* lingkungan sebagai “induk” konservasi lingkungan berbasis ajaran Islam perlu dimasukkan ke dalam program-program pendidikan, karena kesadaran mengenai konservasi lingkungan sangat efektif melalui pendidikan dan kebudayaan.⁹ Bahkan, seorang orientalis pun mengatakan hal senada dengan al Jabiri al-Jabīrī. Ia adalah Charles J. Adam, yang mengatakan bahwa “tidak ada subjek yang paling penting dari umat Islam selain kata “hukum Islam”.”¹⁰ Jika hal ini disepakati maka *fiqh* dalam Islam merupakan aspek paling vital dalam pelestarian lingkungan bagi

7

http://www.v.conservation.or.id/home.php?modul=news&catid=34&tcatid=239&page=g_news_detail, diakses tanggal 1 Desember 2017.

⁸ Atho Mudzhar, “Membumikan Fikih Ramah Lingkungan”, Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), xxx-xxxvi.

⁹ Ibid.

¹⁰ Charles J. Adam (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York: The Free Press, 1965), 316.

umat Islam. Bahkan dapat menjadi model bagi peradaban manusia apabila dikonstruksi dan diimplementasikan.

Langkah-langkah yang dilakukan, yaitu pertama-tama ditetapkan term yang digunakan Alquran untuk menunjuk makna lingkungan atau mendekati. Kedua, ditelusuri melalui *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* karya 'Abd al-Baqī.¹¹ Selanjutnya, diidentifikasi dan diklasifikasi berdasarkan kronologi pewahyuannya. Ketiga, dielaborasi menurut cara kerja tafsir tematik seperti yang digagas oleh Abd. al-Hayy al-Farmawī.¹² Untuk memperkuat gagasan yang diperoleh maka dikonfirmasi dengan hadis-hadis yang relevan dengan merujuk kepada metode yang digagas oleh Syuhudi Ismail.¹³ Hadis harus dipahami berdasarkan karakternya, ada hadis yang bersifat universal, lokal, dan temporal. Pisau analisisnya adalah kaidah-kaidah *fiqhīyah* berdasar ekspresi verbal formal teks dan *mafhum muwāfaqah*.¹⁴ Argumen *a fortiori* dikategorikan ke dalam metode interpretasi literal¹⁵ yang ditempuh untuk “mengistimbath” ayat-ayat dan hadis-hadis hukum.

Tentang Maslahat

Teks-teks suci terbatas dan tidak mungkin lagi bertambah. Alquran sudah final, demikian pula hadis, sementara masalah terus mengalami dinamika setiap saat. Hal ini mirip dengan bunyi sebuah adagium seperti ini; *النصوص متناهية والوقائع غيرمتناهية*, teks-teks hukum itu terbatas adanya sementara kasus-kasus hukum tidak

¹¹ Fu'ad 'Abd al-Baqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, 2012).

¹² 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah fi Tafsīr al-Mawāḍi'ī* (Cairo: al-Haḍārah al-'Arabīyah, 1977; Muhammad Yusuf, *Tafsīr Ayat-ayat Pendidikan dengan Metode Semi Tematik dan Tematik* (Makassar: Alauddin University Press, 2014), 15.

¹³ IM. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal* (Jakarta; PT. Bulan Bintang, 1994), 5.

¹⁴ Syamsul Anwar, "Argumentum a Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam", *Sosio-Relegia, Jurnal Ilmu Agama dan Ilmu Sosial*, vol 1, no 3 (Mei, 2002), 7.

¹⁵ *Ibid.*, 6.

terbatas.¹⁶ Atas dasar itulah, kemudian dipandang penting mengkaji teori maslahat, sebab tidak mungkin teks-teks suci itu bertentangan secara hakiki dengan maslahat.¹⁷ Di antara tokoh yang paling banyak membahas persoalan ini dan menginspirasi kebanyakan pemikir Islam selanjutnya adalah Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w.716H/1318M) dan Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790H/1388 M).¹⁸ Kajian terhadap pemikiran kedua tokoh ini bersama dengan tokoh-tokoh *uṣūl al-fiqh* lainnya penting dilakukan karena selain teori yang dikembangkan berbeda dengan teori maslahat oleh ulama *uṣūl* pada umumnya, juga saling melengkapi dan saling memperkaya dalam pengkajian dan perkembangan filsafat hukum Islam.

Pandangan al-Ṭūfī tentang maslahat pada dasarnya, berasal dari pembahasan (*sharah*) hadis Nabi: لا ضرر ولا ضرار (dalam Islam itu) tidak boleh memudarati dan tidak boleh dimudaratkan orang".¹⁹ Hadis sahih diriwayatkan oleh Imām Mālik dan Imām Aḥmad. Al-Hakīm menyebutkan bahwa hadis ini sahih berdasarkan kriteria Imām Muslim. Hadis ini yang menjadi dasar pendapatnya mengenai empat prinsip maslahat yang dianut al-Ṭūfī dan kemudian menyebabkan pandangannya berbeda dengan jumur ulama yang membagi maslahat menjadi 3 bentuk.²⁰

Bagi al-Ṭūfī, pembagian tersebut tidak perlu ada karena tujuan syariat Islam adalah kemaslahatan, sehingga segala bentuk maslahat (didukung atau tidak didukung oleh teks wahyu) harus dicapai tanpa memerincinya.²¹ Keempat prinsip yang dimaksud

¹⁶ Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali" Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 273.

¹⁷ Imron Mustofa, "Konsep Maslahat Islam: Posisi Tsawābit dan Mutaghayyirāt", Choirul Umam (ed.), *Syari'at Islam, Kemanusiaan, dan Kekuasaan Politik* (Ponorogo: CIOS Unida Gontor, 2014), 5-6.

¹⁸ Rusdaya Basri, "Pandangan At-Tufi dan Asy-Syatibi tentang Maslahat: Studi Analisis Perbandingan", *Jurnal Hukum Diktum*, vol. 9, no. 2 (2011), 177.

¹⁹ al-Dīn al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlaḥah* (Cairo: Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah, 1993), 23.

²⁰ Pembagian maslahat oleh ulama-ulama mazhab menjadi tiga bentuk; *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah*, *al-mulghah* dan *al-mursalah*. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustashfā fī 'ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 174.

