

PERSPEKTIF FIKIH

LINGKUNGAN DALAM UNDANG-UNDANG SIMBUR
CAHAYA SEBAGAI KONTRIBUSI KONSEP KEBUN RAYA
SRIWIJAYASUMATERA SELATAN

Dr. Muhammad Adil, M.A.

**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia

Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

PERSPEKTIF FIKIH

**LINGKUNGAN DALAM UNDANG-UNDANG SIMBUR CAHAYA SEBAGAI
KONTRIBUSI KONSEP KEBUN RAYA SRIWIJAYA SUMATERA SELATAN**

Penulis : Dr. Muhammad Adil, M.A.

Layout : Haryono

Desain Cover : Haryono

Diterbitkan Oleh:

Rafah Press bekerja sama dengan Lembaga Penelitian dan Pengabdian
Kepada Masyarakat UIN RF Palembang

Perpustakaan Nasional Katalog dalam Terbitan (KDT) Anggota IKAPI

Dicetak oleh:

CV.Amanah

Jl. KH. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: Februari 2018

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN : 978-602-5685-24-8

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur kepada Allah swt yang telah memberikan banyak nikmat kepada makhluk ciptaan-Nya. Shalawat dan salam tercurah kepada Nabi Muhammad SAW. Nabi akhir zaman, penutup dan penyempurna dari para nabi sebelumnya.

Laporan hasil penelitian ini merupakan hasil kerja penelitian yang dilakukan pada tahun 2017 dengan bidang penelitian Penelitian Kompetitif Individual Berbasis Keilmuan. Selama satu tahun dilakukan penelitian ini mulai dari penyusunan proposal sampai dengan penulisan laporan utuh seperti yang ada sekarang ini. Penelitian ini dilakukan sebagai upaya untuk merespon keinginan masyarakat Palembang untuk mewujudkan kebun raya kelas dunia yang berbasis kearifan lokal. Adat simbur Cahaya ternyata memiliki banyak hasanah yang dapat disandingkan dengan berbagai kondisi, termasuk kondisi kekinian. Pemerintah Provinsi Sumatera Selatan dapat memulai konsep seperti ini dari system peradatan simbur cahaya yang sangat dekan dengan pesan nilai-nilai keagama yang sudah menjadi pegangan masyarakat dalam kehupan mereka sehari-hari.

Dalam melakukan penelitian banyak pihak yang terlibat, saya ucapkan terima kasih, antara lain kepada para pencari data, pengumpul buku-buku terkait, saya ucapkan terima kasih. Jasa dana mal baik kalian insya Allah akan diberi balasan setimpal oleh Allah swt. Amin.

Demikian, semoga penelitian ini bermanfaat untuk para peneliti, pemerhati, praktisi lingkungan.

Palembang, Nopember 2017

Peneliti,

Muhammad Adil

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENELITI – iii

DAFTAR ISI – v

BAB I PENDAHULUAN - 1

- A. Latar Belakang Masalah - 1
- B. Rumusan Masalah - 7
- C. Tujuan dan Sigifikansi Penelitian - 8
- D. Kerangka Teoretis - 8
- E. Kajian Pustakan atau Penelitian Terdahulu - 13
- F. Metode Penelitian - 16
- G. Sistematika Pembahasan - 20

BAB II LANDASAN TEORI - 23

- A. Teori Masalahah - 23
- B. Pola Kinerja Teori Masalahah - 53
- C. Masalahah dalam bingkai *Maqâshid al-Syari'ah*. - 58
- D. *Hima al-Biah*: Formulasi Awal Konsep
Konservasi dan Restorasi dalam *Hifz al-Biah* - 64
- E. *Hifdz Al-'Alam* Sebagai *Mashlahah* dan *Maqashid Al-Syari'ah* - 66

BAB III UNDANG-UNDANG SIMBUR CAHAYA

SEBAGAI KEARIFAN LOKAL - 73

- A. UUSC sebagai Aturan Adat - 73
- B. Simbur Cahaya: Beberapa Naskah yang Beredar - 81
- C. UUSC sebagai Kearifan Lokal yang Berlaku di Uluan Palembang - 94
- D. Struktur Masyarakat, Sistem Pemerintahan dan Sistem Peradilan - 95

**BAB IV KONSEP FIKIH LINGKUNGAN DALAM
UNDANG-UNDANG SIMBUR CAHAYA KEBUN
RAYA SRIWIJAYA - 113**

- A. Orientasi Fikih Lingkungan - 112
 - a. Wacana Fikih Lingkungan dalam Kitab Fikih - 113
 - b. Sikap Fuqaha' (ahli fikih) terhadap Fikih Lingkungan - 117
 - c. Konsep Fikih Lingkungan - 121
- B. Perspektif fikih lingkungan dalam Undang-undang Simbur Cahaya - 135
 - a. Pasal-pasal tentang Fikih Lingkungan - 135
 - b. Perspektif Undang-Undang Simbur Cahaya terhadap Fikih Lingkungan - 144
- C. Kontribusi fikih lingkungan pada konsep Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan - 145
 - a. Fikih Lingkungan sebagai Konsep untuk Membangun Kebun Raya Sriwijaya - 145
 - b. Undang-undang Simbur Cahaya sebagai Landasan Konsep Membangun Kebun Raya Sriwijaya - 155

BAB V PENUTUP - 175

- A. Kesimpulan – 175
- B. Saran – 179

DAFTAR KEPUSTKAAN – 181

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pertemuan menteri-menteri lingkungan hidup dunia di Jerman pada bulan Maret 2015 yang lalu menghadirkan Gubernur Sumatera Selatan, Alex Noerdin sebagai pembicara kunci. Mereka tertarik, karena sejak 2013, Sumatera Selatan telah menyediakan 100 hektar lahan untuk dibangun Kebun Raya.¹ Pertemuan ini digagas dalam rangka membahas tentang pelestarian hutan. Mereka telah bersepakat menyerukan untuk memulihkan lahan kritis seluas 150 juta hektar hingga 2020.

Dr. Muhammad Adil, M.A

Krisis lingkungan yang terjadi di dunia sekarang ini memang memerlukan kesadaran dan kepedulian dari berbagai komponen masyarakat, tidak terkecuali di Sumatera Selatan. Pemerintah Provinsi Sumatera Selatan merasa terpenggil untuk ikut andil dan berkomitmen dalam melestarikan hutan guna melindungi keanekaragaman hayati margasatwa, flora, dan fauna, seperti harimau dan gajah sumatera. Bentuknya adalah dengan menyediakan lahan untuk konservasi dengan rencana

¹Pemerintah Provinsi Sumatera Selatan sedang membangun kebun raya yang diberi nama "Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan" memanfaatkan lahan bekas Patra Tani seluas 100 hektar di Ogan Ilir dan Muara Enim. Pembangunan dilakukan secara bertahap selama lima tahun. Rancang bangun dibuat oleh LIPI bekerja sama dengan Badan Penelitian Pengembangan dan Inovasi Daerah Sumsel. Tujuannya menyelamatkan tumbuhan asli khas Sumsel dan memperkenalkan keunggulannya sebagai sarana penelitian serta pengembangan ilmu pendidikan teknologi konservasi tumbuhan. Konsep Kebun Raya ini akan berfungsi sebagai koleksi tanaman obat dan tanaman lahan basah. Tahap awal, koleksi material tanaman masih berupa buah dan biji dari 17 spesies tanaman khas Sumatra yang merupakan koleksi Kebun Raya Bogor. *Sumatera Ekspres* 5 April 2015.

besar membuat kebun raya hutan basah dengan memperhatikan konsep kearifan lokal.²

Konsep ini tentu selaras dengan konsep Islam tentang lingkungan. Sebagai agama yang ramah lingkungan, Islam adalah rahmat untuk semesta alam (*rahmatan li al-'âlamîn*). Islam mempunyai kebijakan yang dapat digali dari sumbernya, yaitu Alquran dan Hadis. Atas dasar itu, para ulama dan fuqaha pernah merumuskan fikih yang diwariskan hingga kini berupa kitab klasik yang mengandung rumusan termasuk dalam pelestarian lingkungan. Manusia sebagai makhluk hidup senantiasa berinteraksi dengan lingkungan tempat hidupnya. Manakala terjadi perubahan pada sifat lingkungan hidup yang berada di luar batas kemampuan adaptasi manusia, baik perubahan secara alamiah maupun perubahan yang disebabkan oleh aktivitas hidupnya, kelangsungan hidup akan terancam.³ Dalam kaitan ini, sangat ironis apabila hubungan manusia dengan lingkungan berjalan tidak sehat, situasi inilah yang lebih dikenal dengan istilah krisis lingkungan hidup yang sekarang menjadi isu global.

Berbagai kasus bencana ekologi yang terjadi sekarang, baik dalam lingkup global maupun nasional, sebagian besar – untuk tidak mengatakan semuanya – disebabkan ulah tangan manusia.⁴ Pencemaran dan kerusakan lingkungan yang terjadi di laut, hutan, atmosfer, air ataupun lainnya, pada dasarnya bersumber pada perilaku manusia yang tidak bertanggung jawab dan tidak memiliki kepedulian, atau hanya mementingkan diri sendiri.⁵ Kondisi lingkungan hidup saat ini

²Lihat *Sumatera Ekspres* tanggal 5 April 2015

³Ottoe Soemarwoto, *Analisis Dampak Lingkungan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2003), h. 18

⁴Dalam Alquran, hal ini dinyatakan misalnya dalam QS. *Ar-Rûm* 30:41; QS *Asy-Syûrâ* 26:152 dan 183; QS. *Al-Baqarah* 2:11, 12, dan 205; QS. *Al-A'raf* 7: 85; QS. *Ar-Ra'd* 13: 25; QS. *Hûd* 11:116; dan QS. *Yûnus* 10:91

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

begitu memprihatinkan, bahkan sampai pada titik yang mengenaskan. *Global warming* (pemanasan global), misalnya, bukanlah sebuah "trend" masa kini, akan tetapi ia merupakan "lampu merah" bagi semua yang hidup di jagad raya ini, apalagi sebagai seorang Muslim yang mengemban amanat untuk melestarikan alam.

Meskipun gendang perang terhadap perilaku kerusakan lingkungan sudah ditabuh dengan keras sejak *UN Conference on Human Environment di Stockholm*, Swedia, tahun 1972. Namun hingga *World Summit on Sustainable Development di Johannesburg Afrika Selatan* tahun 2002, bahkan hingga penyelenggaraan konferensi PBB untuk Perubahan Iklim (*United Nation For Climate Change Conference, UNFCCC*) di Bali pada 3–14 Desember 2007, krisis lingkungan bukan semakin berkurang, malah sebaliknya.⁶ Pada sisi lain, menjamurnya berbagai organisasi sipil yang mencoba memperjuangkan kepentingan lingkungan ternyata juga tidak dapat menekan laju degradasi lingkungan.⁷ Sebaliknya, perilaku destruktif dan eksploitatif, demi meraup kepentingan pribadi, semakin sulit dikendalikan. Hal ini dapat dilihat semakin maraknya praktik-praktik *illegal logging, illegal fishing, illegal mining*, pencemaran, *enviromental crime*, korupsi lingkungan, degradasi hutan di berbagai wilayah di Indonesia dan sebagainya.

Mengatasi krisis lingkungan yang kini sedang melanda dunia bukanlah didominasi persoalan teknis, ekonomis, politik, hukum, dan sosial-budaya semata. Melainkan diperlukan upaya penyelesaian dari berbagai perspektif,

⁶Emil Salim, "Kepemimpinan Lingkungan" dalam Arif Budimanta dkk, *Enviromental Leadership* (Jakarta: ICDS, 2005), h. vii.

⁷Lihat Rahmat Witoelar, "Kepemimpinan Lingkungan untuk Masa Depan Berkelanjutan", dalam Arif Budimanta dkk, *Enviromental*, h. iii.

termasuk salah satunya adalah perspektif fikih lingkungan,⁸ karena persoalan ekologi berkaitan dengan problem kemanusiaan secara keseluruhan. Fikih lingkungan merupakan terobosan baru bagi upaya konservasi dan restorasi lingkungan hidup dengan perspektif keagamaan. Perspektif ini sekaligus menegaskan akan pentingnya pendekatan agama, termasuk produk hukumnya, dalam rangka konservasi dan restorasi lingkungan sebagai *supplement* bagi pendekatan disiplin ilmu lain yang telah ada.

Fikih lingkungan yang dimaksud adalah pengetahuan atau tuntutan syar'i yang *concern* terhadap masalah-masalah ekologi atau tuntutan syar'i yang dipakai untuk melakukan kritik terhadap perilaku manusia yang cenderung memperlakukan lingkungan secara destruktif dan eksploitatif. Fikih lingkungan di sini juga sekaligus berarti panduan dan peraturan bagi keselamatan kosmos. Dengan kata lain, bahwa *fiqh al-bi'ah* merupakan upaya untuk memecahkan masalah lingkungan melalui pendekatan teks agama.⁹

Fikih Lingkungan, dalam hal ini, diharapkan dapat mewarnai kerangka proses maupun hasil ijtihad para ulama. Ketidakpekaan fikih dalam menyoroti masalah krisis ekologi adalah bentuk lain dari pemberian legitimasi terhadap pengrusakan lingkungan. Jika fikih terlambat dalam menangani

⁸Fikih lingkungan mengemuka kurang lebih saat Yusûf al-Qardlâwî, menulis karyanya yang berjudul *Ri'âyah al-Bi'ah fi Syarî'ah al-Islâm* pada tahun 2001 yang lalu. Di Indonesi pada tahun 2006 KH. Ali Yafie kemudian menerbitkan buku *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Menyetujui gagasan al-Qardlâwî, Ali Yafie yang juga seorang *faqîh* di Indonesia, mewacanakan perlunya suatu landasan baru untuk memperluas kajian fikih hingga merambah persoalan-persoalan lingkungan. Gagasan Ali Yafie ini seolah mengiringi serangkaian buku dan tulisan yang terbit dua atau tiga tahun sebelumnya tentang "bidang baru" ini, seperti antara lain buku hasil karya Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam* (2005).

⁹Lihat Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ushûl al-fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), h.15

dan merespon krisis lingkungan ini, maka fikih akan mengalami—paling tidak—dua masalah secara bersamaan; *Pertama*, fikih akan manja dalam kemapanannya. Fikih akan dianggap sebagai doktrin yang mapan dan tidak perlu melihat ke bawah. *Kedua*, peran fikih akan semakin sempit hanya pada masalah ritual belaka. Masalah kedua ini menjadikan fikih tidak berarti apa-apa dalam menjawab problem-problem kontemporer yang ada.

