

GREEN VISION DALAM TRADISI KEARIFAN SYARIAH ISLAM

Mudhofir Abdullah

IAIN Surakarta

Jl. Pandawa, Kartosuro (+62-271) 781516 Surakarta 57168

E-mail: alfani999@yahoo.co.id

HP. +62-81586561136

Abstract: This article discusses the environmental wisdom in Islam which comes from al-Qur'an and Hadis. The nature concept in Syariah is general so the new meaning and the detail need to be given in order to be more operational. The discussion on *tafsir* and *fikih* is held by using jurisprudence or *uṣūl al-fiqh* and historical approach. The teaching on environmental wisdom in Syariah and the concept of protecting the wisdom are the focuses of this research. This article shows that *maṣlaḥah* principle has proved to strengthen the argument of Syariah protection toward environment. This principle also proposes new tradition, *ḥimā* (*inviolable zone/protected area*) as the conservation activity. *Green vision* in Syariah tradition based on *ikrām* or a respect to the nature's rights which should be kept and obeyed by every *khalīfah*.

Abstrak: Tulisan ini mengkaji kearifan lingkungan dalam Islam. Kearifan tradisi berlingkungan dalam Islam bersumber pada al-Qur'an dan Hadits. Konsep-konsep lingkungan dalam Syari'ah, tentu saja bersifat generik. Pemaknaan baru dan rinciannya perlu diberikan sehingga lebih operasional. Kajian dilakukan melalui sejumlah karya tafsir dan fikih dengan pendekatan yurisprudensi atau *uṣūl al-fiqh* dan historis. Ajaran tentang kearifan berlingkungan dalam Syari'ah dan konsep perlindungannya menjadi fokus pada kajian ini. Tulisan ini menunjukkan bahwa prinsip *maṣlaḥah* terbukti dapat memperkuat argumen terkait dengan perlindungan Syari'ah terhadap lingkungan. Prinsip *maṣlaḥah* juga melahirkan tradisi baru yang dilupakan, yakni *ḥimā* (*inviolable zone/protected area*) sebagai upaya konservasi lingkungan. *Green vision* tradisi Syariah berbasis pada konsep *ikrām* atau penghormatan pada hak-hak alam yang harus dijaga dan ditunaikan setiap *khalīfah*.

Kata Kunci: Fikih, lingkungan, krisis ekologi, *ḥimā*, konservasi.

A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam banyak mengungkap isu-isu lingkungan (al-Qarḍāwī, 2002: 15). Hofmann (1993: 95) bahkan menyatakan bahwa secara eksternal banyak surat al-Qur'an yang dinamai dengan nama hewan atau fenomena alam. Dia menunjuk pada nama surah *al-Baqarah* (sapi), *al-Ra'd* (halilintar), *al-Nahl* (lebah), *al-Nūr* (cahaya), *al-Anfāl* (binatang ternak), *al-Naml* (semut), *al-Syams* (matahari), *al-Qamar* (bulan), dan lain-lainnya. Sementara itu, Shomali (www.thinkingfaith.org) menyatakan bahwa terdapat lebih dari 750 ayat di dalam al-Qur'an yang terkait dengan alam. Demikian pula ada sejumlah kasus ketika Allah mengambil sumpah dengan memakai fenomena alam (Shomali, 2003: 10). Data ayat tersebut menunjukkan dengan amat jelas bahwa al-Qur'an peduli pada masalah perlindungan lingkungan.

Berkenaan dengan alam semesta, Rahman (1980: 103) mendesak umat Islam untuk membaca ayat-ayat secara benar dan menggunakan mental-spiritual tertentu sehingga dapat benar-benar mendengar, melihat, dan memahami. Misalnya, Allah mengaitkan tanda-tanda atau ayat-ayat-Nya dengan belas kasih (*rahmat*) yang disebut-Nya sinonim dengan penciptaan. Penyejajaran Rahman atas kata *rahmat* (belas kasih) dengan *khalq* (penciptaan) adalah sangat tepat. Hal ini karena alam semesta adalah sumber kehidupan dan sumber kebaikan bagi seluruh makhluk, baik manusia maupun makhluk lain. Dengan kata lain, ada konsekuensi moral nan suci dalam perlakuan manusia terhadap lingkungannya.

Secara rinci, tulisan ini hendak membahas konsep dan tradisi Islam dalam upaya melestarikan lingkungan. Konsep dalam syari'ah dipahami dan diimplementasikan dalam tatanan kehidupan bermasyarakat dalam rangka terciptanya visi hijau alam semesta.

B. PERSPEKTIF SYARI'AH TENTANG KONSERVASI LINGKUNGAN

1. Manusia

Dalam al-Qur'an, istilah *khālifātullāh fi al-arḍ* dan istilah penundukan alam (*taskhīr*) oleh manusia telah ditafsir ulang dengan makna tanggung jawab (*responsibility*). Manusia tidak diposisikan sebagai raja yang boleh mengeksploitasi lingkungan tanpa etika, moral, dan tanggung jawab (al-Qarḍāwī, 2002: 23-26). Berkaitan dengan hal itu, para pakar sepakat bahwa manusia adalah bagian dari lingkungan.