²¹ Abdul Azis Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 6 (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), 1836.

adalah: 1) Akal bebas menentukan kemaslahatan dan kemudaratan, khususnya dalam bidang muamalah dan adat. Dasar ini membawa implikasi bahwa untuk menentukan sesuatu termasuk maslahat atau bukan, cukup digunakan nalar manusia tanpa harus didukung oleh wahyu atau hadis.²² 2) Maslahat merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Atas dasar itu, untuk kehujahan maslahat tidak diperlukan dalil pendukung, karena maslahat itu didasarkan kepada pendapat semata. 3) Maslahat hanya berlaku dalam masalah muamalah dan adat kebiasaan. Adapun dalam masalah ibadah, yang ditetapkan syarak (salat zuhur empat rakaat, puasa selama tiga puluh hari dan tawaf itu dilakukan tujuh kali), tidak termasuk objek maslahat, karena masalah-masalah seperti ini merupakan hak Allah semata. Dalam bidang ibadah sepenuhnya hak prerogatif Allah untuk mengetahui maslahat atau tidaknya,²³ sedangkan muamalah dan adat kebiasaan terkait dengan kemaslahatan manusia. 4) Maslahat merupakan dalil syarak paling kuat. Karenanya, ia juga mengatakan apabila *naṣ* atau ijmak bertentangan dengan maslahat maka didahulukan maslahat dengan cara *takhsīs naṣ* tersebut (pengkhususan hukum) dan *bayān* (perincian dan penjelasan hukum).²⁴ Tampak dari gagasan-gagasan tersebut selalu mengunggulkan maslahat atas *naṣ* dalam soal muamalat, tidak dengan ibadah.

Imam Shāṭibī dianggap sebagai “bapak *maqāṣid al-sharī'ah*” karena peranannya dalam membahas topik tersebut secara sistematis dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*.²⁵ Padahal al-Shāṭibī bukanlah orang yang pertama menggulirkan topik tersebut. Al-Juwaynī (w. 478 H) yang lebih dikenal dengan sebutan Imām Haramain telah mengaggas permasalahan ini dengan melontarkan

²² Ibid. vol. 4, 1147.

²³ Muṣṭafa Zayd, *Al-Maṣlahat fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī* (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.), 119.

²⁴ Yusdani, *at-Tuḥfī dan Teorinya tentang Maslahat*, 11. <http://www.scribd.com/doc/22686906/Maslahat-AL-THUFI> (diakses tanggal 31 Oktober 2017. Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press Indonesia, 1999), 52-54; Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1147, 1837.

²⁵ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University, 1997), 78.

ide untuk menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai nilai universal dan mengangkatnya dari level *zannīy* ke level *qat'īy*. Hal tersebut dilakukan atas keprihatinannya terhadap kemerosotan peradaban sosial, terutama para cendekia dan politisi Islam pada saat itu. Kebanyakan ulama Shafī'iyah dan beberapa orang mutakallim saat itu memang mengatakan bahwa maslahat hanya dapat diterima jika ada dasar *naṣ*. Seandainya maslahat bertentangan dengan *naṣ*, maka ia tidak boleh digunakan.²⁶

Hampir sama dengan ulama *uṣūl al-fiqh* klasik, Hanafi membahas *maqāṣid al-sharī'ah* dengan pemaparan tentang maslahat. Sejalan dengan al-Shāṭibī, Hanafi menyatakan bahwa penegakan maslahat merupakan dasar syariat. Dia juga membagi maslahat menjadi tiga bagian, yaitu *al-darūrīyāt*, *al-hājīyāt* dan *al-tahṣīnīyāt*.²⁷ Hanafi memilah pemahaman *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi empat bagian, yaitu: Pertama, penetapan konsep atau dasar syariat; pada fase ini ia menjelaskan tentang kedudukan maslahat sebagai dasar penyyariatan, dalam hal ini akidah menjadi fondasi utama, karena ia menjadi dasar adanya syariat dan bukan sebagai penyempurna.²⁸ Kedua, fase penetapan dalam tataran pemahaman tentang syariat; pada tataran ini ia menegaskan bahwa untuk mewujudkan tujuan syariat tersebut harus ada pemahaman akan sumber syariat, karena tanpa pemahaman yang jelas, maka maslahat yang merupakan tujuan syariat tidak akan tercapai. Ketiga, fase pembebanan (*taklīf*). Hal ini menuntut adanya kesanggupan seseorang untuk mewujudkan maslahat. *Taklīf* ini hanya berlaku bagi yang berakal, karena akal lah perangkat utama untuk memahami syariat, oleh karena itu ia menjadi syarat *taklīf*.²⁹ Keempat, fase implementasi *maqāṣid al-syāri'ah*.³⁰ Implementasi ini ada yang terkait dengan ibadah *maḥḍāh* dan ada yang terkait dengan ibadah dalam arti yang lebih luas. Artinya, maslahat harus sekuat mungkin tercapai, baik

²⁶ Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1-2 (Cairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.), 295, 923-964.

²⁷ Hassan Hanafi, *Min al-Naṣ iḥā al-Wāqī'* (Cairo: Markaz al-Kitab li an-Nasyr, 2005), 495.

²⁸ *Ibid.*, 489.

²⁹ *Ibid.*, 509.

³⁰ *Ibid.*, 486.

dalam lingkup privat maupun dalam lingkungan publik. Ia mengutip al-Shāṭibī yang menyatakan bahwa pada dasarnya ibadah yang dilakukan oleh orang *mukallaf* adalah murni sebagai implementasi pengabdian, tanpa melihat hikmahnya, sedangkan yang terkait dengan tradisi atau kebiasaan maka melihat pada hikmahnya.³¹

Penjelasan Hanafi tentang *maqāṣid al-sharī'ah* di atas sejalan dengan al-Shāṭibī. Al-Shāṭibī menyebut empat unsur pokok yang menentukan. Pertama, sesungguhnya syariat agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. Kedua, syariat agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. Ketiga, adanya unsur *taklif*, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Keempat, “melepaskan sang *mukallaf* dari belenggu dorongan hawa nafsunya”.³² Kesemua unsur di atas harus melekat pada tujuan diberlakukannya syariat.