Dalam perspektif ini, Sumatera Selatan tentu sangat beruntung, karena memiliki kearifan lokal (*local wisdom*) yang sangat banyak. Di antaranya adalah Undang-undang Simbur Cahaya. Eksistensi aturan yang sudah menjadi sistem peradatan yang kemudian dikenal dengan peradatan Simbur Cahaya tentu merupakan gagasan besar dalam bentuk aturan yang sudah dipraktikkan sejak lama di Sumatera Selatan. Pelestarian dan pemeliharaan lingkungan merupakan bagian penting menjadi *concern* aturan ini. Karenanya, terdapat beberapa pasal yang secara khusus memuat tentang aturan pelestarian alam. Aturan seperti ini, diduga sangat dipengaruhi oleh kitab-kitab fikih yang kala itu beredar mengitarinya, atau bahkan menjadi rujukan dalam penyusunan pasal-pasal yang ada dalam undang-undang. Sehingga dalam pelaksanaannya mengikat bagi masyarakat Sumatera Selatan kala itu. Dengan demikian, dapat diyakini bahwa keterjagaan sumber daya alam merupakan ikut andil para ulama, tokoh adat, dan pemerintah yang menjadikannya sebagai pedoman dalam mengatur tata kehidupan masyarakat.

Begitu jelas aturan adat Simbur Cahaya dengan memuat khusus aturan yang berkaitan dengan keseimbangan alam bahwa dari ke enam bab, bab tiganya khusus tentang aturan adat dan berladang. Pada bab ini, berbagai aturan diatur begitu apik, mulai dari tata cara berladang bagi penduduk asli dan para pendatang yang berladang di daerah itu, sampai dengan

pengambilan kayu di hutan untuk keperluan sehari-hari dari jumlah yang sedikit sampai dalam jumlah banyak, seperti untuk pembuatan rumah dan lain-lain.¹⁰

Selain itu, kata “zakat” digunakan secara berulang misalnya pada bab ke-4 Aturan Kaum pada pasal 11, 17, dan pada pasal 19 diulang dua kali pada bab ini cukup menjadi alasan bahwa istilah fikih tetap sebagaimana adanya digunakan secara harfiah. Sepertinya, sulit untuk mencarinya padanannya dalam istilah adat, karenanya tetap menggunakan istilah fikih. Hal ini menunjukkan bahwa signifikansi fikih dalam aturan Simbur Cahaya sangat memainkan perannya. Zakat memiliki dua dimensi implikasi; dimensi vertikal kepada Tuhan yang mewajibkan zakat, dan dimensi kemanusiaan sebagai upaya kepedulian dengan lingkungan sekitar. Selain kata zakat, pada bab ini juga memuat istilah khatib (pasal 18) dan fitrah (pasal 19). Fitrah merupakan nama untuk jenis zakat jiwa yang wajib dikeluarkan oleh semua orang, sedangkan khatib/katib memiliki makna untuk pencatat, tukang tulis, juru tulis, atau sekretaris. Dalam pasal ini yang dimaksud dengan khatib adalah petugas pencatat yang berada di kampung-kampung.¹¹

Berbagai istilah fikih di atas baru diambil pada bab tiga dan empat saja, belum lagi kalau dari pasal-pasal yang lain pada bab yang berbeda, tentu akan banyak lagi bermunculan berbagai istilah fikih yang tetap digunakan dalam aturan undang-undang ini.

Perspektif fikih lingkungan dalam naskah Undang-undang Simbur Cahaya merupakan hasanah yang sangat menarik untuk dikaji secara lebih mendalam melalui kegiatan penelitian. Keterlibatan berbagai kelompok penting masyarakat seperti para ulama tentu sangat kuat, karena ulama memiliki

¹⁰Lihat *Oendang-oendang Simboer Tjahaya*, (Palembang: Moeroe, 1939)

¹¹Lihat *Oendang-oendang Simboer Tjahaya*, (Palembang: Moeroe, 1939)

peran yang sangat signifikan ikut merumuskan penyusunan dan mengkompilasi undang-undang ini. Kepiawaian mereka dengan mengambil posisi lebih mementingkan transformasi nilai-nilai keislaman dalam redaksi undang-undang ketimbang istilah teks menunjukkan kemampuan berdiplomasi dalam memahami substansi nash, karena posisi politik Hindia Belanda yang sangat dominan kala itu. Keteraturan model pengelolaan lingkungan dalam tradisi Simbur Cahaya tentu perlu terus digali untuk dikembangkan sebagai sumbangan berharga para leluhur untuk masyarakat berikutnya, semisal pelestarian lingkungan hutan.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, dapat dirumuskan pokok masalah dalam penelitian ini bahwa belum terlihat konsep yang memadai ketika pemerintah provinsi membuat konsep Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan dengan penekanannya pada kearifan lokal. Oleh karena itu, supaya lebih fokus untuk menjawab pertanyaan besar ini, maka disusunlah pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana orientasi fikih lingkungan?
2. Bagaimana perspektif fikih lingkungan dalam Undang-undang Simbur Cahaya?
3. Bagaimana kontribusi fikih lingkungan pada konsep Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan?

Jika pertanyaan-pertanyaan ini dapat dijawab pada proses penelitian, maka akan didapatkan konsep fikih lingkungan yang pernah diterapkan berbaur melalui peradatan Simbur Cahaya dapat memiliki kontribusi terhadap pembangunan Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan secara berkelanjutan.

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Tujuan penelitian ini antara lain adalah:

1. Untuk melihat peta orientasi fikih lingkungan.
2. Untuk memahami lebih dalam perspektif fikih lingkungan dalam Undang-undang Simbur Cahaya.
3. Untuk merumuskan konsep fikih lingkungan agar dapat memberikan kontribusi dalam membangun Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan.

Sedangkan signifikansi penelitian ini adalah merumuskan konsep fikih lingkungan melalui pasal-pasal yang ada dalam Undang-undang Simbur Cahaya, sebagai kontribusi ilmiah untuk pembangunan Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan.

D. Kerangka Teoretis

Alam tercipta dari Tuhan sebagai amanat bagi manusia untuk memanfaatkan dan mengelola seluruh unsur-unsur yang terdapat dalam alam namun pada kenyataannya *mindset* manusia senang berlebihan dalam memanfaatkan alam tersebut sehingga manusia sering kali berbuat zalim terhadap alam. Maka dari itu untuk menciptakan suatu keberlangsungan alam diperlukan keseimbangan karena pada hakikatnya tatanan dari satuan unsur-unsur lingkungan hidup dan kehidupan (biotik maupun abiotik) secara utuh dan menyeluruh saling mempengaruhi dan saling tergantung satu dengan yang lainnya sebagaimana dikatakan oleh A.G. Tansley sebagai sebuah teori ekosistem.¹²

Kesadaran untuk menjaga keseimbangan juga dimuat dalam UUD 1945 (amendemen kedua tahun 2000) pasal 28 H ayat (1)¹³ menyebutkan “Setiap orang berhak hidup sejahtera lahir dan batin, bertempat tinggal, dan mendapatkan

¹²Soerianegara dan Indrawan, A., *Ekologi Hutan Indonesia*, (Bogor: Laboratorium Ekologi Fakultas Kehutanan Institut Pertanian Bogor, 1988)

¹³UUD 1945 (amendemen kedua tahun 2000) pasal 28 H ayat (1)

lingkungan hidup yang baik dan sehat serta berhak memperoleh pelayanan kesehatan". UU No. 23 tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup. Berdasarkan spirit itulah, wawasan mengenai lingkungan hidup masuk dalam agenda besar pembangunan ekonomi nasional.

Tresna Sastra Wijaya berpendapat bahwa ketidakseimbangan alam disebabkan karena gejala teknologi yang melawan kehendak dan kemampuan alam, pengadaan sumber alam menentukan kapasitas bawa suatu lingkungan, keanekaragaman bentuk kehidupan terus menerus dikurangi sehingga kemantapan sukar dapat dipertahankan. Penurunan keanekaragaman biologi dalam ekosistem manusia akan mempengaruhi berbagai macam mekanisme, misalnya terhadap hama penyakit, terhadap habitat yang tidak subur atau terabaikan, terhadap kemantapan ekonomi, dan terhadap stagnasi ekonomi di kota.¹⁴

Pencemaran alam dapat menjadi faktor pembatas pada populasi manusia. Pencemaran alam berpengaruh pada pencemaran udara, kesehatan, dan pertumbuhan tanaman yang juga akan menghambat perkembangan populasi manusia. Permasalahan ini berakar pada kesalahan cara pandang manusia terhadap dirinya, alam, dan posisi manusia dalam keseluruhan ekosistem. Cara pandang manusia yang menganggap dirinya superior telah mendorong manusia untuk bersikap hegemonik terhadap inferioritas alam. Akibatnya, pola perilaku manusia cenderung bersifat konsumtif dan eksploitatif terhadap sumber daya alam. Paham ini ditunjang dengan paham materialisme, kapitalisme, dan

¹⁴A, Tresna Sastra Wijaya, *Pencemaran Lingkungan*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1991)

pragmatisme dengan kendaraan sains dan teknologi telah mempercepat dan memperburuk kerusakan lingkungan.¹⁵

Di antara sumber metodologi pengembangan hukum Islam, *mashlahah* merupakan salah satu alat metodologis yang dapat dijadikan pegangan dalam mengembangkan fikih lingkungan. Konsep *mashlahah* ini pada mulanya dijadikan dasar bagi para *fuqaha* untuk merumuskan konsep *maqâshid asy-syarî'ah* yang akan menjadi landasan dalam penetapan hukum Islam. Berbeda dengan pendekatan kebahasaan terhadap sumber hukum Islam yang menitikberatkan kepada pendalaman sisi kaidah-kaidah kebahasaan untuk menemukan suatu makna tertentu dari teks-teks suci, maka dalam pendekatan melalui *maqâshid asy-syarî'ah* kajian lebih menitikberatkan pada upaya melihat nilai-nilai yang berupa kemashlahatan manusia dalam setiap *taklîf* yang diturunkan Allah.¹⁶

Dalam usaha mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok, al-Syatibi membagi tingkat *maqâshid* atau tujuan syari'ah kepada *maqâshid ad-dharûriyat*, *maqâshid al-hâjiyyat* dan *maqâshid at-tahsîniyyat*. *Maqâshid ad-dharûriyyat* dimaksudkan untuk memelihara lima unsur dalam kehidupan manusia. Apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan, bahkan hilangnya hidup dan kehidupan,¹⁷ seperti makan, minum, salat, saum, dan ibadah-ibadah lainnya.

Namun demikian, baik al-Syathibi tidak menyinggung *hifzh al-bi'ah* atau *hifzh al-'alam* (memelihara lingkungan) sebagai bagian dari *maqâshid asy-syarî'ah*. Syariat memang tidak membahas secara langsung isu-isu tentang pengelolaan dan

¹⁵Hikmat Trimenda, "Islam dan Penyelamatan Lingkungan", <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2007/022007/16/0902.htm>

¹⁶Penjelasan lengkapnya dapat dilihat dalam Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 43

¹⁷Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 7.

pemeliharaan lingkungan, sementara fikih sendiri merupakan ilmu pengetahuan yang menuntun umat Islam dalam menentukan mana keputusan manusia yang berhubungan dengan isu-isu kontemporer yang dapat dibenarkan dan mana yang tidak. Fikih mempertimbangkan kepentingan umat manusia (*mashâlih*) yang terdiri atas lima hal: agama (*ad-dîn*), jiwa (*an-nafs*), keluarga (*an-nasl*), akal (*al-'aql*), dan harta (*al-mâl*).¹⁸

Secara tematik (*maudlû'i*), ayat-ayat Alquran serta Hadis-hadis secara langsung atau tidak *langsung*, eksplisit atau implisit, memberikan hak kepada manusia sebagai khalifah Allah untuk memanfaatkan alam demi memenuhi kebutuhan hidupnya, dan pada saat yang sama memerintahkan manusia untuk memelihara dan menjaga keseimbangan alam. Karena itu, memelihara alam semesta (*hifzh al-'âlam*) merupakan pesan moral yang bersifat universal yang telah disampaikan Allah kepada manusia, bahkan memelihara lingkungan hidup merupakan bagian integral dari tingkat keimanan seseorang. Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka ada dua hal yang perlu di sampaikan mengenai pemeliharaan alam semesta (*hifzh al-'âlam*); *Pertama*, pemeliharaan alam semesta (*hifzh al-'âlam*) dipandang sebagai bagian dari *maqâshid asy-syarî'ah*, di samping memelihara agama (*ad-dîn*), jiwa (*an-nafs*), keluarga (*an-nasl*), akal (*al-'aql*), dan harta (*al-mâl*). Dengan demikian, kebutuhan dasar manusia tidak lagi terdiri dari lima hal pokok (*al-kulliyât al-khamsah*) melainkan enam (*al-kulliyât al-sittah*). *Kedua*, tanpa merubah struktur (*al-kulliyât al-khamsah*) sebagaimana digagas al-Syathibi, namun dapat digunakan kaidah ushul fikih yang mengatakan “*mâ lâ yatimmu al-wâjib illâ bihî fahua wâjib*” (sesuatu yang menjadi mediator pelaksanaan sesuatu yang wajib maka ia

¹⁸Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), h. 220

termasuk wajib)¹⁹. Dengan argumentasi ini, dapat dijelaskan bahwa meskipun pemeliharaan alam semesta (*hifzh al-'âlam*) tidak termasuk dalam kategori *al-kulliyât al-khamsah*, tetapi *al-kulliyât al-khamsah* itu sendiri tidak mungkin terlaksana dengan baik, apabila pemeliharaan alam semesta (*hifzh al-'âlam*) diabaikan. Sebagai contoh upaya memelihara jiwa (*an-nafs*) tidak akan berhasil dengan baik, apabila manusia mengabaikan pemeliharaan alam semesta (*hifzh al-'âlam*), upaya memelihara keluarga (*an-nasl*) tidak berhasil dengan sempurna, apabila manusia mengabaikan pemeliharaan alam semesta (*hifzh al-'âlam*) dan seterusnya.

Fikih lingkungan tumbuh dengan kompleksitas problem ekologi secara multidisipliner. Berbeda dengan *fiqh al-zakâh* dan *fiqh al-hajji* misalnya, fikih lingkungan dapat menjadi disiplin ilmu keislaman yang “mengeksansi” seluruh bidang-bidang kehidupan manusia dengan alam. Menurut Yusuf Qaradhawi, menjaga lingkungan (*hifzh al-bi'ah*) sama dengan menjaga agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), akal (*aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mâl*). Rasionalitasnya adalah bahwa jika aspek-aspek agama, jiwa, akal, keturunan dan harta rusak, maka eksistensi manusia di dalam lingkungan menjadi ternoda.²⁰ Oleh sebab itu, dislokasi fikih lingkungan atau *fiqh al-bi'ah* bisa menjadi oportunitas yang konfrontatif jika diikuti oleh paradigma epistemologi yang komprehensif dan konseptualisasi yang bisa dipertanggung jawabkan.