Sebagai bagian dari lingkungan, manusia dilindungi oleh Syari'ah. Konsep *al-maqāṣid al-syari'ah* yang berisi lima hal bertujuan untuk melindungi manusia,

yaitu untuk menjaga; 1) jiwa, 2) agama, 3) anak keturunan, 4) akal, dan 5) properti (Abu-Sway, dalam homepages.iol.ie). Lima hal ini sangat diperhatikan oleh Syari'ah karena mereka menyangkut kebutuhan dasar yang harus ada dan dimiliki oleh manusia. Karena itu, manusia dilarang keras membunuh atau menyakiti manusia tanpa alasan yang benar. Juga bunuh diri termasuk tindakan yang sangat dilarang. Dalam al-Qur'an, Allah berfirman:

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.” (Q.S.17:33).

“...dan janganlah kamu membunuh dirimu (bunuh diri). Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.” (Q.S.4:29).

Prinsip perlindungan lima hal yang melekat pada hak manusia itu juga mencakup larangan aborsi atau membunuh calon bayi dalam kandungan kecuali dengan suatu alasan yang benar (misalnya membunuh janin demi menyelamatkan sang ibu). Termasuk perlindungan manusia adalah juga larangan peperangan yang menimbulkan banyak korban manusia kecuali perang untuk melakukan pembelaan.

Senjata-senjata semacam itu bukan saja melampaui batas, tetapi juga dapat berdampak pada kerusakan lingkungan lain yang dapat mengancam kelangsungan hidup. Itulah sebabnya, dalam perang juga dilarang membunuh orang-orang tua, membunuh kaum wanita yang tidak berperang, anak-anak, menebang pohon, dan membunuh binatang. Konsep perang dalam Islam ini menunjukkan sebuah perlindungan menyeluruh terhadap komponen-komponen lingkungan.

Larangan melampaui batas ini dengan baik diungkapkan oleh Abū Bakar Ṣiddīq, Khalifah keempat, dalam suratnya kepada Yazīd Ibn Abī Sufyān, panglima perang di Syam (sekarang Syiria), yaitu:

“...Dan aku perintahkan kamu (mengikuti) sepuluh perintah berikut: jangan membunuh wanita, anak-anak, orang yang sudah tua; jangan menebang pohon yang berbuah, jangan merusak (tanah atau rumah) yang sedang dipakai, jangan membunuh kambing atau unta kecuali untuk dimakan, jangan tenggelamkan pohon kurma dan jangan bakar pohon-pohon itu...” (Ibn Anas, T.T.:918).

Prinsip-prinsip itu menunjukkan penghargaan yang tinggi pada harkat dan martabat manusia, dan semua prinsip itu terkait dengan perlindungan makhluk

non-manusia lainnya seperti pohon dan binatang. Prinsip-prinsip ini telah diadopsi dalam hukum internasional yang mengatur apa yang boleh dan tidak boleh dalam perang sebagaimana telah diratifikasi PBB.

2. Binatang

Menurut Islam, binatang adalah bagian organik dari alam lingkungan. Temuan ekologi modern, bahkan menyebutkan bahwa binatang yang direfleksikan dalam al-Qur'an disebut sebagai *ummah* sebagaimana manusia. Al-Qur'an menyatakan,

“Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan (Q.S.6:38).

Sebagai *ummah*, binatang karena itu dilindungi dan Islam mengatur perlindungan terhadapnya. Hadis Nabi di antaranya mengatur tata cara penyembelihan. Menyembelih harus menggunakan pisau yang tajam, agar tidak terlalu menyakiti. Tidak boleh membunuh mereka kecuali untuk dimakan, dan tidak boleh mengadu mereka dengan binatang lain untuk kesenangan manusia.

Islam memperhatikan aspek psikis binatang sebagaimana bunyi hadis di atas. Penajaman pisau supaya tidak menyakiti adalah rasa perikebinatangan yang harus dimiliki manusia. Tindakan ini termasuk bagian dari pemenuhan terhadap hak-hak binatang. Termasuk bagian dari proteksi terhadap binatang adalah larangan atas berburu binatang untuk tujuan kesenangan (*hunting for fun*). Ibn Taymiyah, pengikut mazhab Ḥambalī tentang ini menyatakan, *“Diperbolehkan berburu (binatang) karena untuk memenuhi kebutuhan, dan dibenci jika untuk kesenangan dan permainan”* (Ibn Taymiyah, T.T.: 619). Pernyataan Ibn Taymiyah itu menegaskan keharusan manusia memiliki tanggung jawab tinggi dalam perburuan binatang.

Riwayat lain tentang proteksi Islam atas binatang ditunjukkan dalam larangan Nabi Muhammad SAW atas perburuan binatang bukan untuk kebutuhan. Ibn Mas'ūd menyatakan, *“Kami sedang berjalan-jalan dengan Nabi. Tiba-tiba beliau meninggalkan kami (untuk sementara). Kami melihat seekor burung dengan dua anaknya dan kami mengambil anak-anak burung itu. (Induknya) mulai mengepak-ngepakkan sayapnya (sebagai tanda protes). Ketika Nabi SAW datang (dan melihat apa yang terjadi) dia bersabda: “Siapa yang memisahkan induk burung itu dengan dua anaknya? Kembalikan dia kepada dua anaknya itu!”* (Abu Dawud, T.T.: 2675).

Proteksi lainnya ditunjukkan dalam riwayat-riwayat lain yang sangat populer. Di antaranya adalah ancaman masuk neraka bagi orang yang melakukan pembiaran atau kelalaian terhadap binatang sehingga ia mati. Hal ini termasuk kategori pembunuhan terhadap binatang. Ibn 'Umar meriwayatkan sebuah hadis yang artinya:

“Seorang perempuan yang mengikat seekor kucing akan dimasukkan ke dalam neraka, baik karena ia tidak memberi makan atau pun karena ia tidak membiarkan kucing itu mencari makanannya sendiri.”