Al-Syātibī, ketika berbicara mengenai maslahat dalam konteks *maqāṣid al-sharī'ah*, mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*shāri'*) adalah *tahqīq maṣālih al-khalq* (merealisir kemaslahatan makhluk) dan bahwa kewajiban-kewajiban syariat dimaksudkan untuk memelihara *maqāṣid al-sharī'ah*.³³ Dalam studinya, al-Raysūnī mengemukakan bahwa *al-maqāṣid* Shāṭibī berdiri atas dua asas; pertama, kausasi atau enumerasi syariat (*ta'līf*) dengan menarik maslahat dan menolak *mafsadah*. Kedua, *al-maqāṣid* sebagai produk induksi menjadi dasar ijtihad tentang kasus-kasus yang belum tersentuh oleh *naṣ* dan *qiyās*.³⁴

Beberapa teori *uṣūl al-fiqh* yang menekankan pada *maqāṣid al-sharī'ah* dan maslahat tersebut maka hal itu dapat memandu untuk

³¹ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 300.

³² *Ibid.*, 300.

³³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1999), 151.

³⁴ Ahmad al-Raysūnī, *Nazariyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Shāṭibī* (Riyādh: al-Dār al-'Ilmiyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992), 143.

melihat dan memosisikan *eco-fiqh* sebagai bagian penting (*darūrī*) dalam tatanan hukum Islam yang dapat dijadikan sebagai bagian integral dalam kebijakan pemerintah dalam rangka mengendalikan berbagai kerusakan lingkungan yang dilakukan baik secara individual maupun secara berjamaah. Hal itu mesti dipandang sebagai kejahatan yang bertentangan dengan peran dan fungsi manusia sebagai *khalifah* di bumi dan misi *rahmatan li al-'ālamīn*.

Eco-Fiqh, Landasan Pengelolaan Lingkungan

Inti dari aturan-aturan *fiqh* sesungguhnya *al-maslahah*. *Uṣūl al-fiqh* dalam tradisi keilmuan Islam merupakan prinsip utama yang digunakan para ulama untuk memahami maksud-maksud Alquran dan hadis. Kandungan Alquran dan hadis yang tidak seluruhnya bermakna tegas dan jelas mendorong ulama untuk membuat metodologi sehingga terhindar dari cara-cara arbitrer di dalam memahami teks-teks Alquran.³⁵ Imām al-Shāfi'ī, misalnya, menulis kitab *al-Risālah*, yang merupakan karya *uṣūl* pertama dalam sejarah Islam, dimaksudkan untuk mengatasi problem *istinbāt* hukum secara sewenang-wenang yang marak dilakukan pada masanya. *Eco-uṣūl al-fiqh* digunakan untuk meningkatkan kapasitas penggalan hukum atau etika Islam pada masalah konservasi lingkungan.

Al-Qardāwī telah menuangkan berbagai pemikirannya tentang lingkungan hidup dalam sebuah karya yang berjudul *Ri'āyat al-Bī'ah fī Shari'ah al-Islām*. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Islam Agama Ramah Lingkungan*.³⁶ Dalam karyanya itu, al-Qardāwī menjelaskan bahwa inti persoalan lingkungan hidup adalah persoalan moral. Solusi yang paling efektif harus bersandar pada moralitas manusia berasaskan agama, yaitu dengan cara revitalisasi nilai-nilai moral, keadilan, kebaikan, kasih-sayang, keramahan dan sikap tidak sewenang-wenang.³⁷ *Fiqh*

³⁵ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Fikr, t.t.), 10.

³⁶ Yusuf al-Qardāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Shah et al. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

³⁷ *Ibid.* 412.

lingkungan yang digagas oleh al-Qardawī menekankan pada aspek etika religius. Pemikirannya dalam hal etika lingkungan juga dapat dilihat dari perspektif teori etika lingkungan secara umum. Pandangannya berbeda dengan teori-teori etika lingkungan yang sudah ada, seperti antroposentrisme, biosentrisme, ekosentrisme dan ekofeminisme, yang semuanya itu termasuk etika yang bersumber dari etika filosofis. Etika lingkungan yang berdasarkan pada paham dan ajaran agama disebut *ecothology*. Pemikiran al-Qardawī menyangkut etika lingkungan bersumber dari akar-akar pemikiran Islamnya, yang bersumber dari nilai-nilai dan ajaran Islam.³⁸ Dengan mensintesakan pemikiran al-Qardawī bidang etika Islam yang religius dengan pemikiran al-Qardawī dalam bidang ekologi secara umum yang disebut *ecothology*. Pemikiran etika lingkungan al-Qardawī merupakan aliran etika lingkungan dengan tipologi *Islamic ecoreligious*, yaitu etika lingkungan yang bersumber dari Islam.

Sementara Ali Yafie, ia menekankan pada pengembangan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan menekankan untuk menjaga keseimbangan ekosistem harus dijaga.³⁹ Sebagai makhluk yang diberi mandat sebagai khalifah di bumi, tugas manusia untuk mengolah dan melestarikan alam yaitu berperan utama dalam menjaga keseimbangan ekosistem. Jika ekosistem terjaga maka manusia akan lebih mudah memenuhi kebutuhannya. Semua komponen dalam ekosistem adalah mulia.⁴⁰ Selaras dengan menjaga keseimbangan ekosistem, maka di dalamnya manusia juga harus menjaga setiap makhluk hidup di dunia, sebab makhluk hidup selain manusia dapat juga dimanfaatkan secara seimbang tidak diburu untuk kepunahannya. Manusia menjalankan tugas kekhalifahannya dalam hal mengolah dan mengelola alam semesta.⁴¹ Dari sekian penjelasan tentang prinsip dasar *fiqh* lingkungan semua berkaitan dengan tugas manusia sebagai

³⁸ Aziz Ghufroon dan Saharudin, "Islam dan Konservasi Lingkungan: Telaah Pemikiran Fikih Lingkungan Yusuf al-Qaradhawi", *Jurnal Millah*, vol. 5, no. 2 (Februari, 2007), 60.

³⁹ Alie Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup* (Jakarta: Tama Printing 2006), 173.

⁴⁰ *Ibid.*, 180.

⁴¹ *Ibid.*, 185.

khalifah di muka bumi. Manusia yang mempunyai akal pikiran yang dapat digunakan untuk mengelola alam semesta.