Dari skematisasi di atas, teori ekosistem dan teori *masalahah* akan mampu untuk membedah pasal-pasal yang ada dalam Undang-undang Simbur Cahaya dalam rangka memolarisasi menjadi konsep fikih lingkungan yang kemudian

¹⁹Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h.220

²⁰Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan terj.* Hakam shah (Jakarta; Pustaka al-Kaustar)

dapat dirumuskan langkah-langkah konkret sebagai kontribusi dalam pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan.

E. Kajian Pustakan atau Penelitian Terdahulu

Kajian mengenai fikih lingkungan telah banyak dilakukan oleh banyak pakar fikih, baik studi komparasi maupun kajian normatif. Namun, yang berkaitan dengan aspek penataan tentang menjadikan fikih lingkungan ini sebagai kajian yang bisa di aplikasikan dalam suatu konsep pembangunan semisal Kebun Raya di Provinsi Sumatera Selatan sepertinya belum ditemukan. Apatah lagi penelitian yang menjadikan perspektif fikih lingkungan dalam aturan adat yang pernah diberlakukan beberapa abad yang lalu, seperti Undang-undang Simbur Cahaya yang pernah diberlakukan sejak abad ke-17 sampai dengan lahirnya Undang-undang Desa pada Tahun 1989 (abad ke-20).

Beberapa tulisan berkaitan dengan fikih lingkungan yang terpenting di antaranya adalah sebagai berikut: *Pertama*, Pemikiran Abdillah Mujiono, tentang *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Alquran*, Jakarta, merupakan kajian normatif yang membahas bagaimana dalam buku tersebut dia sangat mengeksplorasi konsep lingkungan dalam Alquran melalui empat kata kunci. Yakni, *al-'âlamîn*, *al-samâ' al-ard* dan *al-b'âh*. Menurut Mujiono, empat kata kunci tersebut membuktikan bahwa agama pada dasarnya memiliki andil dalam pelestarian lingkungan. Menurutnya, *lafad al-'âlamîn* memiliki dua konotasi yakni seluruh spesies (umum) dan bermakna manusia (khusus).²¹ Kata *as-samâ'* (langit) yang berkonotasi pada tiga makna di antaranya jagad raya, ruang udara, dan ruang

²¹Ayat-ayat yang berkaian dengan seluruh spesies adalah QS.1;1, QS. 2;13 QS. 5;25, QS.6;45.71.162 QS. 7;54.6167.104.121, dll.

angkasa.²² Lafad *al-ard* (bumi) ada yang memiliki makna ekosistem bumi, lingkungan hidup, dan siklus ekosistem. Dan yang ke empat lafad *al-bi'ah* merujuk kepada lingkungan hidup sebagai ruang hidup dan keseimbangan alam. Buku ini merupakan karya disertasi pengarang yang kemudian di bukukan.

Kedua, Azas-azas ilmu lingkungan dan Permasalahan ekologi yang dialami oleh dunia dewasa ini telah di jelaskan secara tuntas oleh A. Sastrawijaya, MSc dalam bukunya yang berjudul dampak pencemaran lingkungan. Dalam buku ini Sastrawijaya mengatakan azas-azas ilmu lingkungan merupakan dasar untuk mengetahui apa yang menjadi kebutuhan lingkungan itu sendiri dan permasalahan-permasalahan ekologi yang terjadi pada alam di sebabkan oleh berkurangnya daya dukung alam yang di sebabkan oleh penggunaan manusia terhadap zat-zat kimia dan teknologi yang berlebihan.

Ketiga, Fikih lingkungan (*Fiqh al-Bi'ah*).²³ Draf Laporan hasil kajian *Indonesia Forest and Media campaign* (INFORM) pertemuan menggagas fikih lingkungan (*Fiqh al-Bi'ah*) oleh ulama Pesantren di Lido sebagai editor K.H. Dr. Ahsin Sakho Muhammad, KH. Husein Mumammad, KH. Roghib Maburur, Dr. Ahmad Sudirman Abbas, MA, Amalia Firman, Fachruddin Majeri Mangunjaya, Kamal IB. Pasha, Martha Andriana, di Sukabumi, pada tanggal 9–12 Mei 2004. Dalam buku tersebut Memberi kejelasan kesepakatan para ulama tentang pelestarian

²²Ayat ayat yang bermakna jagad raya adalah QS.2;22 ruang udara QS 2;164, QS 14;24, QS 16;79

²³Fiqh lingkungan (*Fiqh al-bi'ah*) Laporan hasil kajian *Indonesia Forest and Media campaign* (INFORM) pertemuan menggagas fikih lingkungan (*Fiqh al-Bi'ah*) oleh ulama Pesantren di Lido sebagai editor Ahsin Sakho Muhammad, Husein Mumammad, Roghib Maburur, Ahmad Sudirman Abbas, Amalia Firman, Fachruddin Majeri Mangunjaya, Kamal IB. Pasha, Martha Andriana, Sukabumi, pada tanggal 9–12 Mei 2004.

lingkungan, dalam buku tersebut memuat tentang peran serta para ulama pesantren guna menggali dan mengkaji aspek pelestarian alam dan lingkungan berdasarkan Alquran, Hadis, dan Kitab Salaf (Kitab Kuning).

Keempat, buku *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*,²⁴ karangan Ali Yafie memperlengkap wacana tentang ekologi. Dalam buku ini terdapat masalah-masalah ekologi dengan melalui kacamata fikih, dia mengatakan bahwa dua pendapat tentang komponen kehidupan mendasar dalam fikih yakni *al-dlarûriyât al-khams* atau *al-kulliyât alâ khams* dan *al-dlarûriyât al-sitt* atau *al-kulliyât al-sitt*.²⁵

Kelima, Yusuf Qardhawi dalam bukunya *Ri'âyah al-Bî'ah fi asy-Syarî'ah al-Islâm*²⁶ yang telah di terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abdullah Hakam, dkk. Dengan judul *Islam Agama Ramah Lingkungan*. Buku ini mencoba membahas permasalahan-permasalahan lingkungan dari perspektif agama (Islam). Yakni pemeliharaan lingkungan (*ri'âyah al-bî'ah*) baik dari pemeliharaan dari segala sesuatu yang merusak dan mencemari serta pemeliharaan yang mengarah kepada pengembangan, memperbaiki dan melestarikan alam.

Keenam, *Pembangunan yang Bewawasan Lingkungan* juga telah diuraikan oleh Emil Salim dalam bukunya yang berjudul *Pembangunan Berwawasan Lingkungan*.²⁷ Dia menjelaskan bahwa

²⁴Ali Yafie, *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*, (Jakarta; Ufuk, 2006)

²⁵Lima komponen dasar kehidupan tersebut adalah perlindungan jiwa (*hifzh al nafs*) perlindungan akal (*hifzh al-aql*) perlindungan kekayaan atau properti (*hifzh al-mâl*) perlindungan agama (*hifzh al-dîn*) dan ke enam komponen kehidupan yang mendasar adalah jiwa (*hifzh al-nafs*) perlindungan akal (*hifzh al-aql*) perlindungan kekayaan atau *property* (*hifzh al-mâl*) perlindungan keturunan (*hifd al-nasb*) perlindungan agama (*hifzh al-dîn*) dan perlindungan kehormatan manusia (*hifd al-ird*).

²⁶Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan* terj. Hakam shah (Jakarta; Pustaka al-Kaustar)

²⁷Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan*, (Jakarta: KPG Kepustakaan Populer Gramedia, 2010)

pembangunan Indonesia di samping melesarkan sumber plasma dan alam yang begitu bernilai maka yang perlu di lakukan adalah melaksanakan dua hal secara bebarengan yakni mengenali hakikat masalah lingkungan yang relevan dengan pembangunan dan merumuskan kebijakan pembangunan dengan pertimbangan lingkungan.

Ketujuh, Permasalahan ekologi yang dialami oleh dunia dewasa ini telah di jelaskan secara tuntas oleh Wisnu Arya Wadhana dalam bukunya yang berjudul *Dampak Pencemaran Lingkungan*. Dalam buku ini wisnu mengatakan permasalahan-permasalahan ekologi yang terjadi pada alam di sebabkan oleh berkurangnya daya dukung alam yang di sebabkan oleh penggunaan manusia terhadap zat-zat kimia dan teknologi yang berlebihan.

Masing-mesing penelitian terdahulu belum terdapat yang spesifik menjadikan tradisi lokal sebagai pertemuan silang sosial-budaya yaitu: Islam, hukum eropa, dan adat setempat, seperti dalam adat Simbur Cahaya, untuk sumbangan konsep persoalan aktual. Karenanya penelitian ini dianggap suatu proses yang penting, dan pada saatnya akan dapat menjadi bahan acuan bagi pengambil kebijakan yang berasal dari kearifan lokal masyarakatnya, dalam hal ini pemerintah daerah.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk ke dalam penelitian kualitatif yaitu suatu penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi yang terdapat dalam ruang perpustakaan seperti buku, majalah, naskah, catatan, dokumen, dan lain-lain yang terkait dengan fikih lingkungan, kearifan lokal, secara konseptual maupun secara aktual melalui input data-data yang di hasilkan oleh hasil pencarian dari lembaga atau dinas terkait, maupun pengamatan pada objek

penelitian yaitu peradatan Simbur Cahaya, utamanya tentang pelestarian alam.²⁸ Oleh karena itu, dalam penelitian ini peneliti berperan sebagai instrumen utama pengumpul data. Lexy J Moleong menyebutkan bahwa peneliti dalam penelitian kualitatif adalah perencana, pengumpul data, penafsir data, dan akhirnya sebagai pelapor hasil penelitiannya.²⁹

2. Pendekatan

Penelitian ini akan menelusuri lebih komprehensif tentang lingkungan dalam Islam yang akan merujuk Alquran dan Hadis dengan menggunakan pendekatan ilmu fikih dan kitab-kitab fikih klasik lainnya untuk melihat objek penelitian yaitu kitab Undang-undang Simbur Cahaya. Selain itu, akan diperkuat dengan pemikiran-pemikiran yang diambil dari kajian-kajian ekologi. Sedangkan pendekatan filosofis sangat berguna untuk menemukan hikmah di belakang teks (*behind the text*), hakikat atau inti dari ajaran agama, agar dapat dimengerti dan dipahami secara seksama.³⁰ Dalam tradisi kesjaranaan Islam, pendekatan filosofis dikenal dengan pendekatan *burhani* yang mendasarkan pada kekuatan rasio melalui dalil-dalil logika.³¹ Peranan rasio begitu mendominasi atas

²⁸Kartini Kartono. *Pengantar Metodologi Riser Sosial*, cet. VII, (Bandung: Mandat Maju, 1996), h. 33; Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), Cet. Ke-9, h. 15; lihat pula C.R. Bogdan & S.K. Biklen, *Quantitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, terj. Munandir, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990), h.121.

²⁹Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), Cet. Ke-9, h. 121; Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), Edisi III, h.120.

³⁰ArmaiArief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), cet.1. h. 100–101

³¹Muhammad Abid al-Jabiri. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah li Nudzum al-Ma'rifah fi Tsaqafah al-'Arabiyyah*, cet. IX, (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al 'Arabiyyah, 2009), h. 383

pemahaman sebuah teks ajaran agama dan konteks. Bagaimana realita teks dipahami menggunakan metode *ta'lili* dan tidak berhenti pada pemaknaan lahiriyah teks semata. Dalam pendekatan ini tercakup metode *mashlahah* yang berusaha memahami secara metodologis terhadap realitas objektif (*konteks*). Realitas yang dimaksud adalah realitas alam, sejarah, sosial maupun budaya. Dengan demikian, ada hubungan saling memengaruhi antara teks dan konteks.³² Hal ini akan meniscayakan bagaimana teks akan didialektikkan dengan konteks memahami ajaran untuk menyelamatkan kelestarian alam.

3. Sumber data

Data-data dalam penelitian ini adalah data kualitatif yang akan dikelompokkan pada sumber data primer dan data sekunder. Data-data primer berupa Undang-undang Simbur Cahaya dan teori-teori kajian tentang fikih lingkungan dari dasar normatifnya maupun filosofinya. Data-data primer ini akan didukung dengan data sekunder yang diperoleh dari sumber buku-buku yang berkaitan dengan lingkungan dan pelestarian alam, serta berbagai kebijakan pemerintah daerah Sumatera Selatan.

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, karenanya data dari perpustakaan berupa buku-buku, majalah, naskah, dan lain sebagainya merupakan sesuatu yang sangat penting. Di samping itu, teknik yang cukup penting digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi. Menurut Suharsimi Arikunto, metode ini dimaksudkan untuk mencari data mengenai segala sesuatu, baik berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti,

³²Amir Mu'allim dan Yusdani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2004) h. 109

notulen rapat, lengger, agenda, dan lain sebagainya. Dibandingkan dengan teknik lain, maka teknik dokumentasi relatif tidak begitu sulit, dalam arti apabila ada kekeliruan sumber datanya masih tetap dan belum berubah.³³

5. Teknik analisis data

Pembagian data kepada primer dan sekunder akan dikumpulkan dengan teknik dokumentasi dan data-data dari unsur yang terkait. Setelah seluruh data terkumpul, maka tahapan selanjutnya adalah menganalisis data dalam penelitian ini dengan menggunakan analisis isi dengan melibatkan *ushul fikih*, *qawa'idul fiqhiyyah* dan fikih yang sudah terbingkai dalam kajian pembahasan tentang fikih lingkungan secara padu dengan memperhatikan konteks masalah-masalah lingkungan yang berkaitan dengan konsep Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan. Dengan demikian, beberapa perangkat sosiologi hukum Islam juga akan dilibatkan dengan mencukupkan diri pada hasil-hasil kajian para pakar yang telah tersedia dalam bentuk dokumen sehingga akan memunculkan konklusi hukum Islam, dalam hal ini fikih lingkungan, tentang upaya dalam rangka menjaga alam di Sumatera Selatan.