Prinsip-prinsip proteksi terhadap binatang yang begitu mengagumkan itu ternyata bukan hanya diakui oleh Islam sendiri, tetapi juga oleh sejarawan dan sosiolog yang jujur. Dalam sejarah peradaban Islam, perlakuan binatang sebagaimana diatur oleh Syari'ah dan dipraktikkan oleh peradaban Islam ternyata menarik para ilmuwan itu untuk memberi komentar objektif.

Smith (1874: 178) menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW adalah penjamin yang nyata atas pembebasan binatang. Smith selanjutnya menyatakan:

Nor does Muhammad omit to lay stress on what I venture to think is a crucial test of a moral code, and even of a religion, as is the treatment of the poor and the weak—I mean the duties we owe to what we call the lower animals. There is no religion which has taken a higher view in its authoritative documents of animal life and none wherein the precept has been so much honored by its practical observance.

Smith mengakui kebesaran ajaran Islam yang bukan saja peduli pada orang miskin dan orang lemah, tetapi juga peduli pada makhluk yang lebih rendah, yaitu binatang. “Ini merupakan hasil atau akibat dari ajaran Islam sehingga binatang diperlakukan dengan sangat lembut dan penuh kasih sayang di seluruh dunia Muslim”, kata Smith (1874: 212).

3. Tanaman

Proteksi Islam terhadap tanaman bersifat primordial. Artinya, proteksi itu menyetubuh (bagian organik) dalam perintah-perintah moral Islam tentang keharusan menanam, menyiram, merawat, dan keindahan. Ayat-ayat al-Qur'an secara langsung dan tidak langsung menyinggung tema-tema tersebut. Kata *ista'mara* yang berarti “memakmurkan” adalah suatu konsep membangun berupa upaya penghijauan melalui gerakan menanam, baik untuk makanan maupun untuk keindahan (Qarḍawī, 2005: 91). Penghijauan adalah konsep perlindungan tanaman yang memiliki fungsi sebagai paru-paru dunia di samping fungsi lain (seperti untuk obat-obatan, makanan, dan lain-lain).

Islam melarang menebang pohon tanpa alasan, apalagi merusaknya. Hukuman menebang pohon bahkan dikaitkan dengan masuk neraka seperti sabda Nabi Muhammad SAW yang artinya, “*Barangsiapa menebang pohon (tanpa alasan yang membenarkan), Tuhan akan mengirimnya ke neraka*” (H.R. al-Tirmidzi). Hukuman yang berat bagi para perusak pohon atau hutan mencerminkan kedalaman makna karena akibat dari kerusakan hutan atau hilangnya pohon-pohon berarti hilangnya keselamatan manusia. Banjir, longsor, dan pemanasan global dengan segala dampak yang menyertainya adalah contoh akibat penggundulan hutan atau deforestasi.

Islam menghargai tinggi para penanam dan para pemelihara pohon atau tanaman. Imam al-Qurṭubī, misalnya, menghukumi *farḍu kifāyah* gerakan menanam pohon atau bertani. Baginya, bertani (menanam pohon) merupakan bagian dari *farḍu kifāyah*. Pemerintah harus menganjurkan manusia untuk melakukannya, salah satunya adalah dengan menanam pepohonan” (Muhammad, 1967: 306). Dalam hadis, perintah menanam pohon juga disebutkan. Perintah itu dikaitkan dengan sedekah dan sebuah visi berkelanjutan. Riwayat Bukhari dan Muslim dari Anas bahwa Rasulullah SAW bersabda: “*Apabila seorang Muslim menanam tanaman, kemudian tanaman itu dimakan burung, manusia, ataupun hewan maka hal tersebut sudah termasuk sedekah*”. Hadis ini memiliki visi *biodiversity* dan keseimbangan lingkungan.

Adapun hadis tentang visi keberlanjutan diriwayatkan oleh Abū al-Dardā'. Disebutkan bahwa seseorang berjalan di depan Abū al-Dardā' ketika itu ia sedang menanam pohon asam, dan orang itu berkata, “Mengapa engkau menanam pohon ini sedang kamu sudah lanjut usia, sedangkan pohon itu akan berbuah dalam rentang waktu yang amat lama?” Abū al-Dardā' menjawab, “Saya hanya mengharap pahalanya, dan biarlah orang lain yang memakan buahnya” (Qarḍawī, 1977: 123). Jawaban Abū al-Dardā' adalah cermin dari visi keberlanjutan, yakni menanam untuk generasi yang akan datang. Jawaban ini juga menandai konsistensi ajaran Nabi Muhammad SAW dan al-Qur'an yang dipegang teguh oleh para Sahabat Nabi SAW. Menanam adalah simbol ‘pemakmuran bumi’ seperti disebut dalam Q.S.11:61. Konsep ini menandai visi konservasi lingkungan dalam arti yang holistik dan komprehensif.

4. Tanah

Kata *arḍ* (bumi) menurut Deen (dalam hollys7.tripod.com) disebut sebanyak 485 kali di dalam al-Qur'an. Data ini menunjukkan makna penting bumi atau tanah dalam kehidupan. Bahkan al-Qur'an menghubungkan kepemimpinan manusia dengan bumi dalam istilah *khalīfatullāh fi al-arḍ* (wakil Allah

di bumi) (Q.S.2:30). Bumi adalah tempat makhluk hidup berawal dan berakhir (Q.S.7:25).