Dari segi orientasinya, *eco-fiqh* bertujuan menjaga kelestarian ekologi. Menurut al-Qardawī, merupakan tuntutan untuk melindungi kelima tujuan syariat.⁴² Segala perilaku yang mengarah kepada perusakan lingkungan hidup semakna dengan perbuatan mengancam jiwa, akal, harta, nasab dan agama.⁴³ Perilaku perusakan terhadap lingkungan hidup dan membuat kemudaratn bagi orang lain bertentangan dengan kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh para *fuqahā'*, yaitu *qawā'id fiqhīyah*, antara lain:⁴⁴ 1) Kaidah berdasarkan hadis لا ضرار ولا ضرار , tidak boleh melakukan kemudaratn terhadap diri sendiri dan orang lain; 2) Kaidah: الضرر يزال بقدر الإمكان, Kemudaratn harus dihilangkan semampunya; 3) Kaidah: الضرر لا يزال بضرر مثله, kemudaratn tidak bisa dihilangkan dengan sesuatu yang mendatangkan mudarat yang sama; 4) Kaidah: يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى, boleh melakukan mudarat yang lebih ringan untuk mengatasi mudarat yang lebih besar; 5) Kaidah: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام, melakukan mudarat yang khusus demi mencegah mudarat umum; 6) Kaidah: إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما, apabila terjadi pertentangan dua hal yang membahayakan, maka boleh melakukan yang lebih ringan bahayanya;⁴⁵ dan 7) Kaedah: درء المفساد مقدم على جلب المصالح, menolak kerusakan lebih diutamakan dari mengharapkn kemaslahatan.⁴⁶

Berdasarkan kaidah-kaidah tersebut, maslahat merupakan orientasi dari teks, sehingga tidak mungkin terjadi pertentangan antara maslahat dengan teks-teks yang sah. Teks-teks suci Islam merupakan panduan untuk meraih maslahat. Islam memberikan kaidah, pencegahan atau proteksi terhadap dampak buruk (*mafsadah*) menjadi prioritas dibandingkan dengan mengambil sisi

⁴² Al-Qardawī, *Ri'āyat al-Bī'ah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Dār Al-Shurūq, 2000), 39.

⁴³ Ibid., 39.

⁴⁴ Fahmi Hamdi, *Fikih Lingkungan dalam Perspektif Islam*, <http://kalsel.muhammadiyah.or.id/diunduh> tanggal 15 November 2018.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Fislat al-Hukm Islam, Studi tentang Kehidupan dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), 200.

manfaat. Demikian pula, Islam memberikan panduan untuk memilih resiko yang lebih ringan untuk mencegah resiko yang lebih besar. Bahkan Islam tidak membenarkan mengalihkan resiko untuk memilih resiko yang lain yang sama tingkatannya.

Analisis

Eco-fiqh yang bertumpu pada asas maslahat merupakan ikhtiar para fuqaha untuk mengembangkan *fiqh* dan merumuskan *fiqh* lingkungan dalam rangka mewujudkan kesalehan secara ekologis dalam rangka merealisasikan fungsi dan kedudukan manusia sebagai khalifah. Sejalan dengan kaidah-kaidah *fiqhīyah* di atas, Alquran menggunakan redaksi *nahy* (larangan) ketika menuntun manusia dalam rangka konservasi lingkungan dalam banyak ayat. Misalnya ... *ولا تفسدوا في الأرض* “jangan melakukan perusakan di bumi” dan *ولا تمش في الأرض مرحا* “jangan berjalan di bumi dengan sombong”. Tuntunan teks terlebih dahulu melarang perbuatan merusak.

Demikian pula redaksi teks suatu hadis, Ibn Hazm al-Andalusī misalnya menilai tidak mungkin kontradiktif antara teks yang benar dengan nalar yang sehat. Dalam kaitan ini ia mengatakan “ لا يَتَعَارَضُ بَيْنَ النَّصِّ الصَّرِيحِ وَ الْعَقْلِ الصَّحِيحِ ”, tidak bertentangan antara teks yang jelas dengan nalar yang benar.⁴⁷ Akal bebas menentukan kemaslahatan dan kemudahan, khususnya dalam bidang muamalah dan adat. Dasar ini membawa implikasi bahwa untuk menentukan sesuatu termasuk maslahat atau bukan cukup digunakan nalar manusia tanpa harus didukung oleh wahyu atau hadis.⁴⁸ Untuk mendapatkan rumusan maslahat yang sejalan dengan nas yang sah, maka instrumennya adalah akal sehat.

Cara pandang seperti itu juga ditempuh dalam sebuah kitab *Kitāb Min al-Naṣ ilā al-Wāqī'* yang ditulis oleh Hassan Hanafi ini merupakan integrasi akal dan wahyu dalam pembahasan hukum Islam. Hanafi mengklaim bahwa kitabnya itu merupakan

⁴⁷ Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalaf al-Hadīth* (Mesir: Maktabat al-Kullīyah al-Azharīyah, 2010), vi.

⁴⁸ Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1147.

kelanjutan pembahasan hukum Islam dengan memadukan antara *naṣ* (wahyu) dan akal yang sebelumnya dilakukan oleh al-Shāfi'ī dalam kitab *al-Risālah*, al-Gazali dalam kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Ibn Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī dengan *al-Muwāfaqāt*.⁴⁹ Lebih lanjut Hassan Hanafi mengklaim bahwa kitabnya ini merupakan kelengkapan trilogi kitab yang mengintegrasikan akal dan wahyu melanjutkan al-Ghazali dan al-Shāṭibī.⁵⁰

Terhadap redaksi *nahy* (larangan) di dalam Alquran, Nabi merincinya dengan aneka redaksi dalam sabdanya dan semuanya mengarah kepada proteksi *mafsadah* (dampak buruk) demi pencapaian maslahat. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi, antara lain sebagaimana yang diriwayatkan dari 'Abd Allāh ibn Hubshī dengan lafal: *عن عبد الله بن حبشي قال , قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم - من قطع سدرة صوب الله رأسه في النار*, "Dari Abd Allāh Ibn Hubshi ia berkata, "Rasulullah saw. bersabda: "Barangsiapa menebang pohon bidara maka Allah akan membenamkan kepalanya dalam api neraka".⁵¹ Hadis ini berbentuk peringatan dengan mengingatkan resiko yang akan diterima oleh pelaku merusak alam (pohon bidara) yaitu masuk neraka. Redaksi seperti ini dipahami sebagai bentuk lain dari *nahy*, yaitu larangan menebang pohon bidara. Menyebutkan sebagian merepresentasikan yang lainnya. Artinya, pohon bidara adalah representasi dari pohon lainnya yang tidak boleh ditebang tanpa ada alasan lain yang lebih tinggi maslahatnya. Dalam konteks ini, argumen ini tidak lagi berdasarkan pada ekspresi verbal formal yang tersurat, melainkan berdasarkan ungkapan yang tersirat di balik teks yang disebut *mafḥūm muwāfaqah*.⁵² Pendapat para ahli hukum Islam klasik didasarkan pada asumsi bahwa suatu ungkapan linguistik mempunyai dua aspek acuan,⁵³ yaitu bentuk