6. Pengolahan Data

Pengolahan data yang pertama kali dilakukan adalah mengecek kelengkapan data sesuai dengan fokus penelitian. Data yang terkumpul berupa data yang diperoleh melalui kepustakaan berupa buku-buku, dokumen, biografi, artikel, karya-karya ilmiah, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan yang diteliti akan diatur, dan dikelompokkan Setelah itu diuraikan dalam bentuk deskriptif dan

³³Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), edisi V, h. 206.

selanjutnya dianalisis sesuai dengan pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini. Sebelum dianalisis dilakukan pemeriksaan keabsahan data. Untuk menguji keabsahan dan validitas data, peneliti mencocokkan dan membandingkan data dari berbagai sumber tulisan (pustaka), dokumen, buku-buku, dan lain sebagainya. Teknik triangulasi akan digunakan sebagai teknik untuk pemeriksaan validitas data dengan memanfaatkan sumber lain sebagai bahan perbandingan. Triangulasi dengan sumber lain berarti mengecek validitas data dengan alat dan waktu yang berbeda. Sebagai contoh, data hasil studi dokumentasi dibandingkan buku-buku dan informasi tertulis lainnya untuk mengecek keabsahan sumber data yang digunakan.³⁴

G. Sistematika Pembahasan

Pertama, berisi Pendahuluan meliputi: Latar Belakang Masalah, Identifikasi Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Kerangka Teoretis, Metode Penelitian, Penelitian Terdahulu, Sistematika Pembahasan, Jadwal Penelitian, Pendanaan, Penutup.

Kedua, Landasan Teoretis yang akan menjelaskan tentang berbagai teori yang digunakan antar lain: Teori *Maslahah* dan, Teori Ekosistem.

Ketiga, tentang Undang-Undang Simbur Cahaya, sekilas tentang UUSC, dan adat Adat-istiadat Simbur Cahaya

Keempat, Fikih Lingkungan, yaitu tentang perspektif fikih lingkungan dan akan membahas tentang urgensi fikih lingkungan

Kelima, fikih lingkungan dalam aturan Simbur Cahaya sebagai kontribusi untuk Konsep Kebun Raya Sriwijaya berbasis

³⁴Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian kualitatif*, h. 178.

Hutan Basah di Sumatera Selatan. Meliputi antara lain tentang aturan lingkungan dalam UUSC (aturan adat, berladang, pelestarian hutan, dll), juga akan menampilkan perspektif fikih lingkungan dalam UUSC. Dan akan memuat kontribusi untuk konsep untuk pembangunan Kebun Raya Sriwijaya berbasis hutan basah di Sumatera Selatan.

Keenam, Penutup, berisi kesimpulan, saran, dan rekomendasi

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Teori Masalah

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

Sebagai kerja ilmiah (*ijtihad*), fikih harus menggunakan metode berpikir yang dapat menghasilkan kebenaran. Meski pada umumnya, kerja deduksi (*istinbath*) menjadi tradisi dalam fikih (setidaknya yang terwujud dalam kitab-kitab fikih pesantren), tetapi kerja induksi (*istiqrai*) melalui konsep masalah, juga telah diakui sejak perkembangan awal fikih Islam. Malik, sebagaimana dijelaskan Abu Zahrah, adalah salah satu generasi tabi'in yang menegaskan bahwa masalah berada di balik hukum-hukum Allah, baik yang terurai dalam Alquran maupun yang ada di dalam al-hadis. Dengan demikian, kemaslahatan itulah yang menjadi inti dan oleh karenanya dapat digeneralisir untuk menentukan hukum hal-hal yang tidak terdapat ketentuan nassnya.³⁵

Adapun term *fiqh lingkungan (fiqh al-bi'ah)*, secara etimologis terdiri dari dua kata yang tersusun secara *idafah* yang termasuk kategori *bayaniyyah* (kata kedua/*mudaf ilaih* sebagai

³⁵Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Mesir: dar al-Fikr al-'Arabi,t.t), h. 279-280.

keterangan dari kata pertama/*mudaf*).³⁶ Dengan demikian, kata lingkungan merupakan penjelasan fikih dan sekaligus sebagai tujuan dari kajian fikih tersebut. Secara *istilahi*, fikih lingkungan dapat diartikan sebagai seperangkat aturan tentang perilaku ekologis manusia yang ditetapkan oleh ulama yang berkompeten berdasarkan dalil yang terperinci untuk tujuan mencapai kemaslahatan kehidupan yang bernuansa ekologis. Definisi ini sebagai pengembangan dari definisi fikih seperti yang termuat dalam kutipan-kutipan sebelumnya.

Dari definisi fikih lingkungan tersebut, ada empat hal yang perlu dijabarkan.³⁷ *Pertama*, seperangkat aturan perilaku yang bermakna bahwa aturan-aturan yang dirumuskan mengatur hubungan perilaku manusia dalam interaksinya dengan alam. Rumusan aturan perilaku tersebut akan diwadahi dengan hukum-hukum fikih dalam lima wadah: *al-wujub*, *an-nadb*, *al-ibahah*, *al-karahah*, dan *al-hurmah*. Dengan demikian, seperangkat interaksi tersebut mengacu pada status hukum perbuatan mukallaf dalam interaksinya dengan lingkungan hidup. Kategori-kategori aturan tersebut memiliki kekuatan spiritual bahkan kekuatan eksekusi formal manakala aturan fikih tersebut dapat disumbangkan kedalam proses pengembangan dan pembinaan hukum positif/hukum nasional tentang lingkungan hidup.³⁸

Kedua, maksud dari kalimat “yang ditetapkan oleh ulama yang berkompeten” adalah bahwa, perumusan fikih lingkungan harus dilakukan oleh ulama yang mengerti tentang lingkungan hidup dan menguasai sumber-sumber normatif (al-Qur’an, al-

³⁶Lihat Mustafa al-Ghalayani, *Jami’ ad-Durus al-‘Arabiyyah*, juz 111 (Beirut: Makhtab al-‘Asiryyah, 2000), h.206.

³⁷Lihat Mujiono Abdillah, *Fikih Lingkungan* (Yogyakarta: Unit Penerbitan dan Percetakan YKPN, 2005), h.55-57. Pada halaman tersebut dijelaskan tiga hal yang mesti dijabarkan dari definisi tersebut.

³⁸Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 247-252.

hadis, dan ijtihad-ijtihad ulama) tentang aturan fikih lingkungan. Dengan demikian, mujtahid lingkungan mesti memiliki pengetahuan ideal normatif dan pengetahuan tentang fakta-fakta empirik lingkungan hidup. Oleh karena itu, perumusan fikih lingkungan mesti melibatkan pengetahuan tentang ekologi.

Ketiga, yang dimaksud dengan “berdasarkan dalil yang terperinci” adalah bahwa penetapan hukum fikih lingkungan harus mengacu kepada dalil. Dalil, dalam hal ini, tidak hanya dipahami secara tekstual dalam arti *nass* yang sarih, tetapi mencakup dalil yang diekstrak atau digeneralisir dari maksud syariat. Pada bagian yang terakhir ini, generalisasi dalil melalui *qiyas* atau generalisasi maksud syariat melalui *mashlahah mursalah* akan dilakukan. Dengan demikian, mujtahid lingkungan harus bekerja/berijtihad melalui jalur deduktif dan induktif.

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

Secara umum, penggalan hukum fikih tersimpul dalam tiga pendekatan, yaitu deduktif, induktif, dan integralistik.³⁹

³⁹Dalam sejarahnya, secara bertahap tiga pendekatan itu diintrodusir oleh ulama-ulama ushul terkenal, yaitu asy-syafi'i, al-Gazali, dan asy-Syatibi. Lihat Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam M.Amin Abdullah, dkk. *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), h. 148.

Deduktif atau *istinbath al-ahkam*⁴⁰ adalah metode berpikir yang dimulai dari dalil (teks). Dengan melalui analisis kebahasaan, teks tersebut melahirkan hukum. Pada umumnya, metode deduksi adalah cara yang ditempuh ulama-ulama hadis (*muhaddis*) dan ulama tafsir (*mufasir*) karena salah satu tugas mereka adalah menjelaskan kandungan nash yang bermula dari pendekatan nash itu sendiri. Tugas *mufasir* dan *muhaddis* adalah memberikan interpretasi (*bayan*) terhadap nash. Metode induktif (*istiqrāi*) biasanya dirumuskan oleh mujtahid yang berorientasi sosiologis antropologis. Bagi mereka, kenyataan-kenyataan sosial dapat menentukan rumusan hukum. Bagi kelompok kedua ini terkenal sebuah kaidah *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-amkinah wa al-azminah* (hukum dapat berubah dengan perubahan zaman dan tempat). Di antara mereka ada yang menggabungkan antara *istinbaty* dan *istiqrā'iy* secara integralistik, seperti dikembangkan asy-Syatibi.

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

Karenanya perlu utuh menampilkan teori masalah ghazali supaya memperoleh penjelasan yang utuh. Al-Gazali adalah seorang tokoh pemikir muslim yang hidup pada bagian akhir dari zaman keemasan di bawah khilafah Abbasiyah yang

⁴⁰Term *istinbath al-ahkam* pada mulanya sebuah istilah netral yang dapat bermakna deduktif juga induktif, tetapi dalam praktiknya term tersebut terseret menuju pengertian deduktif saja. Lihat Ahmad Minhaji, "reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam M. Abdullah, dkk., *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, (Jogjakarta: SUKA Press, 2007), h.124.

berpusat di Bagdad. Ia memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad ibnu Ahmad Al-Gazali Al-Thusi. Al-Gazali lahir pada tahun 450 H/1058 M di Tabaran, salah satu wilayah di Thus, yakni kota terbesar kedua di Khurasan setelah Naisabur. Kepada nama kota kelahirannya inilah kemudian nama Al-Gazali dinisbatkan (al-Thusi). Al-Ghazali sempat berpartisipasi dalam kehidupan politik keagamaan pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Nizam dan kemudian menjadi sosok sentral. Ia wafat di kota kelahirannya pada tahun 505 H/1111 M.⁴¹

Dunia Islam memberikan gelar kehormatan kepadanya dengan sebutan *Hujjah al-Islam* (pembela Islam) karena kegigihan dan jasa-jasanya dalam membela Islam dari gencarnya gempuran arus pemikiran yang dikhawatirkan dapat mengancam eksistensi Islam, baik dari kalangan filosof, mutakallimin, batiniyah, dan sufi. Demikian juga atas upaya dan usahanya menghidupkan kembali tradisi keilmuan Islam sebagaimana terlihat pada karya besar monumentalnya *Ihya Ulum al-Din*.⁴²

⁴¹Saeful Saleh Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Gazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, Bandung : Pustaka Setia, 2007, h. 14., lihat juga: Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: Gema Insani Persada, 2004. h.155, lihat juga Antony Black dalam *Pemikiran Politik Islam: dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (penerjemah Abdullah Ali dan Mariana Arietyawati), Jakarta : Serambi, 2006. h. 190.

⁴²Menurut pengakuan al-Gazali sendiri dalam *al-Munqiz min al-Dalal* (lihat via Saeful Saleh Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Gazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, Bandung : Pustaka Setia, 2007, h. 15). ia menghadapi masalah banyaknya agama, aliran yang kontroversial, dalam Islam adalah aliran mutakallimin, filosof, *ta'limiyyah* dan kaum sufi, yang masing-masing mengklaim alirannya yang benar. Inilah yang menimbulkan skeptik dalam dirinya tentang mana kebenaran yang tunggal dan apa standar kreterianya, serta dorongan yang kuat untuk mencari dan menemukan ilmu kebenaran tunggal yang pasti dan universal berdasarkan standar ilmiah yang pasti dan universal pula. Dari sini ia terjun menyelami semua aliran sampai ke jantungnya yang paling dalam. Latar belakang tersebut membuat al-Ghazali muncul sebagai seorang sufi filosof yang *mutakallim* dan *faqih* besar. Skeptisisme telah mengantarkannya menjadi filosof yang mendekati

Al-Gazali hidup dalam lingkungan keluarga sederhana, tetapi sangat taat beragama dan mencintai ilmu. Ayahnya yang bernama Muhammad dikenal sebagai seorang saleh. Ia rajin berkeliling untuk menimba ilmu kepada para fuqaha pada zamannya. Kehidupan keluarganya ditopang dengan berjualan wol hasil pintalan tangannya sendiri. Pekerjaan ayahnya kemudian dilekatkan pada diri Imam Al-Gazali. Al-Gazali adalah nisbah dari kata *gazzal* yang berarti pemintal wol.

Kecintaan pada ilmu berpengaruh pada anaknya, Al-Gazali sendiri disebut oleh al-Maraghi sebagai “ensiklopedi” semua cabang ilmu di masanya, sementara saudara kandungnya yang bernama Abu al-Futuh Majd al-Din Ahmad bin Muhammad dikenal sebagai sufi besar, faqih dan mubalig karismatik yang sangat berpengaruh.⁴³

Al-Gazali menguasai berbagai cabang ilmu. Dari sekian banyak karyanya menunjukkan bahwa ia adalah ulama yang handal di bidang *ushul al-din* (ilmu kalam), *ushul fiqh*, *fiqh*, *judal*, *khilaf*, *mantiq* (logika), hikmah, filsafat, dan tasawuf.⁴⁴

segala sesuatu secara holistik-integral dan radikal esensial, sekaligus sebagai tokoh konvergensi berbagai aliran. Ternyata oleh banyak banyak kalangan al-Ghazali dinilai telah mampu mengintegrasikan teologi, fiqh dan tasawuf, bahkan antara agama dan filsafat serta antara nilai dan sains.

⁴³Ketika fase skeptisisme melanda pemikiran al-Ghazali yang membuatnya mengalami gangguan fisik dan mental, Al-Gazali berhenti mengajar di An-Nizamiyah, saudaranya Ahmad bin Muhammad inilah yang menggantikannya sebagai Dekan di Nizamiyyah. Ahmad wafat di Quzwain pada tahun 520 H, lima belas tahun kemudian setelah wafat Al-Gazali (505 H).

⁴⁴Di antara karyanya dalam berbagai cabang ilmu itu ialah : *Ihya ulum al-Din*; *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*; *Iljam al-'Awam 'an Ilm al-Kalam*; *Al-Imla' 'ala Musykil al-Ihya*; *Ayyuha al-Walad*; *Bidayah al-Hidayah*; *Tahafut al-Falasifah*; *Jawab al-Masa'il al-Arba' allati Sa'alaha al-Batiniyyah*; *Jawahir al-Quran*; *Ad-Durar al-Fakhirah fi Kasyf 'Ulum al-Akhirah*; *Fada'ih al-Batiniyyah*; *Faisal at-Tafriqah bain al-Islam wa al-Zandaqah*; *Al-Qistas al-Mustaqim*; *Mahk al-Nazar fi al-Mantiq*; *Misykah al-Anwar*; *Al-Madnun bih 'ala Gairi Ahlih*; *Al-Maarifal- 'Aqliyah*; *Mi'yar al-'Ilm fi al-Mantiq*; *Maqasid al-Falasifah*; *Al-Maqsid al-Asna fi Syarh al-Asma' al-Husna*; *Al-Munqiz min al-Dhalal*; *Minhaj al-'Abidin*; *Mizan al-Amal*; *Al-Wajiz fi*

Al-Gazali memiliki banyak guru, di antaranya ialah Imam Haramain (Abu al-Ma'ali al-Juwaini)⁴⁵ yang dianggap paling banyak berjasa membina Al-Gazali menjadi ahli fiqh dan *usul fiqh*. Di akhir hayat sang guru inilah Al-Gazali mulai menampakkan eksistensinya sebagai ulama besar yang dikagumi oleh banyak kalangan, dan mulai banyak mengajar dan mengarang.