Hamparan tanah di bumi adalah penopang kehidupan seluruh makhluk hidup. Bumi adalah satu-satunya planet di tata surya bahkan di alam semesta yang menjadi tempat kehidupan dengan seluruh sifat-sifat penunjangnya (Ward dan Dubos, 1972: 12). Karena satu-satunya, Allah pun memberi petunjuk kepada manusia untuk menjadi khalifah di bumi yang mengelola dan mememanfaatkannya dengan penuh tanggung jawab. Karena demikian pentingnya bumi, maka Islam memberikan sejumlah prinsip etis untuk melindunginya dari pencemaran atau polusi.

Sebuah hadis, terkait dengan proteksi bumi dari polusi, mengharuskan manusia untuk menjaga bumi tetap bersih. Hadis itu menyatakan bahwa Allah menyukai kebersihan, kebersihan, dan kemurahan. Hadis itu mengakhiri kalimatnya dengan permintaan Nabi Muhammad SAW kepada kaum Muslim untuk membersihkan halamannya (al-Tirmidzi, T.T.: 2799). Hadis ini harus dimaknai secara luas dan menjadi prinsip etis tentang perlindungan menyeluruh tanah atau bumi dari segala polusi sehingga kebaikan-kebaikan bumi tetap dapat menjadi penopang kehidupan bagi seluruh makhluk.

Soal kebersihan atau kesehatan tanah, Islam bahkan menghubungkannya dengan keimanan. Islam menciptakan batas antara keimanan dan kebersihan di mana yang disebut terakhir, menurut Sway, menjadi bagian dari suatu iman (Sway dalam homepages.iol.ie).

Jelaslah bahwa tindakan menyingkirkan kendala adalah tindakan remeh menurut orang, tetapi sesungguhnya ia terkait dengan iman seseorang menurut Islam. Tindakan kecil ini memiliki akibat-akibat positif bagi perlindungan tanah. Dari hal-hal kecil, Islam menaruh perhatian dan menjadikannya bagian dari iman yang berarti nilainya kurang lebih sama dengan beriman kepada Allah dan rasul-Nya. Riwayat Abu Hurairah memperkuat hadis ini. Nabi Muhammad SAW bersabda, yang artinya, “*Hati-hati dengan dua (tindakan yang membawa) kutukan: menjadikan dirinya penghalang di jalan orang, atau di tempat teduh (tempat yang biasa dipakai untuk berteduh).*” Sekalipun hadis-hadis itu bicara secara generik tentang proteksi bumi, namun hadis-hadis itu menjadi inspirator moral manusia.

Proteksi kepada tanah juga dilakukan dengan konsep memanfaatkan lahan mati atau lahan kosong yang di dalam fikih disebut sebagai *iḥyā' al-mawāt*. Pemanfaatan lahan kosong adalah upaya memanfaatkan tanah dari ketidakbergunaan dan ketidakterawatan. Arti memanfaatkan bukan dalam arti menguasai, tetapi memakmurkannya (*i'mār*). Bukan pula dalam arti eksploitasi,

tetapi tanggung jawab (Sway dalam homepages.iol.ie). Dalam kerangka pemikiran al-Qarḍawī, proteksi terhadap bumi dikaitkan dengan tiga hal, yaitu: sebagai 1) ibadah, 2) *khalīfatullāh fi al-ard*, dan 3) keharusan memakmurkannya (Qarḍawī, 1977: 90). *Ihyā' al-mawāt*, merupakan bentuk proteksi Islam atas kelestarian tanah sehingga terus berkelanjutan tanpa pencemaran. Kesehatan tanah menjadi prasyarat bagi kehidupan di bumi, sehingga menjaganya sama dengan melindungi jiwa, agama, akal, keturunan, dan properti.

5. Air

Air dalam al-Qur'an disebut sebagai sumber kehidupan. Al-Qur'an menyebut demikian, yang artinya: “*Kami jadikan segala sesuatu yang hidup dari air*” (Q.S.21:30) Penegasan al-Qur'an ini menunjukkan posisi vital air dalam bumi yang menjadi pembeda dengan planet-planet lainnya di tata surya (*solar system*) (Jamil, 2004: 2-3). Air di bumi membungkus sekitar 71 persen dari permukaan yang ada sehingga bumi menjadi *planet biru* (Jamil, 2004: 2).

Lings dalam tulisan “The Quranic Symbolism of Water” menyamakan ‘air yang diturunkan’ dengan ‘wahyu yang diturunkan’, dengan menggunakan kata “*anzala*” (*sent down*) yang menyimbolkan sebuah rahmat agung *al-Rahmān* (www.studiesincomparativereligion.com). Seperti wahyu al-Qur'an, air adalah rahmat yang memberi kehidupan dan menjadikannya pedoman dalam hidup di dunia. Penyamaan air hujan dengan wahyu oleh Lings, menunjukkan fungsi air yang sebagaimana wahyu sangat dibutuhkan oleh manusia sehingga hidupnya berada dalam petunjuk-Nya. Lings mengutip al-Qur'an yang artinya, “...*Tahta-Nya berada di atas air*” (Q.S.11:7) untuk menunjukkan ada dua air, yaitu yang di langit dan yang ada di bumi (Lings dalam www.studies-in-comparative-religion.com).

Keberadaan air yang sangat vital itu, membuat proteksi Islam atas air dari pencemaran sangat tegas. Sebagaimana ditunjukkan ayat-ayat di atas, Islam memberi prinsip-prinsip etis tentang makna penting air dan bahkan menyamakannya dengan wahyu al-Qur'an. Dengan meletakkan prinsip-prinsip etis itu, Islam menyuguhkan konsep air sebagai bagian dari rahmat Allah dan memiliki nilai-nilai intrinsik spiritual suci sebagaimana wahyu Allah itu. Posisinya yang sakral ini, ada kewajiban manusia untuk hormat kepada air (dalam arti menjaga, mengelola, dan memanfaatkannya sebaik mungkin).