⁴⁹ Imam Mustofa, "Optimalisasi Perangkat dan Metode Ijtihad sebagai Upaya Modernisasi Hukum Islam: Studi Pemikiran Hassan Hanafi dalam Kitab Min an-Nash Ilā al-Wāqī", *Jurnal Hukum Islam (JHI)*, vol. 9, no. 2 (Desember, 2011), 59.

⁵⁰ Hanafi, *Min al-Naṣ*, 9-10.

⁵¹ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, hadis no. 5239, 947.

⁵² Anwar, "Argumentum a Fortiori, 7.

⁵³ Mahsun, *Argumen a Portiori (Mafḥūm Muwāfaqah) dan Argumen a Contrario (Mafḥūm Mukhalafah): Sebuah Studi Perbandingan Hukum Islam dengan Hukum Positif*, *Jurnal Studi Agama*, vol. 4, no. 1 (Juni, 2016), 56.

spesifik dan substansi umum.⁵⁴ Berdasarkan itu, penyebutan secara spesifik “pohon bidara” pada hadis menunjukkan makna yang umum. Artinya, larangan menebang pohon bidara berlaku untuk larangan menebang pohon yang lain. Dengan redaksi serupa itu menunjukkan ciri sabda kenabian.

Sebaliknya, adakalanya Nabi memberi motivasi dengan menyampaikan maslahat jangka panjang bagi pelaku pelestarian alam. Misalnya, Nabi menggolongkan aktivitas menanam pohon sebagai sedekah. Hal ini diungkapkan secara tegas dalam hadis yang diriwayatkan dari Anas ibn Mālik. dengan bunyi: “Dari Anas dari Nabi Saw., beliau bersabda: “Tidaklah seorang Muslim yang menanam tanaman atau menabur benih lalu (hasilnya) dimakan oleh manusia, burung, atau binatang ternak melainkan hal tersebut menjadi sedekah baginya”.⁵⁵

Hadis tersebut memberikan motivasi kepada manusia untuk melakukan konservasi lingkungan dengan menanam pohon yang produktif. Berdasarkan petunjuk hadis tersebut, menanam pohon tidak hanya berkaitan dengan keuntungan duniawi saja, melainkan juga menanam investasi ukhrawi melalui konservasi lingkungan. Menanam pohon tidak hanya menyangkut aspek ekonomi, melainkan juga aspek ukhrawi berupa *sadaqah jāriyah*). Di sinilah perbedaan yang sangat jelas antara teori-teori ekologis yang hanya mensinergikan tiga aspek, yaitu sosial, ekonomi dan ekologi.⁵⁶

⁵⁴ Al-Sarakhsī, *Al-Muharrar fi Uṣūl al-Fiqh*, vol. I (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyah, 1996), 181.

⁵⁵ Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, hadis no. 1382, 327; al-Bukhari, *al-Jami’ al-Shahih*, Juz II, hadis no. 2320, 152; Muslim, *Sahih Muslim*, Juz III, hadis no. 1553, 1189; Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz XIX, hadis no. 12495, 479.

⁵⁶ Tina Ratnawati, “Pengendalian Sistem Ekologi, Sosial, dan Ekonomi untuk Meningkatkan Kualitas Gaya Hidup (*Lifestyle*) Masyarakat di Perkotaan, Peran MST dalam Mendukung Urban Lifestyle yang Berkualitas”, *Jurnal Perencanaan Wilayah dan Kota BSAPPK*, vol. 2, no. 1 (Juni, 2016), 193. Hampir semua kajian Barat tentang lingkungan menyingkirkan aspek spiritual. Konservasi lingkungan bergerak dalam keadaan kering dari nilai-nilai spritual transendental. Padahal, manusia, alam dan Tuhan mempunyai relasi yang sempurna yang menuntut adanya kesalehan sosial, ekologi dan spritual. Karena kuatnya pengaruh materialisme, nilai spritual seringkali menguap dari lubuk hati. Akibatnya, alam dipandang sebagai objek yang dapat diperlakukan sekehendak nafsu manusia. Penempuh perjalanan spritual menjadikan alam sebagai petualangan hatinya untuk sampai kepada

Berdasarkan kaidah penalaran teks (*mafhum murwāfaqah*) maka bentuk *nahy*, penyebutan akibat buruk, atau penyebutan pahala jika melakukan sebaliknya semuanya mengarah kepada makna kewajiban melestarikan lingkungan. Berkaitan dengan itu, gerak pembangunan yang tentu selalu mengarah kepada keuntungan ekonomi sebagai sisi masalah semestinya memprioritaskan pertimbangan secara utuh terhadap dampak yang akan ditimbulkan terhadap aspek sosial, ekonomi, ekologi, dan spritual. Aspek spritual inilah yang kadang hilang dari pertimbangan Amdal.

Analisis mengenai dampak lingkungan merupakan undang-undang yang mempunyai semangat yang selaras dengan ajaran Islam yang memprioritaskan untuk memproteksi *mafsadah* dari gerak pembangunan dan peradaban serta menjaga keseimbangan ekosistem. Ada sebuah studi dari Kementerian Kelautan dan Perikanan yang menunjukkan bahwa banjir Jakarta tahun 2016 terjadi karena sampah.⁵⁷ Untuk mengatur dan meminimalisasi dampak lingkungan tersebut, pemerintah sebenarnya telah menerbitkan peraturan tentang analisis mengenai dampak lingkungan sebelum perusahaan-perusahaan yang ingin bercokol di Indonesia. Amdal pertama kali dicetuskan berdasarkan atas ketentuan yang tercantum dalam pasal 16 Undang-Undang No. 4 tahun 1982 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup. Seiring berjalannya waktu peraturan pemerintah mengenai Amdal mengalami berbagai perubahan dengan meningkatnya berbagai kebutuhan.⁵⁸

Pada mulanya, sesuai dengan Undang-Undang No. 23 tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup (UUPLH), Amdal dipegang oleh komisi khusus dari pusat, namun dengan berbagai pertimbangan peraturan ini diganti dengan PP. No.27 tahun 1999.