Kemampuan Al-Ghazali yang luar biasa menarik perhatian Nizam al-Mulk (Abu Ali Hasan bin Ali bin Ishaq al-Tusi, w. 1029 M) yang kemudian memanggilnya ke Bagdad untuk mengajar di Madrasah Nizamiyah (1091). Di sini Al-Gazali banyak bertemu dengan ulama-ulama besar yang juga menghormati keluasan ilmunya. Sejak itulah Al-Gazali dinyatakan sebagai *Imam al-'Iraq* (Penghulu ulama Iraq) setelah sebelumnya dikenal sebagai "Imam al-Khurrasan".

Sebagaimana disebutkan di atas, al-Gazali dikenal sebagai filosof, *mantiqi*, mutakallim, sufi, *faqih* dan *ushuli*. Di bidang ilmu kalam ia merupakan tokoh mutakallimin

al-Fiqh; sedangkan karya Al-Gazali dalam bentuk manuskrip yang belum sempat dicetak di antaranya: *Al-Basit fi al-Fiqh*; *Khulasah al-Mukhtasar fi al-Fiqh*; *Ghayah al-Ghaur Dirayat ad-Dur*; *Ghaur ad-Dar fi al-Mas'alah as-Suraiyyiyah*; *Al-Wasit fi al-Fiqh* (Lihat Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali : Mashlahah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, h. 97-99)

⁴⁵Al-Juwaini adalah ulama kenamaan ahli fiqh dan *usul al-fiqh* mazhab Syafi'i, tokoh mutakallimin mazhab Asy'ari. Lahir di Juwain, salah satu wilayah dari Naisabur pada tahun 419 H dan wafat pada tahun 478 H. Kitab *al-Burhan* dan *al-Waraqat* adalah kitab *usul al-fiqh* karya Imam Haramain. Ulama inilah yang banyak berjasa mengantarkan Al-Gazali menjadi ahli *fiqh* dan *usul fiqh*. Di bawah bimbingannya Al-Gazali belajar *fiqh* Syafi'i di Nisapur selama 5 tahun (1080-1085). Guru-guru al-Ghazali selain Imam al-Juwaini adalah: Abu al-Qasim al-*Ismaili*, Isma'il bin Mas'adah bin Isma'il (407-477 H); Abu 'Ali al-Fadal bin Muhammad bin Ali al-Faramazi (407-477 H); Abu al-Fath Nasr bin Ibrahim bin Nasr al-Nabilisi al-Muqaddasi, seorang ahli hadis dan fiqh mazhab Syafi'i (410 H-490 H); Abu al-Fityan al-Ru'asi, Umar bin 'Abd al-Karim bin Sa'dawaih al-Dahsatani, seorang ahli hadis (428 H - 503 H).

Asy'ariyah, sementara di bidang hukum Islam (*fiqh* dan *ushul fiqh*), ia merupakan tokoh Syafi'iyah. Selaku *ushuli* mazhab Syafi'i, Al-Gazali meninggalkan beberapa karya ilmiah khusus di bidang disiplin ilmu ini, yaitu:

1. *Al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*. Ini adalah karya Al-Gazali yang pertama di bidang *ushul fiqh*. Kitab ini telah di-*tahqiq* (diedit) oleh Muhammad Hasan Haitu dan diterbitkan oleh Dar al-Fikr, Beirut.
2. *Syifa' al-Ghalil fi Bayan asy-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*. Kitab ini di-*tahqiq* oleh Hammid al-Kabisi untuk meraih gelar doktor di bidang *Ushul fiqh* dari Fakultas Syari'ah Al-Azhar.
3. *Kitab Fi Mas'alati Taswib al-Mujtahidin*. Dalam catatan para ahli sejarah, kitab ini belum ditemukan.
4. *Asas al-Qiyas*. Kitab yang berbicara secara khusus tentang qiyas ini telah di-*tahqiq* oleh Fahd bin Muhammad al-Sarhan dan telah diterbitkan oleh Maktabah al-'Ubaikan di Riyad.
5. *Haqiqah al-Qaulain*. Kitab ini membahas adanya dua pendapat dari Imam Syafi'i tentang suatu masalah. Manuskripnya tersimpan di museum pusat di Intanbul.
6. *Tahzib al-Ushul*. Kitab ini disebutkan oleh Al-Gazali dalam *al-Mustasfa*. Manuskrip kitab ini juga belum dapat diketahui. Dari ungkapan Al-Gazali dalam *al-Mustasfa*, kitab tersebut lebih besar dari *al-Mustasfa*.
7. *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Ushul*. Ini adalah kitab *ushul fiqh* yang menempatkan Al-Gazali sebagai tokoh *ushuliyyin* mazhab Syafi'i.⁴⁶

Di antara sejumlah karya Al-Gazali dalam bidang Ushul Fiqh, *al-Mustasfa* dipandang sebagai salah satu dari buku induk yang menjadi rujukan kitab-kitab *ushul al-fiqh Syafi'iyyah* yang

⁴⁶Lihat Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali : Mashlahah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002 h. 99-100

dikarang pada masa- masa berikutnya. Tiga serangkai buku induk *ushul fiqh* Syafi'iyah dimaksud ialah: *Al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain al-Basri al-Mu'tazili (463 H), *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Abu al-Ma'ali Abd Allah al-Juwayni al-Naisaburi Imam al Haramain (478 H) dan *Al-Mustasfa*, karya Al-Gazali (505 H).⁴⁷

Dr. Badran Abu al-`Ainain dan Syekh Muhammad al-Khudari (w. 1345 H) menilai, di antara ketiga kitab di atas yang paling bagus adalah *al-Mustasfa*, baik dilihat dari segi keindahan dan kejelasan bahasa, sistematika, maupun adanya tambahan-tambahan yang belum pernah ditemukan pada kitab-kitab sebelumnya.⁴⁸

Perhatian para ulama terhadap *al-Mustasfa* cukup besar. Hal ini, antara lain, ditandai dengan adanya upaya para ulama untuk *mensyarahkan* (memberi komentar) kitab tersebut, di samping ada pula yang meringkasnya dalam suatu buku dan memberikan catatan-catatan penting.

Tema-Tema Penting Pemikiran Al-Gazali dalam Ushul Fiqh

Di antara sekian banyak pemikiran Al-Gazali di bidang *ushul fiqh* yang menonjol ialah: *pertama*, Kajian tentang *maqasid asy-syari'ah*. Ahmad Munif Suratmaputera mengungkapkan hasil penelitian yang dimuat dalam karya Muhammad Sa'd al-

⁴⁷Khusus Imam al-Gazali, sebagai murid al-Juwayni, banyak mengikuti dan mengadopsi pemikiran al-Juwayni yang terlihat dalam karyanya di bidang *ushul fiqh*. Akan tetapi, al-Gazali lebih populer dari gurunya, terutama dalam *ushul fiqh*. Hal ini disebabkan karya al-Gazali banyak tersebar dan dibaca oleh para peminat dan pengkaji *ushul fiqh*, sehingga sebagian besar pemikiran tentang *ushul fiqh* yang pada hakikatnya merupakan pemikiran al-Juwayni, namun karena karyanya tidak tersebar luas dan dibaca banyak orang, maka pemikiran tersebut dinyatakan oleh mereka yang datang kemudian sebagai pendapat al-Gazali. Penjelasan yang cukup tentang hal ini lihat Nawer Yuslem, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh Kitab Induk Usul Fikih: Konsep Mashlahah Imam al-Haramain al-Juwayni dan Dinamika Hukum Islam*, Bandung: Cita Pustaka Media, 2007 h. 7-8.

⁴⁸Ahmad Munif Suratmaputra, *Ibid.* h. 102-103

Yubi berjudul *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa 'Alaqtuha bi al- Adillah al-Syar'iyah*, yang menyatakan bahwa Al-Gazali adalah ulama *ushul fiqh* kedua setelah Imam Haramain (gurunya) yang bicara tentang *maqasid asy-syari 'ah* jauh sebelum al-Syatibi (w. 790 H.) yang terkenal itu⁴⁹. Kajian *ushul fiqh* dalam rangka pengembangan hukum Islam sebelum Al-Gazali banyak ditekankan pada aspek kebahasaan. Setelah itu, muncul nuansa dan *trend* baru kajian *ushul fiqh* tidak lagi terpaku pada aspek kebahasaan, tetapi ditempuh lewat pendekatan *maqasid asy-syari 'ah*. Salah satu kelebihan pendekatan *maqasid asy-syari'ah* dalam pengembangan hukum Islam dibandingkan dengan pendekatan kebahasaan ialah menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sementara dengan pendekatan kebahasaan *harfiyah* seringkali hukum Islam kehilangan jiwa fleksibelitasnya; kaku dan kehilangan konteks. Di sini Al-Gazali dengan teori *ushul*

⁴⁹Al-Syatibhi lahir 645 H/1247 M di Granada Spanyol (wilayah imperium Islam di Barat), yakni setelah 140 tahun wafatnya al-Gazali di Baghdad (imperium Islam di Timur). Karya al-Syatibi *al-Muwafaqat* mengulas lebih luas dan mendalam tentang *maqashid al-Syar'iyah*, sehingga menjadi rujukan utama dalam tema ini, dan menenggelamkan gagasan al-Ghazali. Dalam kajian *maqasid asy-syari 'ah* biasanya yang langsung terlihat adalah sosok asy-Syatibi. Seperti diulas oleh Ahmad Munif, bahwa ulama yang tercatat pertama sekali banyak mengaitkan pengembangan hukum Islam dengan *maqasid asy-syari'ah* adalah Al-Gazali. Imam Haramain sebagai gurunya baru menebarkan benihnya. Yang banyak berjasa mengembangkan adalah Al-Gazali. Setelah itu muncul ar-Razi (w. 1209 H), al-Amidi (w. 631 H.), 'Izz ad-Din bin 'Abd as-Salam dan muridnya, al-Qarafi (w. 684 H.) . Kajian ini kemudian dikembangkan oleh Ibnu Taimiyah (w. 728 H.), Ibn al-Qayyim (751 H.), dan at-Tuff (w. 716 H) di belahan Timur. Bersamaan dengan tiga tokoh ini muncul asy-Syatibi di belahan Barat dengan kajian yang lebih lugas dan mendalam. Dalam hal ini al-Syatibi merupakan generasi kelima. Ia menemukan jalan yang sudah lempang dan tinggal memperluas dan memperdalamnya. Pandangan al-Syathibi tentang masalah secara luas diuraikan: Hamka Haq, *Al-Syathibi: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Jakarta: Erlangga, 2007; Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra al-Ma'nawy Asy-Syatibi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

fiqh-nya sudah mulai mengupayakan bagaimana agar hukum Islam selalu dapat tampil secara kontekstual.

Kedua, Penolakan Al-Gazali terhadap hadis *mursal* untuk dijadikan *hujjah*. Sebagaimana diketahui bahwa jumbuh ulama, termasuk Imam Malik dan Abu Hanifah menerima hadis *mursal* sebagai argumen hukum, selain Imam Syafi'i. Tampaknya pandangan Al-Gazali dalam hal ini memperkuat Imam Syafi'i dan al-Baqilani sebagai *mazhab* yang dianutnya.⁵⁰

Ketiga, Kritik Al-Gazali terhadap argumentasi *ke-hujjah-an Ijma'* yang dijadikan dalil oleh Imam Syafi'i.⁵¹ Di sini nampak sekali meskipun al-Gazali pengikut mazhab Syafi'i, tetapi ia adalah pengikut yang sangat kritis dan karenanya, tidak semua pemikirannya dalam *fiqh* dan *ushul fiqh* sejalan dengan Imam Syafi'i. Kapasitasnya sebagai seorang mujtahid dan pembaharu benar-benar nampak. Menurut Al-Gazali bahwa *Ijma* baru bisa menjadi *hujjah* apabila semua *ahli ushul* terlibat dalam konsensus pada masalah yang diijma`kan itu. Sementara sebagian ulama menyatakan bahwa *ijma* sudah dapat *hujjah* bila semua faqih terlibat meskipun para *ushuli* tidak terlibat.

Keempat, Pandangan Al-Gazali yang menolak *ijma sukuti*⁵², artinya Al-Gazali memandang *ijma sukuti* tidak dapat dijadikan *hujjah*. Pandangan ini berbeda dengan pandangan

⁵⁰Untuk mendalami masalah ini dapat dilihat dalam karyanya *al-Mustashfa min 'Ilm Ushul*, Tahqiq Dr. Muhammad Sulaiman al-Asyqar, Beirut/Lebanon: Al-Resalah, 1997 M/1418 H Juz I .

⁵¹Al-Gazali, Juz II Ibid. . 174-175

⁵²*Ijma Sukuti* adalah pendapat pribadi yang disebarkan oleh seorang mujtahid sedangkan mujtahid lainnya diam saja. Menurut jumbuh diamnya mujtahid lainnya tidak bisa ditafsirkan sebagai tanda persetujuan mereka, karena diamnya mereka mungkin disebabkan kondisi pribadi dan lingkungan yang mereka hadapi. Oleh karena itu menurut mereka, posisi *ijthad* yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok mujtahid itu tidak lebih dari *ijthad* yang sifatnya *zanni* (relatif) dan tidak wajib diikuti oleh mujtahid lain; karenanya juga tidak dikatakan *ijmak*. (lihat dalam Abdul Aziz Dahlan...(et.al).-cet. 1-Jakarta: Ichtiar Baru Van Hooeve, 1996. jilid 1 h. 667-668.

ulama Hanafiah yang membolehkan hujjah dengan *ijma sukuti*. Mengenai dasar legitimasi *ijma* menurut al-Gazali harus ada memiliki dalil yang menjadi sandaran. Sandaran utamanya adalah al-Qur'an atau sunnah. Apabila sandaran utamanya tidak ada ditemukan al-Gazali membenarkan untuk bersandar pada dalil tingkat *zanni* seperti *qiyas*. Di sini tampak juga pembelaan al-Gazali dalam memperkuat pendirian mazhab Imam Syafi'i yang dianutnya.⁵³

Kelima, Pandangan Al-Gazali tentang kebolehan *ijtihad* secara parsial (*kasuistik, tajazzu' al-ijtihad*), tidak secara menyeluruh (*jami' al-ahkam al-syar'iyah*) bagi mujtahid selain mujtahid *mustaqill*.⁵⁴ Pandangan ini berbeda dengan jumhur ulama.