Selanjutnya, proteksi terhadap air, juga disinggung di dalam hadis. Proteksi atas air di antaranya terkait dengan penggunaan yang wajar atas air. Hadis itu misalnya menyatakan, yang artinya, “*Seseorang tidak boleh mandi di air yang tenang ketika dia sedang junūb.*” Air yang tenang adalah air yang tidak

mengalir seperti di sungai sehingga bisa memengaruhi bau, warna, dan rasa air itu. Penggunaan air yang wajar bukan saja dalam hal *ṭahārah*, tetapi juga dalam hal pemanfaatan air secara umum. Hal ini terkait dengan larangan Islam terhadap sikap boros, termasuk sikap boros terhadap air. Sebagaimana pencemaran air, sikap boros terhadap air juga dilarang karena ini terkait dengan perlakuan yang proporsional sebagai sikap tengah (*wasāṭan*) dari umat Islam atas air.

Selain proteksi di atas, Islam juga memberikan prinsip etis tentang penggunaan dan kepemilikan air. Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad SAW bersabda, yang artinya, “*Orang Islam berbagi bersama dalam tiga hal: rumput, air, dan api*” (Dawud, 3470). Dari hadis ini, Islam melarang usaha apapun yang bermaksud menguasai air. Menurut Adam (1896: 75), Islam melarang menjual air kepada umum berdasarkan hadis, “*Rasulullah melarang penjualan air secara berlebihan*” (Muslim, 3798). Atas dasar hadis ini, menurut Berg (1896: 123), sebagaimana dikutip Caponera, bahwa Nabi Muhammad SAW telah membangun sebuah komunitas air yang digunakan untuk orang banyak (Caponera, 1973: 95). Pengakuan Berg tidak berlebihan karena prinsip-prinsip etis Islam tentang komponen lingkungan, dalam bahasan air, bukanlah sebuah prinsip tanpa sadar (dalam arti *by accident*), tetapi sepenuhnya berasal dari wahyu Allah, yakni al-Qur’an dan al-Hadis.

6. Udara

Polusi udara di zaman modern telah demikian parah. Polusi udara dapat berwujud terkoyaknya lapisan ozon oleh gas *chloro fluoro carbon* (CFC), terjadinya proses kimiawi dengan gas di udara sehingga menghasilkan hujan asam, meningkatnya suhu bumi akibat berkumpulnya ‘gas rumah kaca’ seperti CO₂, So_x, No_x, CFC, dan lain-lain menjadi selimut yang membalut bumi (Salim, 1992: 489-497). Sebab-sebab polusi udara tersebut sebagian besarnya akibat aktivitas manusia melalui industrialisasi, teknologi transportasi, pandangan material, dan ekonomi sekular yang eksploitatif (Salim, 1992: 491). Polusi udara ini menunjukkan bahwa sikap hidup dan pandangan hidup manusia menjadi penyebab tercemarnya udara dan lingkungan. Hal ini berarti menandai sebuah krisis spiritual yang pemecahannya bersifat spiritual pula. Konsep etis Islam dalam melakukan proteksi terhadap udara dapat menjadi sumbangan berarti dalam kehidupan manusia yang terancam oleh krisis menyeluruh lingkungan, termasuk udara.

Terkait dengan proteksi komponen-komponen lingkungan di atas, di dalam tradisi etika Islam dikenal konsep *iṣlāḥ*, yang secara harfiah berarti

konservasi, dan lawannya adalah *ifsād* yang berarti destruksi atau tindakan merusak (*corruption*) (Faris, 1972: 303). Kata *iṣlāḥ* di dalam al-Qur'an dihubungkan dengan kata *ifsād* yang keduanya dipakai dalam konteks bumi. Lengkapnya terjemah ayat itu adalah, "Janganlah kalian membuat kerusakan di muka bumi, sesudah mengkonservasinya" (Q.S.7:56). Kata *iṣlāḥ* dengan kata turunannya diulang di dalam al-Qur'an sebanyak 181 kali (al-Baqi, T.T.: 520-523). Hal 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 (Razi, 1952: 75).

Sebaliknya, kata *ifsād* menunjukkan suatu tindakan merusak (*afsada, yufsidu, ifsād*) yang dalam ayat di atas terkait dengan larangan merusak bumi. Jika kata ini dikaitkan dengan Q.S.30:41 yang menjelaskan kerusakan di daratan dan lautan akibat ulah tangan-tangan manusia, maka konsep *ifsād* adalah sebuah antitesis dari konsep konservasi lingkungan atau *iṣlāḥ al-bī'ah* (*ri'āyat al-bī'ah*). Dalam konteks *iṣlāḥ*, Qarḍawī memilih kata *iḥsān* yang bukan saja dikaitkan dengan ibadah, tetapi juga dikaitkan dengan berbuat baik kepada atau untuk merawat dan menghormati lingkungan (al-Qarḍawī, 1977: 184-185). Prinsip-prinsip konservasi lingkungan dalam titik tilik Syari'ah 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. Prinsip inilah yang dalam tradisi *uṣūl fiqh* disebut sebagai *al-maqāṣid al-syari'ah*.