Khalik, Imam Firdaus, *al-Hikam Ibn Atha'illah as-Sakandari Edisi Lengkap 3 Bahasa*, Yodi et al. (ed.) (Jakarta Selatan: Wali Pustaka, 2016).

⁵⁷ Abdusshomad Buchori, *Respon Atas Berbagai Masalah Masyarakat dan Keumatan* (Surabaya: Majelis Ulama Jawa Timur, 2009), 169.

⁵⁸ Moh. Da'i Robbi, "Pendidikan Pelestarian Lingkungan Hidup dalam Islam: Keseimbangan Ekosistem Prespektif Hadis", *Jurnal Al-Ibtida'* vol. 4, no. 2 (2016), 62.

Perubahan besar yang terdapat dalam peraturan pemerintah tersebut adalah dihapuskannya semua Komisi Amdal Pusat dan diganti dengan satu Komisi Penilai Pusat yang ada di Bapedal (Badan Pengendalian Dampak Lingkungan) di daerah, yaitu provinsi mempunyai Komisi Penilai Daerah. Apabila penilaian tersebut tidak layak lingkungan maka instansi yang berwenang boleh menolak permohonan izin yang diajukan oleh pemrakarsa. Suatu hal yang lebih di tekankan dalam PP. No.27 tahun 1999 adalah keterbukaan informasi dan peran masyarakat. Peraturan Pemerintah seputar Amdal memiliki pengaruh yang sangat signifikan terhadap keberlangsungan kehidupan manusia pada khususnya dan seluruh ekosistem lingkungan hidup.

Secara faktual, pada praktiknya di lapangan kurang bisa berjalan secara optimal dikarenakan peraturan pemerintah seputar Amdal tidak dibarengi dengan peningkatan kualitas pemahaman SDM masyarakat Indonesia mengenai pentingnya menjaga lingkungan hidup, yang dari pemahaman tersebut diharapkan tumbuh kesadaran, sehingga masyarakat menjalankan peraturan terkait Amdal tidak semata-mata takut *punishment*. Pemahaman dan kesadaran itu mesti dilandasi dengan nilai spritual, yakni takwa kepada Tuhan. Undang-Undang tentang Amdal sejatinya adalah syariat Islam. Hal ini sejalan dengan kaidah-kaidah fiqhiyah “درأ المفساد مقدم على جلب المصالح: *Menolak kerusakan lebih diutamakan dari mengharapkan kemashlahatan*”.⁵⁹ Melakukan analisis mengenai dampak lingkungan yang akan ditimbulkan oleh pembangunan merupakan satu wujud implementasi dari kaidah hukum Islam. Karenanya, hal itu wajib dilakukan sebagai bentuk ketaatan terhadap ajaran Islam dan pemerintah. Ketaatan kepada Allah, rasul, dan *ulul amri* terhimpun dalam ketaatan menjalankan prosedur Amdal dalam aktivitas pembangunan. Allah dan rasul-Nya melarang merusak lingkungan, dan hal itu kemudian diturunkan secara rinci dalam bentuk Peraturan Pemerintah atau Undang-Undang yang rinci ke dalam bentuk pasal-pasal, maka hal

⁵⁹ Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, 200.

itu mesti ditaati. Hal ini sejalan dengan petunjuk “hai orang-orang beriman taatilah Allah dan ikutilah rasul, dan ulul amri diantara kamu”.⁶⁰ Karena kebijakan atau undang-undang tentang Amdal sejalan dengan tuntunan Allah dan Rasul maka *ūlu al-amr* (Peraturan Pemerintah atau UU) mesti ditaati pula.

Menurut Mujiono Abdillah, kesadaran lingkungan terdiri atas beberapa tingkat. Kesadaran dimulai dari tingkat kesadaran ilmiah ekologis yang bersifat individual.⁶¹ Karena itu pendekatan yang bisa digunakan untuk meningkatkan kualitas kesadaran ekologis yang bersifat individual adalah pendekatan agama. Kesadaran mesti dibangun dari dalam berupa kesadaran setiap individu. Perubahan itu diisyaratkan oleh Alquran dengan berbagai ayat, antara lain surat al-A’rāfayat 11, “Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri”. Menurut M. Quraish Shihab,⁶² ayat ini mengandung informasi yang amat mendasar, antara lain: Pertama, perubahan bermula dari manusia terlebih dahulu melalui “sisi dalam” sebagai makna yang diisyaratkan oleh kata “*anfusihihim*” (diri mereka). Kedua, perubahan yang bermakna harus melalui sekelompok orang, bukan perorangan, sebagaimana diisyaratkan oleh bentuk plural yang digunakan pada ayat di atas. Perubahan harus dimulai dari perubahan paradigma, persepsi, pengembangan karakter yang menyentuh “sisi dalam” (*anfus*) pada manusia.⁶³ Sistem dan Undang-Undang, peraturan dan kebijakan tidaklah cukup, karena manusialah yang menentukan (*the man behind the gun*). Pada surat al-Ra’dayat 11 di atas, term “*anfusihihim*” “diri mereka sendiri” menunjukkan “sisi dalam” manusia berupa ide-ide atau nilai-nilai yang terdapat dalam benaknya, serta

⁶⁰ Al-Nisa, 4: 59.

⁶¹ Mujiono Abdillah, *Fiqih Lingkungan Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan* (Yogyakarta: YKPN, 2005), 5-6.

⁶² M. Quraish Shihab, “Pendidikan Nilai untuk Pembentukan Sikap dan Prilaku”, *Jurnal Pendidikan, Pendidikan Islam dan Tantangan Modernitas* (Ujung Pandang: Lentera Fak. Tarbiyah IAIN Alauddin, 1997), 32.