Keenam, Pandangan Al-Gazali tentang teori *taswibah* (*musawwibah*) dan *takhti'ah* (*mukhatti'ah*) dalam *ijtihad* di bidang *fiqh* (*furu*). Menu- rutnya, setiap mujtahid dalam bidang *fiqh* itu benar. Jika hukum Allah belum ditemukan maka wujud hukum Allah dalam hal seperti itu adalah apa yang dihasilkan oleh mujtahid. Ini berbeda dengan pandangan yang menyatakan bahwa yang benar dalam *ijtihad* di bidang *fiqh* hanyalah satu sebagaimana pandangan Imam Syafi'i dan Hanafiyah. Pandangan Al-Gazali, dengan demikian, kontra dengan pandangan imamnya.

⁵³Paradigma *fiqh* Syafi'i adalah menyandarkan legitimasi hukum dengan tata urutan secara hirarki sebagai berikut : al-qur'an, sunnah, *ijma*, *qiyas* dan *istishab* (Lihat : Asywadie Syukur, *Ilmu Fikih dan Ushul Fikih*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987)

⁵⁴Mujtahid *Mustaqil* adalah merupakan tingkatan tertinggi dari seorang mujtahid. Kelompok ini telah memenuhi keseluruhan syarat-syarat *ijtihad*, yaitu mengetahui pengetahuan memadai tentang Bahasa Arab, al-Qur'an, sunnah, dengan mempergunakan *qiyas*, berfatwa atas dasar maslahat yang diamatinya, mempergunakan *istihsan*, *sadd al dzari'ah* dan metode *istinbath* lainnya. Termasuk dalam kelompok ini di antaranya adalah para fuqaha di kalangan sahabat Rasul dan *Tabii'*, Imam Mazhab empat dan lain-lain.

Ketujuh, Kajian Al-Gazali tentang *masalah mursalah*. Tema inilah yang menjadi pokok bahasan dalam makalah ini.

Konsep Maslahat Al-Gazali dalam Al-Mustashfa

Jika dibanding dengan tokoh-tokoh ushuliyin mazhab Syafi'i yang lain, kajian al-Gazali tentang *masalah mursalah* dapat dianggap paling dalam dan luas. Pembahasan Al-Gazali tentang *masalah mursalah* ini dapat ditemukan dalam empat kitab *ushul fiqh-nya* yaitu *al-Mankhul*, *Asas al-Qiyas*, *Syifa al-Galil*, dan *al-Mustashfa*.⁵⁵ Kitab yang disebut terakhir merupakan yang paling komprehensif sehingga dapat dianggap merepresentasikan pandangan-pandangannya tentang konsep masalah.

Pada masa Al-Gazali, kajian *ushul fiqh* telah mengalami kemajuan cukup pesat. Seiring dengan telah melembaga dan meluasnya kajian fiqh dengan berbagai mazhab yang ada. Kajian tentang *masalah mursalah* yang pada masa-masa sebelumnya belum banyak diungkap, pada masa itu telah ramai didiskusikan.⁵⁶

Al-Gazali dapat dinilai sebagai tokoh ushuliyin mazhab Syafi'i yang paling banyak berbicara dan menaruh perhatian terhadap *masalah mursalah*. Sebelumnya ushuliyin Syafi'iyah

⁵⁵Ahmad Munif Suratmaputra, *op.cit* h. 106

⁵⁶Di kalangan para ulama mazhab, *masalah mursalah* dan bagaimana kedudukannya dalam kaitan dengan upaya pengembangan hukum Islam sering dihubungkan dengan Imam Malik bin Anas. Akan tetapi penggunaan *masalah* pada masa Imam Malik ini masih bersifat umum dan belum dipergunakan sebagai *technical legal term*. Penggunaannya sebagai *technical legal term*, menurut Paret, belum ada pada masa Malik atau al-Syafi'i, tetapi justru berkembang penggunaannya pasca Syafi'i. Lihat dalam R. Paret, "*Istihsan dan Istihlah*" *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, eds, E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (Leiden: E. J. Brill, 1978), vol. IV, h. 257. Meskipun demikian tidak menapikkan kemungkinan penggunaan sesuatu yang menyerupai *masalah* sebagai pertimbangan hukum telah dipraktekkan pada masa sebelum al-Syafi'i, namun belum diformulasikan dalam bentuk *technical legal term*.

pada periode sebelum Al-Gazali tidak banyak membahasnya. Dengan demikian, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa apa yang dibicarakan Al-Gazali tentang *masalah mursalah* tersebut (khususnya yang terdapat pada *al-Mustasfa*) belum pernah diungkap oleh para pendahulunya. Al-Gazali memang membicarakan *masalah mursalah* dalam keempat karyanya, yaitu *al-Mankhul*, *Asas al-Qiyas*, *Syifa' al-Galil*, dan *al-Mustasfa*. Bagaimana pandangan Al-Gazali tentang *masalah mursalah* ini, dapat kita telaah secara kritis melalui kitab pamungkasnya *Al-Mustashfa*.

Al-Gazali mengawali pembahasannya dalam kitab ini dengan menyebutkan macam-macam masalah dilihat dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil *syara'*. Ia menyatakan:

المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاتبارها, وقسم شهد لبطلانها, وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة, ويرجع حاصلها إلى القياس, وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع... ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكل فيحرم, قيسا على الخمر, لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف. فتحريم الشرع الخمر دليل على ملا حظة هذه المصلحة.

القسم الثاني : ما شهد الشرع لا لبطلانها. مثاله قول بعض العلماء لبعض المملوك لما جامع في نهار رمضان : إن عليك صوم شهرين متتابعين. فلما أنكر عليه, حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله, قال : لو أمرته بذلك لسهل عليه, واستحقر اعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته, فكانت المصلحة إيجاب الصوم لينزجره.

فهذا قول باطل, ومخالفة لنص الكتاب, بالمصلحة. وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها, بسبب تغير الأحوال...

القسم الثالث : ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر⁵⁷.

“Maslahat dilihat dari segi dibenarkan dan tidaknya oleh dalil syara’ terbagi menjadi tiga macam: maslahat yang dibenarkan oleh syara’, maslahat yang dibatalkan oleh syara’, dan maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara (tidak ada dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya).

Adapun maslahat yang dibenarkan oleh syara’ maka ia dapat dijadikan hujjah dan kesimpulannya kembali kepada qiyas, yaitu mengambil hukum dari jiwa/semangat nash dan ijma. Contohnya kita menghukumi bahwa setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram diqiyaskan kepada khamar, karena khamar itu diharamkan untuk memelihara akal yang menjadi tempat bergantungnya (pembebanan) hukum. Hukum haram yang ditetapkan syara’ terhadap khamar itu sebagai bukti diperhatikannya kemaslahatan ini.

Macam yang kedua adalah maslahat yang dibatalkan oleh syara’. Contohnya seperti pendapat sebagian ulama kepada salah seorang raja ketika melakukan hubungan suami istri di siang hari Ramadhan, hendaklah puasa dua bulan berturut-turut. Ketika pendapat itu disanggah, kenapa ia tidak memerintahkan raja itu untuk memerdekakan hamba sahaya, padahal ia kaya, ulama itu berkata, `Kalau raja itu saya suruh memerdekakan hamba sahaya, sangatlah mudah baginya, dan ia dengan ringan akan memerdekakan hamba sahaya untuk memenuhi kebutuhan syahwatnya. Maka maslahatnya, wajib ia berpuasa dua bulan berturut-turut, agar ia jera. Ini adalah pendapat yang batal dan menyalahi Nash al-Kitab (dan

⁵⁷Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul*, Tahqiq Dr. Muhammad Sulaiman al-Asyqar, Beirut/Lebanon: Al-Resalah, 1997 M/1418 H, h. 414 - 416

hadis – pen.) dengan maslahat. Membuka pintu ini akan merobah semua ketentuan-ketentuan hukum Islam dan Nash-Nash-nya disebabkan perubahan kondisi dan situasi.

Macam yang ketiga adalah maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara (tidak ditemukan dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Yang ketiga inilah yang perlu didiskusikan (Inilah yang dikenal dengan masalah mursalah).”

Dari uraian Al-Gazali di atas dapat disimpulkan bahwa maslahat itu ada tiga:

1. Maslahat yang dibenarkan/ditunjukkan oleh nash/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *maslahat mu'tabarah*. Maslahat semacam ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penetapan hukum Islam dan termasuk ke dalam kajian qiyas. Dalam hal ini para pakar hukum Islam telah konsensus.
2. Maslahat yang dibatalkan/digugurkan oleh nash/dalil tertentu. Inilah yang dikenal dengan *maslahat mulgah*. Maslahat semacam ini tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Dalam hal ini para pakar hukum Islam juga telah konsensus.
3. Maslahat yang tidak ditemukan adanya dalil khusus/tertentu yang membenarkan atau menolak/menggugurkannya. Maslahat inilah yang dikenal dengan *masalah mursalah*. Para pakar hukum Islam berbeda pendapat apakah *masalah mursalah* itu dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam ataukah tidak.

Dengan pembagian semacam itu sekaligus dapat diketahui tentang salah satu persyaratan *masalah mursalah*, yaitu tidak adanya dalil tertentu/khusus yang membatalkan atau membenarkannya.

Lewat pembagian itu pula Al-Gazali ingin membedakan antara *masalah mursalah* dengan *qiyas* di satu sisi, dan antara *masalah mursalah* dengan *masalah mulgh* di sisi lain.

Al-Gazali kemudian membagi masalah dipandang dari segi kekuatan substansinya. Ia menyatakan:

ان المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات, وإلى ما هي في رتبة الحاجات, وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات, وتتقاع أيضا عن رتبة الحاجات.⁵⁸

“Maslahat dilihat dari segi kekuatan substansinya ada yang berada pada tingkatan darurat (kebutuhan primer), ada yang berada pada tingkatan hajat (kebutuhan sekunder), dan ada pula yang berada pada posisi tahsinat dan tazyinat (pelengkap-penyempurna), yang tingkatannya berada di bawah hajat.

Al-Gazali kemudian menjelaskan definisi maslahat:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة, ولسنا نعني به ذلك, فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق, وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة, وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.⁵⁹

Adapun maslahat pada dasarnya adalah ungkapan dari menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud; sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu

⁵⁸Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 416

⁵⁹Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 416

akan terwujud dengan meraih tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan *maslahat* ialah memelihara tujuan syara' / hukum Islam, dan tujuan syara' dari makhluk itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan (ada yang menyatakan keturunan dan kehormatan, pen.), dan harta mereka. Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima hal prinsip ini disebut *maslahat*, dan setup yang menghilangkan kelima prinsip ini disebut *mafsadat* dan menolaknya disebut *maslahat*."

Dari uraian Al-Gazali di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan *maslahat* menurut Al-Gazali adalah upaya memelihara tujuan hukum Islam, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *maslahat*. Kebalikannya, setiap hal yang merusak atau menafikan tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *mafsadat*, yang oleh karena itu upaya menolak dan menghindarkannya disebut *maslahat*.

Lebih lanjut Al-Gazali menyatakan:

وهذه الأصل الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات, فهي أقوى المراتب في المصالح. ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الدعي إلي بدعته, فإن هذا يفوت على الخلق دينهم. وقضاؤه بإيجاب القصاص, إذ به حفظ النفوس. وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف, وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب, وإيجاب زجر الغصاب والسراق, إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها⁶⁰.

⁶⁰Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 416-417

“Kelima dasar/prinsip ini memeliharanya berada pada tingkatan darurat. Ia merupakan tingkatan maslahat yang paling kuat/tinggi. Contohnya seperti:

1. Keputusan *syara'* untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat bid'ah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bid'ahnya, sebab hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan agama umat.
2. Keputusan *syara'* mewajibkan *qisas* (hukuman yang sama dengan kejahatannya), sebab dengan hukuman ini jiwa manusia akan terpelihara.
3. Kewajiban *hadd* karena minum minuman keras, karena dengan sanksi ini akal akan terpelihara; di mana akal merupakan dasar pen-*taklif*-an.
4. Kewajiban *hadd* karena berzina, sebab dengan sanksi ini keturunan dan nasab akan terpelihara.”
5. Kewajiban memberi hukuman kepada para penjarah dan pencuri, sebab dengan sanksi ini harta benda yang menjadi sumber kehidupan manusia itu akan terpelihara. Kelima hal ini menjadi kebutuhan pokok mereka.

Dalam menjelaskan *hajiyyat*, Al-Gazali menyatakan:

الرتبة الثانية ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لضرورة إليه لكنه محتاج إليه في افتناء المصالح وتقبيد الأكفاء خيفة من الفوات واستغنا ما للصلاح المنتظر في المال⁶¹

“Tingkatan kedua adalah maslahat yang berada pada posisi hajat, seperti pemberian kekuasaan kepada wali untuk mengawinkan anaknya yang masih kecil. Hal ini tidak sampai pada batas darurat (sangat mendesak), tetapi diperlukan untuk

⁶¹Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 417

memperoleh kemaslahatan, untuk mencari kesetaraan (kafa'ah) agar dapat dikendalikan, karena khawatir kalau-kalau kesempatan tersebut terlewatkan, dan untuk mendapatkan kebaikan yang diharapkan pada masa datang”

Tentang *tahsiniyat* dijelaskan Al-Gazali sebagai berikut:

الرتبة الثالثة ما لا يرجع الى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد ورعاية أحسن⁶² المناهج في العادات والمعاملات، مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايت

“Tingkatan ketiga ialah maslahat yang tidak kembali kepada darurat dan tidak pula ke hajat, tetapi maslahat itu menempati posisi tahsin (mempercantik), tazyin (memperindah), dan taisir (mempermudah) untuk mendapatkan beberapa keistimewaan, nilai tambah, dan memelihara sebaik-baik sikap dalam kehidupan sehari-hari dan muamalat/pergaulan. Contohnya seperti status ketidaklayakan hamba sahaya sebagai saksi, padahal fatwa dan periwayatannya bisa diterima.