C. KONSERVASI LINGKUNGAN DALAM TRADISI ISLAM

1. Perspektif *al-Maqāṣid al-Syari'ah*

Perspektif *al-maqāṣid al-syari'ah* dalam wacana konservasi lingkungan telah disinggung oleh Sway (dalam homepages.iol.ie) dan al-Qarḍawī (1977: 59-73). Mengikuti analisis kedua tokoh ini, para penulis belakangan memperkayanya dengan perspektif *maṣlaḥah* sebagai pola pikirnya (lihat Yafie, 2006). Prinsip *maṣlaḥah* yang berintikan 'kebaikan dan kemanfaatan' (al-Syawkanī, T.T.: 242) memang menjadi prinsip yang amat relevan dalam seluruh pembicaraan Syari'ah tentang konservasi lingkungan.

Arti etimologis lain yang dikemukakan ulama *uṣūl* tentang *maṣlaḥat* adalah identik dengan kata manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. Ia juga berarti

manfaat suatu pekerjaan yang mengandung manfaat seperti dalam perdagangan. Sebenarnya, ada beberapa definisi yang dikemukakan ulama yang seluruhnya mengandung esensi yang sama. Imam Al-Ghazālī meringkaskan definisi *maṣlahāt* dengan mengatakan bahwa pada prinsipnya ia berarti “mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka merawat tujuan-tujuan syara’” (Ghazālī, 1970: 286-287). Definisi yang sama juga dikemukakan oleh al-Rāzī, al-Juwaynī, al-Ṭūfī, dan al-Syātibī. Mereka menggunakan definisi yang disusun al-Ghazālī dalam kitab *Mustaṣfā*. Perbedaannya, terletak pada uraian mereka tentang cakupan, kewenangan, dan pemakaian *maṣlahāt* dalam pengambilan atau penetapan hukum.

Maṣlahāt menurut al-Ghazālī erat kaitannya dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*. Kebaikan atau nilai-nilai yang mengandung kebajikan (*maṣlahāt*) harus merujuk pada terpeliharanya lima hal, yakni dalam rangka memelihara, 1) agama, 2) kehidupan, 3) akal, 4) keturunan, dan 5) harta benda dan yang menghindarkan dari hal-hal yang mengancam atau membahayakan mereka. Karena itu, *maṣlahāt* sering menjadi unit operasional dari *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Makna *maṣlahāt* dalam tradisi karya ulama klasik masih relevan. Dalam konteks konservasi lingkungan, prinsip kerja *maṣlahāt* dioperasikan untuk mencegah terjadinya kerusakan lingkungan yang dimanifestasikan dalam penjagaan atas lima hal sebagaimana disebut di atas. Lima hal ini, dilihat dari perspektif ekologi adalah komponen-komponen lingkungan yang keberadaannya mutlak atau dalam terma *uṣūl fiqh* disebut sebagai *al-ḍarūrāt al-khamsah*.

Al-Qarḍāwī mengelaborasi prinsip ini dengan menyatakan bahwa menjaga lingkungan sama dengan menjaga agama. Merusak lingkungan dan mengabaikannya sama dengan menodai kesucian agama serta meniadakan tujuan-tujuan Syari’ah (al-Qarḍāwī, 1977: 64). Dengan kata lain, berbuat dosa (seperti mencemari lingkungan, merusak hutan, dan apatis pada lingkungan) dapat dianggap sebagai penodaan atas sikap beragama yang benar.

Di bagian lainnya, al-Qarḍāwī menyebut bahwa menjaga lingkungan sama dengan menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga properti. Rasionalitasnya adalah jika aspek-aspek jiwa, keturunan, akal, dan properti rusak, maka eksistensi manusia di dalam lingkungan menjadi ternoda. al-Qarḍāwī mengaitkan prinsip *maṣlahāt* dalam konteks *iḥsān*, ibadah, dan akhlak (al-Qarḍāwī, 1977: 20, 26, 51, 59, 74). al-Qarḍāwī tampaknya juga mengembangkan konsep *al-maqāṣid al-syarī‘ah* dari al-Syātibī yang menyatakan bahwa pemeliharaan atas *al-ḍarūriyyāt al-khamsah* adalah sebuah kemutlakan total yang meliputi pemeliharaan atas keberadaannya dan pemeliharaan atas

kepunahannya. Meski konsep ini dikemukakan dalam konteks abad ke-14 M (masa hidup al-Syāṭibī), namun prinsip-prinsipnya dapat digunakan dengan modifikasi-modifikasi baru dalam upaya Islam melakukan konservasi lingkungan.

Di masa-masa belakangan, elaborasi-elaborasi *maṣlahāt* terus mengalami dinamika dan berkesinambungan. Sway juga menggunakan konsep *maṣlahāt* sebagai titik tilik memproteksi lingkungan. Dia memakai konsep ini dalam bingkai *al-maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan hukum). Bahkan, ia berpendapat bahwa memelihara lingkungan adalah tujuan tertinggi Syari'ah (Sway dalam homepage.iol.ie). sebagaimana tulisannya,

"... This paper firmly believes that protecting the environment is a major aim of the Syari'ah... 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 (Sway dalam homepage.iol.ie).

Hal itu berbeda dengan al-Qarḍāwī yang tampak lebih hati-hati. Sway secara tegas memmanifestasikan spirit awal *al-maqāṣid al-syarī'ah* yang dikemukakan al-Syāṭibī (T.T.: 8) ke dalam spirit modern, yakni keharusan mutlak memelihara lingkungan. 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 kekhilafahan manusia di muka bumi menjadi hilang.

Sway 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) (Sway dalam homepage.iol.ie). Argumen ini mempertegas prinsip *al-maqāṣid al-syarī'ah* dalam kontribusinya terhadap upaya global menanggulangi krisis lingkungan.