⁶³ Muhammad Yusuf, “Membentuk Karakter Melalui Pendidikan Berbasis Nilai”, *Jurnal Al-Ulum*, vol. 13, no. 1 (Juni, 2013), 7-8.

diyakini kebenaran dan manfaatnya yang melahirkan tekad yang kuat untuk merealisasikannya.⁶⁴ Dalam merealisasikan perubahan, Alquran menempuh prinsip dasar yang dikemukakan oleh ayat ini.

Prinsip pembentukan hukum adalah bertahap (*tadriji*). *Pertama*, dimulai dari individu. Ayat tersebut memberikan isyarat untuk memulai perubahan dengan pendidikan nilai serta pembentukan karakter (*character building*) yang kemudian pada gilirannya membentuk karakter dan perilaku yang diharapkan. *Kedua*, di rumah tangga sebagai institusi terkecil dalam masyarakat sangat berperan dalam membangun mental dan kesadaran lingkungan pada anggota keluarga sebagaimana petunjuk QS. al-Tahrim ayat 6 yang mengingatkan kepada orang-orang yang beriman untuk menjaga dirinya dan keluarganya. *Ketiga*, lembaga pendidikan formal, baik sekolah maupun universitas. Kesadaran yang efektif apabila dimulai sejak dini yang dimulai dari “sisi dalam” yakni menyentuh peserta didik dan mengolah kesadaran lingkungan (*environmental awarness*) mereka melalui pendidikan dengan mengintegrasikan kesadaran lingkungan pada kurikulum dan semua materi pelajaran. *Keempat*, dibuatkan Peraturan Daerah (Perda) hingga Undang-Undang atau Peraturan Pemerintah, sehingga tidak hanya berupa pesan moral, melainkan menjadi aturan yang mengikat dan bersanksi secara konsisten dan berkeadilan, bagi pelanggarnya pada gilirannya akan menjadi akhlak bangsa sebagai bentuk plural kata “*anfusihihim*”. Inilah sesungguhnya perinsip penetapan hukum Islam yang menganut prinsip bertahap (*tadriji*), dimulai dari individu, keluarga, sekolah, Perda, hingga menjadi UU atau PP yang mengikat. Dalam rangka merealisasikan tugas dan fungsi kekhalifahan manusia secara kolektif mereka harus ditata berdasarkan peraturan dan undang-undang yang mengikat. Inilah salah satu tujuan bernegara.

Penutup

⁶⁴ Ibid., 10-11.

Eco-fiqh adalah sebuah konsep hukum Islam yang berkaitan dengan ketentuan yang mengatur relasi manusia dengan lingkungannya. *Eco-fiqh* merupakan respons terhadap berbagai masalah kontemporer yang berkaitan dengan lingkungan. Konsep *eco-fiqh* merupakan bagian dari sistem hukum Islam yang sangat vital, sebab kerusakan lingkungan yang diakibatkan oleh perilaku manusia atau karena tidak adanya kepedulian terhadap lingkungan merupakan bentuk kelalaian terhadap aspek maslahat yang diajarkan Islam. Justru, inti ajaran Islam adalah memandu manusia ke jalan kebenaran untuk merealisasikan kemaslahatan, baik diri sendiri maupun kemaslahatan publik (*al-maslahah al-'ammah*). Pengembangan hukum Islam untuk memberikan solusi terhadap berbagai permasalahan lingkungan demi merealisasi maslahat.

Secara metodologis, adanya kemungkinan terjadi pertentangan antara *maslahah 'ammah* (kemaslahatan publik) dengan *nas* sehingga didahulukan *maslahah 'ammah* - seperti pandangan al-Tūfi. Justru, logika yang sehat dan iman yang mantap akan berkata, tidak mungkin *nas* suci bertentangan secara hakiki dengan maslahat berdasarkan beberapa pertimbangan. *Pertama*, Alquran diturunkan sebagai panduan bagi manusia untuk kemaslahatan di dunia dan di akhirat. *Kedua*, apabila terjadi pertentangan antara teks suci dengan maslahat maka itu pasti terdapat masalah di dalam memahami teks atau keterbatasan dalam memahami *al-maslahah al-'ammah*. Itu hanyalah kontradiksi lahiriah, bukan pertentangan secara hakiki. *Ketiga*, apabila hadis bertentangan dengan maslahat, terbuka banyak kemungkinan. Keterbatasan mujtahid dalam memahami maslahat lantaran terjadi pemisahan teks dari konteksnya merupakan pangkal kekeliruan pesan maslahat dalam teks.

Gagasan *hifz al-bi'ah* (konservasi lingkungan) sebagai salah satu doktrin *uṣūliyyat* dalam Islam. Atas dasar itulah, *eco-fiqh* meniscayakan *hifz al-bi'ah* diangkat ke posisi *al-darūriyyat al-sitt* atau *al-kulliyāt al-sitt*. Ini sama sekali tidaklah menyelisih pandangan fuqaha semisal al-Qardāwī, Ali Yafie, Mulijono, serta yang lainnya. Justru, untuk merealisasikan tugas manusia sebagai khalifah dalam

mengemban misi universal *rahmatan li al-'ālamīn* maka *eco-fiqh* merupakan satu keniscayaan. Ajaran konservasi lingkungan (*hifz al-bī'ah*) harus diangkat secara tegas dari posisi *furū'īyāt* ke posisi *uṣūliyyāt* dalam Islam dan bukan sekadar *al-hājjiyyāt* atau *al-tahṣīniyyāt* saja, melainkan *al-darūriyyāt*.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Mujiono. *Fiqh Lingkungan Panduan Spiritual Hidup Berwawasan Lingkungan*. Yogyakarta: YKPN, 2005.
- Abdullah, Mudhofir. "Konservasi Lingkungan dalam Perspektif Ushul al-Fiqh". *Jurnal Millah*. Desember, 2010.
- Abū Dawūd, *Sunan Abī Dawūd*, hadis no. 5239.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Fikr, t.t.
- Adam, Charles J. (ed.). *A Reader's Guide to the Great Religions*. New York: The Free Press, 1965.
- Anwar, Syamsul. "Argumentum a Fortiori dalam Metode Penemuan Hukum Islam". *Sosio-Relegia, Jurnal Ilmu Agama dan Ilmu Sosial*, vol 1, no 3. Mei, 2002.
- Anwar, Syamsul. "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali". Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Baqī (al), Fu'ad 'Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, 2012.
- Basri, Rusdaya. "Pandangan At-Tufi dan Asy-Syatibi tentang Maslahat: Studi Analisis Perbandingan". *Jurnal Hukum Diktum*, vol. 9, no. 2. 2011.
- Buchori, Abdusshomad. *Respon Atas Berbagai Masalah Kemasyarakatan dan Keumatan*. Surabaya: Majelis Ulama Jawa Timur, 2009.
- Bukhari (al), *al-Jami' al-Shahih*, Juz II, hadis no. 2320.
- Dahlan, Abdul Azis (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 6. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