Apakah semua maslahat dengan ketiga tingkatannya tersebut (*daruriyat, hajiyat dan tahsiniyah*) dapat dijadikan pedoman dalam penetapan hukum Islam? Dalam hal ini Al-Gazali menjelaskan sebagai berikut :

الواقع في الرتبتين الأخرتين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يعتضع بشهادة أصل، لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي... أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد⁶³.

“Maslahat yang berada pada dua tingkatan terakhir (hajiyat dan tahsiniyat) tidak boleh ber hukum semata-mata

⁶²Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 418

⁶³Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 418

dengannya apabila tidak diperkuat dengan dalil tertentu kecuali hajiyyat yang berlaku sebagaimana darurat, maka tidak jauh bila ijtihad mujtahid sampai kepadanya (hajiyyat yang berlaku sebagaimana darurat dapat dijadikan pertimbangan penetapan hukum Islam oleh mujtahid)."

Dari ungkapan Al-Gazali di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa masalah *hajiyyat* dan *tahsiniyat* tidak dapat dijadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam, kecuali *hajiyyat* yang menempati level *daruriyat*, *hajiyyat* yang seperti itu menurutnya dapat dijadikan *hujjah* pertimbangan penetapan hukum Islam.

Al-Gazali kemudian meneruskan penjelasannya :

أما الواقع في الرتبة الضرورات فلا بعد في ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له اصل معين. ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين. ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً. وهذا لاعهده في الشرع. ولو كففنا لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلواهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع. لأننا نعلم قطعاً ان مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عنه الإمكان. فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل. وكان هذا إلتفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد واصل معين، بل بأداة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على اصل معين.

واقترح اعتبارها باعتبار ثلاثة اوصاف انها ضرورة قطعية كلية⁶⁴.

⁶⁴Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 420-421

“Adapun masalahat yang berada pada tingkatan darurat maka tidak jauh ijtihad mujtahid untuk melakukannya (dapat dijadikan dalil/pertimbangan penetapan hukum Islam) sekalipun tidak ada dalil tertentu yang memperkuatnya (Itulah masalahat mursalah, pen.). Contohnya orang-orang kafir yang menjadikan sekelompok tawanan muslimin sebagai perisai hidup. Bila kita tidak menyerang mereka (untuk menghindari jatuhnya korban dari tawanan muslim), mereka akan menyerang kita, akan masuk ke negeri kita, dan akan membunuh semua kaum muslimin. Kalau kita memanah tawanan yang menjadi perisai hidup itu (agar bisa menembus musuh), berarti kita membunuh muslim yang terpelihara darahnya yang tidak berdosa. Hal ini tidak diketahui dalilnya dalam syara’. Bila kita tidak menyerang, kita dan semua kaum muslimin akan dikuasai orang kafir, kemudian mereka bunuh semua termasuk para tawanan muslim tersebut. Maka mujtahid boleh berpendapat, tawanan muslim itu, dalam keadaan apapun, pasti terbunuh. Dengan demikian, memelihara semua umat Islam itu lebih mendekati kepada tujuan syara’. Karena secara pasti kita mengetahui bahwa tujuan syara’ adalah memperkecil angka pembunuhan, sebagaimana halnya jalan yang mengarah itu sedapat mungkin harus dibendung. Bila kita tidak mampu mengusahakan agar jalan itu bisa ditutup, kita harus mampu memperkecil angka kematian itu. Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan masalahat yang diketahui secara pasti bahwa masalahat itu menjadi tujuan syara’, bukan berdasarkan suatu dalil atau dalil tertentu, tetapi berdasarkan beberapa dalil yang tidak terhitung. Namun untuk mencapai maksud tersebut dengan cara seperti itu, yaitu membunuh orang yang tidak berdosa, merupakan sesuatu yang asing yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Inilah contoh masalahat yang tidak diambil lewat metode qiyas terhadap dalil tertentu. Masalahat ini dapat dibenarkan dengan mempertimbangkan tiga sifat, yakni masalahat

itu statusnya darurat (bersifat primer), qat'iyat (bersifat pasti), dan kulliyat (bersifat umum)."

Dari uraian dan contoh yang diberikan Al-Gazali di atas dapat diketahui bahwa syarat *maslahah mursalah* dapat dijadikan *hujjah* dalam penetapan hukum Islam, menurut Al-Gazali, *maslahat* itu harus menduduki tingkatan *darurat*, dan dalam kasus tertentu seperti yang dicontohkan dan yang sejenis, *maslahat* itu selain harus *daruriyat*, juga harus *kulliyat* dan *qat'iyat*.

Itulah syarat pertama yang dapat difahami dari penjelasan alGazali dalam *al-Mustasfa* berkaitan dengan *kehujjah-an maslahah mursalah*, yaitu *maslahat* itu harus menempati level *darurat* atau *hajat* yang menempati kedudukan *darurat*.

Syarat lain yang harus dipenuhi selain di atas ialah kemaslahatan itu harus *mula'imah* (sejalan dengan tindakan *syara'/* hukum Islam), dalam *al-Mustasfa*, Al-Gazali menyebutkan :

فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغربية التي لاتلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع, كما أن من استحسن فقد شرع⁶⁵.

"Setiap maslahat yang tidak kembali untuk memelihara maksud hukum Islam yang dapat difahami dari al-Kitab, sunnah, dan ijma' dan merupakan maslahat garibah (yang asing) yang tidak sejalan dengan tindakan syara' maka maslahat itu batal dan harus dibuang. Barang siapa berpedoman padanya, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan hawa nafsunya, sebagaimana orang yang menetapkan hukum Islam berdasarkan istihsan, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan nafsunya."

⁶⁵Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 430

Apakah kriteria *kulliyah* (bersifat umum) merupakan salah satu persyaratan agar *masalah mursalah* dapat diterima? Al-Gazali dalam *al-Mustasfa* tidak menyampaikan secara jelas bahwa *kulliyah* itu merupakan salah satu kriteria yang harus dipenuhi bagi diterimanya *masalah mursalah*. Ia mensyaratkan kriteria *kulliyah* ini pada kasus tertentu, yaitu masalah orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup. Maslahat dalam kasus ini tidak bisa dipandang sebagai *mula'imah* (sejalan dengan tindakan *syara'*) kecuali apabila memenuhi tiga syarat, yaitu *qat'iyah*, *daruriyah*, dan *kulliyah*. Kenapa demikian? Sebab memenangkan yang banyak mengalahkan yang sedikit tidak terdapat dalilnya bahwa itu dikehendaki *syara'*. Ulama telah sepakat apabila ada dua orang dipaksa untuk membunuh seseorang maka tidak halal baginya untuk membunuhnya. Demikian juga, ulama telah sepakat tidak halal bagi sekelompok umat untuk memakan daging seorang muslim lantaran kelaparan.

Mengenai kriteria *qat'iyah* dalam kasus ini juga dimaksudkan agar *masalah* dalam kasus membunuh tawanan yang dijadikan perisai hidup itu berstatus *mula'imah*. Sebab kehati-hatian *syara'* dalam masalah darah jauh lebih besar dari yang lain. Tidak ditemukan dalam *syara'* adanya dalil yang membenarkan membunuh orang hanya berdasarkan *zann* (dugaan yang kuat).

Mengenai perlunya *maslahat* dalam kasus membunuh tawanan yang dijadikan perisai tadi harus *daruriyah* adalah karena *maslahat* yang akan dilenyapkan (nyawa para tawanan muslim yang menjadi perisai) itu statusnya juga *daruriyah*. Dengan demikian, agar sebanding maka *maslahat* yang dimaksudkan untuk dipelihara haruslah *daruriyah*. Sebab tidak ditemukan dalam *syara'* adanya kebolehan mendahulukan *maslahat* yang statusnya *hajiyah* atau *tahsiniyah* atas *daruriyah*.

Tegasnya, *maslahat* yang mendorong untuk membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai itu harus sejalan dengan tindakan *syara'*. Oleh karena membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai musuh itu berarti melenyapkan nyawa muslim yang seharusnya dipelihara (*ma`sum*) tanpa salah dan dosa, maka *maslahat* yang mendorong untuk menyia-nyiakan *maslahat daruriyah* tadi haruslah *maslahat daruriyah* pula. Apabila *maslahat* itu harus *daruriyah* maka *maslahat* itu harus *kulliyah* (bersifat umum), tidak cukup sekedar *galibah* (mayoritas). Sebab *ijma'* menyatakan bahwa memenangkan yang banyak mengalahkan yang sedikit tidaklah dikehendaki oleh *syara'*.

Kemudian, membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai hidup musuh berarti menghilangkan *maslahat* secara pasti (*qat'i*). Oleh karena itu, *maslahat* yang mendorong melakukan itu haruslah bersifat pasti pula, atau setidaknya dugaannya yang mendekati kepastian (*zann qarib min al-qat'i*). Sebab mengalirkan darah hanya berdasarkan *zann* (dugaan) tidak dapat dibenarkan oleh Islam.

Menurut hemat penulis, dari semua uraian Al-Gazali tentang *maslahah mursalah*, dapat disimpulkan bahwa menurut al-Gazali *maslahah mursalah* dapat dijadikan *hujjah* dengan persyaratan-persyaratan sebagai berikut.

1. *Maslahat* itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan *syara'*/penetapan hukum Islam (yang dimaksudkan untuk memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan/kehormatan). Inilah persyaratan inti bagi diterimanya *maslahah mursalah*. *Maslahat mulgah* (yang bertentangan dengan *nash* atau *ijma'* harus ditolak. Demikian juga *maslahat garibah* (yang sama sekali tidak ada dalilnya, baik yang membenarkan maupun yang membatalkan). Bahkan Al-Gazali menyatakan *maslahat* semacam itu hakikatnya tidak ada.

2. *Maslahat* itu harus berupa *maslahat daruriyah* atau *hajiyah* yang menempati kedudukan *daruriyah*. *Maslahat tahsiniyah* tidak dapat dijadikan hujjah/pertimbangan penetapan hukum Islam, kecuali ada dalil khusus yang menunjukkannya, yang berarti penetapan hukumnya itu lewat *qiyas*, bukan atas nama *maslahah mursalah*.

Kriteria *kulliyah* (*maslahat* itu bersifat umum dan menyeluruh) dan *qat'iyah* (*maslahat* itu bersifat pasti) di samping *daruriyah* hanya berlaku pada kasus-kasus tertentu seperti telah disebutkan di atas, tidak berlaku generalisasi.

Dari apa yang telah diuraikan pada bagian terdahulu nampak bahwa al-Gazali memandang *istishlah* bukanlah dalil yang berdiri sendiri. Ia menyatakan:

وتبين أن الإستصلاح ليس اصلا خامسا برأسه بل من استصلاح فقد شرع⁶⁶

"Nampak jelas bahwa istishlah bukanlah dalil kelima yang berdiri sendiri. Bahkan barang siapa menjadikan istishlah sebagai dalil (yang berdiri sendiri), berarti ia telah membuat hukum Islam berdasarkan nafsunya.

Sebagian ahli ushul fiqh karena pernyataan al-Gazali di atas menganggap bahwa al-Gazali menolak *maslahah mursalah* sebagai metode *istinbath*. Sebagian yang lain menganggap bahwa al-Gazali menerima metode *istinbath* apabila *daruriyah*, *qat'iyah* dan *kulliyah*.⁶⁷

Terhadap kontroversi yang demikian perlu dikembalikan pada alur pemikiran yang dijelaskan oleh al-Gazali sendiri.

⁶⁶Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* h. 311

⁶⁷Ahmad Munif Suratmaputra mengutip pernyataan Al-Subki dalam *Jam' al-Jawami*, menyatakan bahwa Al-Ghazali menolak *istishlah* sebagai metode ijtihad. Selain al-Subki dikatakannya bahwa Abdul Wahhab Khalaf juga berpendapat demikian. Apa yang dicontohkan oleh Al-Ghazali, menurut keduanya bukan termasuk contoh *maslahah mursalah*, tetapi *irtikab akhaffi al-dararain*.

Menurut penulis pernyataan al-Gazali pada *cacatan kaki 25* tidak boleh difahami bahwa Al-Gazali tidak menerima *istislah*. Sebab kalau difahami demikian, akan kontra dengan pernyataan Al-Gazali yang lain. Misalnya, ia menyatakan:

“Setiap *maslahat* yang berdampak untuk memelihara tujuan *syara* yang dapat diketahui dari al-Qur’an, *sunnah/hadis*, atau *ijma’*, *maslahat* itu tidak keluar dari dalil-dalil tersebut. Itulah namanya *maslahah mursalah*. Dan apabila *maslahat* itu diartikan dengan hal-hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan *syara’*, wajib diikuti dan secara pasti dapat dijadikan *hujjah*.”

Pernyataan ini, menurut hemat penulis, secara tegas menyatakan bahwa Al-Gazali dapat menerima *istislah* sebagai metode *istinbat* hukum selama *maslahatnya* berdampak bagi upaya memelihara tujuan *syara’*. Inilah menurut hemat penulis yang dalam bagian lain sering disebut dengan *muldimah* (sejalan dengan tindakan *syara’*).

Dalam pandangan al-Gazali tidak ada *maslahat* kontra dengan *nash* dan kemudian harus dimenangkan. Setiap *maslahat* yang kontra dengan *nash*, menurut pandangannya, gugur dengan sendirinya dan harus dibuang jauh-jauh.

Berdasarkan pertimbangan itu semua, dapat dipahami bahwa Al-Gazali dapat menerima *istislah* sebagai metode *istinbat* hukum Islam dengan ketentuan:

1. *Maslahatnya* sejalan dengan tindakan *syara* (*muldimah*)
2. *Maslahatnya* menempati level *daruriyah* atau *hajiyyah* yang menduduki tempat *daruriyah*.
3. *Maslahatnya* bersifat *qat`iyah* atau *zann* yang mendekatinya.
4. *Maslahatnya* tidak berlawanan dengan al-Qur’an, *sunnah/hadis* atau *ijma’*.

Mengenai syarat *qat`iyah*, *daruriyah*, dan *kulliyah* hanya berlaku pada kasus tawanan perang muslim yang dijadikan perisai musuh dan kasus lain yang sejenis.