Selain itu, prinsip *al-maqāṣid al-syarī'ah* 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 memasuk-

kan muatan ramah lingkungan yang dalam konsep *environmentalism* dikenal dengan istilah *ecolabelling* (www.gen.gr.jp). *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. *Ecolabelling* juga dapat diberlakukan pada produk hutan, teknologi, transportasi, dan lain sebagainya.

Selanjutnya, di bidang kependudukan, konsep *al-maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlahāt* 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 ketersediaan logistik pangan dan kebutuhan-kebutuhan hidup layak lainnya (Cohen, 1995: 341-346). Teks-teks yang 'menganjurkan agar umat memiliki banyak anak' harus ditafsirkan ulang atau di-*takhṣiṣ* oleh kepentingan yang lebih tinggi yakni terpeliharanya *al-ḍarūrāt al-khamsah* (Sway dalam homepage.iol.ie). Tegasnya, kategori dan pertimbangan halal-haram, etis-tidak etis, benar-salah, dan baik-buruk harus pula mencakup bobot-bobot dan pertimbangan-pertimbangan ekologis dalam pengertian holistik.

Dengan demikian, memelihara lingkungan sebagai tujuan tertinggi Syari'ah mengharuskan sebuah perubahan mendasar orientasi fikih, teologi, dan doktrin-doktrin Islam ke arah yang lebih ekologis. Konsep *khalīfatullāh fi al-arḍ*, *taskhīr* dan *i'mār* yang dikaji oleh para *mufassir* klasik dan modern perlu direvitalisasi ke dalam konsep holistik tentang memelihara lingkungan dalam tatapan-tatapan *al-maqāṣid al-syarī'ah*. Kealpaan fikih klasik dalam mengurai masalah konservasi lingkungan secara spesifik bukanlah alasan untuk menunda pengembangan Fikih Lingkungan. Alat-alat bantu analisis telah disuplai oleh disiplin-disiplin lain, seperti metafisika sains dari Nasr, Sardar, dan Haqq.

Dari disiplin ekologi dan ilmu perubahan iklim, konsep konservasi lingkungan juga telah memperoleh bahan-bahan berarti sehingga ini semua dapat menjadi *ingredients* dalam merumuskan konsep-konsep utama melindungi lingkungan dari sisi Islam, utamanya konsep *al-maqāṣid al-syarī'ah*. Dilihat dari kajian yang lebih mendalam, prinsip *al-maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlahāt* merupakan suatu metodologi yang paling relevan dan paling bertahan dalam relevansinya dengan problem-problem kehidupan kontemporer (Laoust, 1977: 98), termasuk dalam problem dan krisis-krisis lingkungan. Melalui pintu teori dan prinsip *al-maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlahāt* ini, revitalisasi fikih, pemahaman Syari'ah, dan pemikiran Islam dapat berkembang secara dinamis. Dalam

konteks konservasi lingkungan, sebagaimana ditunjukkan Sway dan al-Qar-ḍāwī, prinsip ini mampu mendobrak atau mendekonstruksi kebekuan fikih untuk selanjutnya merekonstruksinya menjadi sebuah fikih yang terus relevan dan *up to date*.

2. Konsep dan Praktik *Ḥimā* dalam Konservasi Lingkungan

Konsep *ḥimā* merupakan salah satu bentuk konservasi lingkungan tertua yang dikenal umat manusia. Istilah ini muncul dalam tradisi Arab sekitar 1500 tahun lalu, yang oleh Muhammad SAW direvitalisasi sebagai konsep integral ajaran Islam (lihat Denny dan Baharuddin, 2003). Konsep ini didefinisikan oleh fikih sebagai berikut:

أَلْحَمِي هُوَ الْمَوْضِعُ مِنْ أَرْضِي الْمَوَاتِ الَّذِي يَمْنَعُ الْأَمِيرَ النَّاسَ مِنَ الرَّاعِي فِيهِ

“*Ḥimā* adalah suatu tempat berupa tanah kosong (mati) di mana pemerintah (kepala negara) melarang orang untuk menggembala di situ” (Qal’ahji, 1999: 159).

Selain definisi di atas, *ḥimā* juga didefinisikan sebagai “area yang dibangun secara khusus untuk konservasi satwa liar dan hutan di mana ia merupakan inti dari undang-undang Islam tentang lingkungan” (Nassef, 1986: 24). Dalam artinya yang awal, *ḥimā* mempunyai lima jenis, yakni: 1) kawasan yang penggembalaan ternak domestik dilarang, 2) kawasan penggembalaan yang dibatasi hanya untuk musim tertentu, 3) pemeliharaan lebah madu, yang penggembalaan dibatasi hanya pada musim berbuah, 4) kawasan hutan lindung yang tidak boleh ada penebangan, dan 5) pengelolaan cadangan atau stok untuk keperluan kesejahteraan penduduk desa atau kota atau suku setempat. Penjelasan-penjelasan *ḥimā* tersebut dapat mengurai perannya dalam konservasi lingkungan dari sisi tradisi Islam.