- Farmawī (al), ‘Abd al-Hayy. *Al-Bidāyah fi Tafsīr al-Mawdū‘ī*. Cairo: al-Hadārah al-‘Arabīyah, 1977; Muhammad Yusuf, *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan dengan Metode Semi Tematik dan Tematik*. Makassar: Alauddin University Press, 2014.
- Firdaus, Imam. *al-Hikam Ibn Atha‘illah as-Sakandari Edisi Lengkap 3 Bahasa*, Yodi et al. (ed.). Jakarta Selatan: Wali Pustaka, 2016.
- Fritjof, Capra. *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan*, terj. M. Thoyibi. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Gazālī (al), Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad. *al-Mustashfā fi ‘ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.
- Ghufron, Aziz dan Saharudin, “Islam dan Konservasi Lingkungan: Telaah Pemikiran Fikih Lingkungan Yusuf al-Qaradhawi”. *Jurnal Millah*, vol. 5, no. 2. Februari, 2007.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- Hamdi, Fahmi. *Fikih Lingkungan dalam Perspektif Islam*, <http://kalsel.muhammadiyah.or.id/diunduh> tanggal 15 November 2018.
- Hanafi, Hassan. *Min al-Naṣ ilā al-Wāqi’*. Cairo: Markaz al-Kitab li an-Nasyr, 2005.
- http://www.v.conservation.or.id/home.php?modul=news&catid=34&tcatid=239&page=g_news.detail, diakses tanggal 1 Desember 2017.
- Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz XIX, hadis no. 12495.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim. *Ta’wīl Mukhtalaf al-Hadīth*. Mesir: Maktabat al-Kulliyah al-Azharīyah, 2010.
- Ismail, IM. Syuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*. Jakarta; PT. Bulan Bintang, 1994.
- Juwaynī (al), *Al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1-2. Cairo: Dār al-Anṣār, 1400 H.
- Keraf, Sonny. *Etika Lingkungan*. Jakarta: Kompas, 2002.
- Mahsun, Argumen a Portiori (Mafhum Muwafaqah) dan Argumen a Contrario (Mafhum Mukhalafah): Sebuah Studi

- Perbandingan Hukum Islam dengan Hukum Positif". *Jurnal Studi Agama*, vol. 4, no. 1. Juni, 2016.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Filsafat Hukum Islam, Studi tentang Kehidupan dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Shatibi's of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1999.
- Muallim, Amir dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press Indonesia, 1999.
- Mudzhar, Atho. "Membumikan Fikih Ramah Lingkungan". Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Muslim, *Sahih Muslim*, Juz III, hadis no. 1553.
- Mustofa, Imam. "Optimalisasi Perangkat dan Metode Ijtihad sebagai Upaya Modernisasi Hukum Islam: Studi Pemikiran Hassan Hanafi dalam Kitab Min an-Nash Ilā al-Wāqī'". *Jurnal Hukum Islam (JHI)*, vol. 9, no. 2. Desember, 2011.
- Mustofa, Imron. "Konsep Maslahat Islam: Posisi Tsawābit dan Mutaghayyirāt". Choirul Umam (ed.), *Syari'at Islam, Kemanusiaan, dan Kekuasaan Politik*. Ponorogo: CIOS Unida Gontor, 2014.
- Qardawī (al), Yusuf. *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Shah et al. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.
- Qardawī (al), Yūsuf. *Ri'āyat al-Bī'ah fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Kairo: Dār Al-Shurūq, 2000.
- Ratnawati, Tina. "Pengendalian Sistem Ekologi, Sosial, dan Ekonomi untuk Meningkatkan Kualitas Gaya Hidup (*Lifestyle*) Masyarakat di Perkotaan, Peran MST dalam Mendukung Urban Lifestyle yang Berkualitas". *Jurnal Perencanaan Wilayah dan Kota BSAPPK*, vol. 2, no. 1. Juni, 2016.
- Raysūnī (al), Ahmad. *Nazariyat al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Shātībī*. Riyādh: al-Dār al'Ilmiyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992.

- Ridwan, M. "Fiqh Ekologi, Membangun Fiqh Ekologis untuk Pelestarian Kosmos". *Jurnal Tarjih, PP MTPPI, PP Muhammadiyah*, vol. 1, no. 1. Juni, 2008.
- Robbi, Moh. Da'i. aPendidikan Pelestarian Lingkungan Hidup dalam Islam: Keseimbangan Ekosistem Prespektif Hadis". *Jurnal Al-Ibtida'* vol. 4, no. 2. 2016.
- Sarakhsī (al), *Al-Muharrar fī Usūl al-Fiqh*, vol. 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyah, 1996.
- Shāṭibī (al), *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī'ah*, vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Shihab, M. Quraish. "Pendidikan Nilai untuk Pembentukan Sikap dan Prilaku" *Jurnal Pendidikan, Pendidikan Islam dan Tantangan Modernitas*. Ujung Pandang: Lentera Fak. Tarbiyah IAIN Alauddin, 1997.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*. Bandung: Mizan, 2006.
- Tirmidhī (al), *Sunan al-Tirmidhī*, hadis no. 1382.
- Tūfī (al), Najm al-Dīn. *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah*. Cairo: Dār al-Misriyah al-Lubnāniyah, 1993.
- Yafie, Alie. *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*. Jakarta:Tama Printing 2006.
- Yusdani, *At-Tufi dan Teorinya tentang Maslahat*, 11. <http://www.scribd.com/doc/22686906/Maslahat-AL-THUFI>. diakses tanggal 31 Oktober 2017.
- Yusuf, Muhammad. "Membentuk Karakter Melalui Pendidikan Berbasis Nilai". *Jurnal Al-Ulum*, vol. 13, no. 1. Juni, 2013.
- Zayd, Mustāfa. *Al-Maṣlahat fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī*. T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.