Konsep *ḥimā* bukan hanya memperoleh basis historis dalam peradaban Islam, tetapi juga memiliki basis teologis di dalam Syari’ah. Sebuah hadis yang diriwayatkan Ibn Umar menjelaskan demikian yang artinya: “*Nabi Muhammad SAW melindungi Naqie untuk kuda, yakni kuda milik kaum Muslimin*” (al-Syawkānī, 1983: 52). Hadis-hadis lainnya juga menjelaskan yang artinya, “*Dari Sa’ab bin Justamah, bahwa Nabi Muhammad SAW menjadikan Naqie sebagai himā atau cagar alam dan beliau bersabda: ‘Tak ada himā selain milik Allah dan Rasul-Nya, hadis riwayat Ahmad dan Abu Dawud. Dan menurut Bukhari, dari Sa’ab, hadis itu adalah: ‘tidak ada himā kecuali bagi Allah dan Rasul-Nya. Dan Sa’ab berkata: ‘Telah sampai kepada kami bahwa Nabi Muhammad SAW menjadikan al-Naqī sebagai himā, dan ‘Umar menjadikan Syarraf dan Rabazah sebagai himā pula’*” (al-Syawkānī, 1983: 52).

Hadis-hadis ini dikutip untuk memberi topangan teologis tentang konsep *ḥimā* dalam kerangka konservasi lingkungan. Hadis ini juga menunjukkan tradisi konservasi lingkungan di dalam Islam, khususnya dunia Arab, yang kemudian dilegitimasi oleh Syari'ah.

Atas dasar dua hadis di atas, al-Syawkānī mengelaborasi lebih lanjut. Menurutnya, *ḥimā* memerlukan keterlibatan seorang pemimpin. Dia menyebutkan bahwa dalam tradisi Arab apabila seseorang pemimpin mendapatkan suatu padang rumput yang subur di tempat yang tinggi, ia akan melindunginya untuk keperluan sukunya, dan suku-suku lain tidak boleh mengganggu tempat itu karena dijaga setiap penjurunya (al-Syawkānī, 1983: 52).

Dilihat dari kacamata ekologi modern, konsep kawasan lindung atau *ḥimā* di atas cukup progresif dan sesuai dengan semangat global untuk melestarikan kawasan-kawasan lindung penyangga lingkungan. Sardar menyebutkan contoh tentang tradisi *ḥimā* yang bertebaran terutama di Arabia Barat yang penuh rumput sejak awal datangnya Islam. Sejumlah *ḥimā* itu bahkan dianggap oleh FAO sebagai contoh yang paling lama bertahan dalam pengelolaan padang rumput secara bijaksana di dunia (Sardar, 1985: 202).

D. SIMPULAN

Visi lingkungan dalam tradisi Syari'ah adalah berbasis pada *ikram* atau penghormatan. Syari'ah menekankan penghormatan pada makhluk lain seperti binatang, hewan, air, dan tanaman. Syari'ah mengedepankan keselamatan generasi yang mendatang dengan ritual dan kebiasaan baik, misalnya menanam pohon, merawat lingkungan, hidup hemat, dan tidak boros. Iman sebagai pilar penopang spirit dan kesadaran tertinggi yang wujudnya adalah kesalehan sosial dan kesalehan lingkungan. Syari'ah meletakkan dasar-dasar yang kuat bagi visi ekologis atau visi hijau sehingga berkontribusi pada kelestarian lingkungan secara berkelanjutan. Formula Eko-Syari'ah ini dapat berkontribusi pada gerakan global perlindungan lingkungan dari sisi nilai-nilai kearifan tradisi Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Syātībī, Ibrāhīm ibn Mūsā. T.T. *al-Muwāfaqāt fī Uṣl al-Syari'ah*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Qarāḍāwī, Yusūf. 1977. *al-Sunnah Maṣḍar li al-Ma'rifat wal Ḥaḍārah*. Cairo: Dār al-Sūrūq.

- _____. 1998. *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Daw’ al-Nuṣūs al-Syarī‘ah wa Maqāṣidihā*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- _____. 2001. *Ri‘āyat al-Bī‘ah fī Syarī‘at al-Islām*. Kairo: Dār al-Syūrūq.
- Anas, Mālik ibn. T.T. *al-Muwatta’*. T.Tp: T.P.
- Deen, Mawil Y. Izz. 2007. *Islamic Environmental Ethics, Law, and Society*. <http://hollys7.tripod.com/religionandecology/id5.html>, diakses tanggal 28 Mei 2007.
- Hofmann, Murad. 1993. *Islam: The Alternative*. Maryland: Amana Publications.
- Ibn Fāris bin Zakariya, Abul Ḥusayn Aḥmad. 1972. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughat*. Miṣr: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabi wa Syarīkah.
- Jamil, Agus S. 2004. *Al-Qur’an & Lautan*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Lings, Martin. 2009. “The Quranic Symbolism of Water” dalam <http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx> diakses pada 15 Februari 2009.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1984. *The Encounter Man and Nature*. California: University of California Press.
- _____. 1987. *Traditional Islam in the Modern World*. London and New York: Kegan Paul International.
- _____. 1990. “Islam and the Environmental Crisis”, dalam *Journal of Islamic Research*, vol. 4, no. 3, July, 1990.
- _____. 1996. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2002. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: Harper Collins Publisher.
- Sardar, Ziauddin. 1984. *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester University Press.
- _____. 1985. *Islamic Futures*. New York: Mensell Publishing Limited.
- _____. 1986. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan.
- Shomali, Mohammad. 2009. “Aspects of Environmental Ethics: An Islamic Perspective” di <http://www.thinkingfaith.org/articles/200811111.htm>, diakses pada 25 Februari 2009.
- Smith, R. Bosworth. 1874. *Mohammad and Mohammedanism*. London: Smith, Elder & Co.

Sway, Mustafa Abu-. 1998. *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam*, <http://homepage.iol.ie/afifi/Articles/environment.htm> diakses pada bulan Februari 1998.