Untuk lebih memperjelas bagaimana Al-Gazali mengaplikasikan metode istilah pada kasus-kasus yang terjadi di lapangan, penulis memandang perlu untuk mengungkapkan kembali beberapa contoh tersebut sebagai berikut: *Pertama*, pasukan muslim boleh menembaki tawanan muslim yang dijadikan perisai hidup musuh. Sebab kalau tidak dilakukan, pasukan Islam tidak dapat menyerang musuh dan musuh dengan leluasa akan masuk ke daerah muslim untuk memukul dan menghabisinya. Menembaki tawanan muslim yang tidak berdosa untuk menjaga keselamatan seluruh umat Islam adalah maslahat/kemaslahatan yang sejalan dengan tindakan *syara'*, tetapi tidak ada dalil khusus yang mendukung atau membatalkannya. Inilah *maslahah mursalah*. *Maslahat* ini bersifat *qat'iyah*, karena sudah dipastikan kalau tawanan itu tidak ditembaki, musuh akan masuk dan menyerbu habis umat Islam. Ia juga berstatus *daruriyah*, karena menyangkut jiwa dan nyawa umat Islam yang harus diselamatkan. Kemaslahatan itu juga *kulliyah*, karena menyangkut kepentingan dan keselamatan seluruh umat Islam. Kemaslahatan itu juga tidak berlawanan dengan al-Qur'an, sunnah/ hadis atau *ijma'*, karena tidak ada dalil tertentu yang menolaknya. Untuk menemukan kemaslahatan yang seperti itu kriterianya dalam kasus ini ditempuh melalui metode *istislah*. Berdasarkan metode inilah kemudian ditetapkan bolehnya pasukan muslim menembaki tawanan muslim yang menjadi perisai musuh dalam rangka menjaga keselamatan jiwa seluruh umat Islam.

Kedua, seandainya harta benda penduduk suatu negeri telah bercampur baur dengan harta haram disebabkan telah begitu banyak transaksi yang tidak halal dan bercampurnya harta hasil jarahan dengan yang lain, sehingga sulit menemukan harta yang benar-benar halal maka lewat metode *istislah* dibenarkan bagi penduduk negeri yang kaya dan miskin mengambil harta sesuai dengan kebutuhan masing-masing.

Mereka tidak boleh mengambil lebih dari kecukupannya, karena hal itu haram dan tidak pula hanya dibatasi sekadar menutup nyawa (agar tidak melayang), karena hal itu akan menghalangi masyarakat untuk dapat melakukan aktifitas baik yang berhubungan dengan masalah duniawi maupun masalah keagamaan. Tindakan semacam itu adalah suatu bentuk kemaslahatan yang sejalan dengan tindakan *syara'*. Tetapi tidak ada dalil khusus yang menunjukkannya. Keputusan itu, dengan demikian, tidak ditetapkan berdasarkan al-Quran, sunnah atau *ijma'*. Keputusan itu ditetapkan berdasarkan metode *istislah*.

Ketiga, seorang kepala negara yang tidak memenuhi persyaratan sebagai kepala negara, tetapi ia dapat tampil ke tampuk pimpinan karena mempunyai power dan rakyatnya juga loyal dianggap sah apabila hal ini terjadi dalam kondisi dan situasi sulit menemukan kepala negara yang dapat memenuhi kualifikasi sebagai kepala negara. Sebab, kalau hal ini tidak dibenarkan akan terjadi kekacauan yang hebat. Hal ini harus dicegah. Ketetapan bahwa kepala negara dengan tipologi seperti itu adalah sah, sekalipun tidak memenuhi persyaratan, karena kondisi dan situasinya tidak memungkinkan adalah bentuk kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu. Akan tetapi, kemaslahatan itu sejalan dengan tindakan *syara'*. Sebab dengan demikian kehidupan masyarakat akan aman yang berarti *a-daruriyat al-khams* (agama, akal, jiwa, harta, kehormatan/keturunan) akan terlindungi. Keputusan itu ditempuh lewat *istislah*.

Keempat, setelah pencandu minum-minuman keras bertambah merajalela dan menjadi-jadi dan mereka tidak merasa takut dengan sanksi yang ada, Umar bin Khattab mengambil kebijakan memberi sanksi peminum minuman keras sebanyak delapan puluh kali dera sama dengan sanksi orang yang menuduh zina (*qazf* kepada orang lain dan tidak dapat menghadirkan empat orang saksi yang masing-masing melihat

dengan mata kepalanya sendiri. Keputusan ini diambil berdasarkan *istislah* agar para pencandu minuman keras merasa takut. Sebagaimana diketahui tentang sanksi orang yang meminum minuman keras tidak ada ketentuannya yang pasti. Di zaman Nabi mereka diberi sanksi dengan dilempari sandal, dilecut dengan ujung kain, dan dilempari dengan debu. Di zaman Abu Bakar (w. 13 H) diberi sanksi sebanyak empat puluh kali dera, suatu perkiraan yang dipandang menyamai dengan apa yang dilakukan oleh Nabi. Demikian di awal-awal pemerintahan Umar bin Khattab. Setelah wilayah Islam bertambah meluas, timbul problem baru di mana pada wilayah-wilayah penaklukan itu banyak ditemukan orang-orang yang suka mabuk-mabukan. Mereka tidak merasa takut dengan sanksi yang hanya didera empat puluh kali itu. Banyak para gubernur yang berkirim surat kepada Umar bin Khattab selaku khalifah untuk mengatasi penyakit masyarakat ini. Setelah Umar bin Khattab (w. 23 H) bermusyawarah dengan para sahabat senior, di antaranya Ali bin Abi Talib (w. 40 H), diambillah suatu kebijakan untuk mengatasi masalah tersebut dengan memberi sanksi delapan puluh kali dera. Al-Gazali menyatakan bahwa ijtihad ini dilakukan melalui metode *istislah*.

Kelima, masalah penetapan pajak harta atau kekayaan. Dalam kondisi para prajurit perang telah cukup gajinya tanpa pemerintah harus menambah kas negara dari pembayaran pajak bagi mereka yang kaya, tidak dibenarkan berdasarkan *istislah* pemerintah menetapkan wajib pajak kepada mereka yang kaya itu. Akan tetapi, dalam kondisi gaji prajurit tidak mencukupi; sehingga dikhawatirkan mereka akan mencari tambahan di luar kedinasannya yang bisa membawa akibat negatif, misalnya hal itu akan dijadikan kesempatan oleh musuh untuk menyerbu kaum muslimin, pemerintah melalui metode *istislah* dibenarkan menetapkan wajib pajak kepada orang-orang kaya. Bahkan pemerintah dibenarkan juga menetapkan pajak khusus untuk

daerahdaerah tertentu yang dipandang subur dan produktif. Ketetapan pajak semacam itu dipandang sebagai masalah yang sejalan dengan tindakan *syara'*, tetapi tidak ada dalil khusus yang menunjukkannya.

B. Pola Kinerja Teori Masalah

Tentang masalah, al-Ghazali merinci menjadi tiga: (1) sesuatu yang *include* dengan syariah, (2) sesuatu yang jelas bertentangan dengan syariah, dan (3) sesuatu yang netral (tidak disuruh dan dilarang oleh syariah). Konsep masalah dalam *ushul al-fiqh* membedah *masalah* yang terakhir. Dalam hal ini, al-Ghazali merinci keterkaitan masalah tersebut. Ada kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal yang penting (*daruri*), ada kemalahatan yang terakit dengan hal-hal sekunder (*hajj*), dan ada kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal pelengkap (*tahsini*). Oleh karena kemaslahatan menjadi inti dari tujuan syariat, maka metode ini memiliki tingkat validitas yang sama dengan qiyas. Qiyas mendasarkan penetapan hukum melalui analog, masalah menetapkan hukum melalui generalisasi inti syariat yang diakui oleh Alquran, Hadis, dan ijmak. Dengan pemahaman seperti ini, tidak ada kemungkinan terjadi perbedaan dalam menerima metode ini sebagai metode penemuan hukum.⁶⁸

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

⁶⁸al-Ghazali, *al-Mustafa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), h. 274.

Perbedaan perilaku manusia mengejar kemaslahatan, menurut 'Izz ad-Din, lebih disebabkan oleh perbedaan dalam memahami hakikat kemaslahatan itu. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa para *auliya'* dan *asfiya'* lebih mengutamakan kemaslahatan akhirat.⁶⁹

Konsep maksud *asy-syari'* yang telah dirumuskan oleh al-Ghazali dan Izzu ad-Din, kemudian dimatangkan lagi oleh asy-Syatibi dengan *al-Muwafaqatnya*. Porsi pembahasan *maqashid* dalam kitab ini lebih diperlebar dan dirinci. Dalam kitab *al-Muwafaqat* yang dita'liq oleh ustadz as-Sayyid Muhammad al-Khidr Husain at-Tunisi, pembahasan *al-maqashid* secara khusus menghabiskan satu juz (juz kedua).⁷⁰

Konsep *maslahat* yang dikembangkan oleh asy-Syatibi mencakup dasar-dasar normatif, pembagian, syarat memahami, dan cara memahaminya. Dengan uraian-uraian itu, asy-Syatibi ingin mengatakan bahwa berijtihad pada dasarnya adalah menggali *maqashid asy-syari'ah*⁷¹ dan menerapkannya pada kasus-kasus petikular.

⁶⁹Izzu ad-Din 'Abd al-'Aziz bin 'Abd as-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz 1 (Beirut: Mu'assasah ar-Rayyan, 1998), h. 10-11.

⁷⁰Lihat asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam, Ta'liq Ustadz as-Sayyid uhammad al-Khadr Husain at-Tunisi*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.).

⁷¹Teori *maqashid al-syari'ah* sering diatribusikan kepada Umar bin Khattab. Al-Ghazali, melalui bimbingan al-Juwaini mengembangkan teori ini. Namun, di tangan Syatibilah teori ini menjadi terkenal di dunia Islam. Di zaman modern, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla di Mesir, juga al-Maududi di India mendorong supaya umat Islam mengkaji kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* karya asy-Syatibi, yang mengulas konsep *maqashid al-syari'ah* secara mendalam. Menurut Yudian Wahyudi, sejumlah pembaharu Islam di Indonesia—melalui jalur Abduh dan Ridla berusaha memperkenalkan teori ini. Sayangnya kata Yudian, usaha mereka tidak lebih dari sekedar mengulang-ulang pendapat al-Ssyatibi. Mereka memahami *maqashid al-syari'ah* lebih sebagai doktrin dengan contoh-contoh lama. Menjadikan *maqashid al-syari'ah* sebagai metode sama sekali tidak terbayang dalam pikiran mereka. Lihat Yudian Wahyudi, *Maqasid Syari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), h. 26.

Sampai di sini jelas kelihatan bahwa qiyas dan maslahat menjadi dua metode yang berjalan secara konstan sejak periode nuzul wahyu hingga asy-Syatibi. Dari sini pula pemerhati metode ijtihad (*usulliyun*) berikutnya mengembangkan konsep ijtihad dalam rangka menjawab apa yang dikatakan Ibnu Rusyd sebagai “problem terbatasnya dalil menghadapi ketidakterbatasan masalah kemanusiaan”.

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

Setelah era asy-Syatibi, banyak pemikir Islam yang mencoba mengembangkan lebih lanjut konsep *maqashid al-syari'ah* tersebut, antara lain Fazlur Rahman. Bedanya, bila al-Syatibi merumuskan *mashlahah* pada lima unsur pokok: agama, jiwa, keturunan, akal dan harta, maka Rahman lebih memeras lagi menjadi dua unsur: yaitu monoteisme dan keadilan sosial. Menurut Rahman, nilai-nilai sentral ajaran Islam terletak pada nilai *tawhid* (monoteisme). *Tawhid* mengandung pengertian sentralitas dan urgensitas Tuhan bagi kehidupan manusia. Tuhan dibutuhkan sebagai pencipta, penopang, pemberi petunjuk dan terakhir sebagai hakim.⁷² Selain *tawhid*, pesan sentral Alquran juga terletak pada konsep keadilan sosial. Sejak pertama kali Alquran diturunkan kepada nabi Muhammad saw Alquran berperan sebagai petunjuk masalah-masalah moral, spiritual dan problem-problem sosial tertentu, terutama politeisme dan ketimpangan sosial ekonomi yang kronis yang berlangsung dalam komunitas pedagang Makkah yang

⁷²Fazlur Rahman, “Interpreting Alquran” dalam *Inquiry*, Mei, 1986, h. 49.

makmur.⁷³ Salah satu prinsip keadilan sosial yang diletakkan Alquran adalah *kekayaan tidak boleh beredar hanya di kalangan orang-orang kaya* (Q.S. 59:7). Sebagai pengejawantahan prinsip ini, Alquran menetapkan zakat yang tujuan-tujuannya merinci dalam Q.S. 9: 60.⁷⁴

Sedangkan menurut Jasser 'Audah Memblokir sarana (*sadd al-zara'i*), dalam hukum Islam, bermakna *maqashid al-syari'ah* melarang sebuah aksi legal, karena akan mengakibatkan aksi yang tidak legal. Menurutnya, para ulama bersepakat bahwa pelarangan itu hanya dapat diberlakukan jika kemungkinan terjadinya ilegal itu melebihi kemungkinan tidak terjadinya, walaupun mereka berselisih dalam mengklasifikasi tingkat kemungkinan itu. Masih menurutnya, para ulama mengelompokkan kemungkinan tersebut ke dalam 4 kelompok.⁷⁵

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

- a. Sebagian besar ulama menyebutkan aksi 'menggali sumur di jalan umum' sebagai aksi ilegal yang **pasti** mengakibatkan terjadinya mudarat yang tidak legal. Oleh karenanya, para ulama bersepakat untuk melarangnya. Akan tetapi, mereka berselisih mengenai kepantasan tanggung jawab dan hukuman bagi orang yang melakukan aksi legal dari (menggali sumur) itu, jika terjadinya mudarat (aksi ilegal) bagi orang lain.
- b. Contoh sebuah aksi legal yang **jarang** mengakibatkan terjadinya aksi ilegal adalah yang disebut imam *al-syatibi* mengenai penjualan buah anggur, di mana sebagian kecil

⁷³Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformasi of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), h.5.

⁷⁴Fazlur Rahman "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal of Religious Ethics*, jilid XI, no. 2, 1983, h. 184.

⁷⁵Jasser 'Audah, *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abdelmon'im., (Yogyakarta: Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013), h.95-97.

orang-orang akan menggunakannya untuk membuat khamar. Memblokir sarana tidak berlaku pada kasus yang serupa, karena manfaat dari aksi legal melebihi mudaratnya, sedangkan mudaratnya jarang terjadi.

- c. Contoh sebuah aksi legal yang **kemungkinan besar** akan mengakibatkan terjadinya mudarat adalah “menjual senjata pada saat kerusuhan, atau menjual buah anggur kepada pembuat khamar.
- d. Contoh sebuah aksi legal yang **kemungkinan** mengakibatkan terjadinya aksi ilegal adalah “ketika seorang wanita bepergian sendiri sendiri”, dan “ketika orang-orang mengadakan kontrak legal yang sah, sambil menggunakan tipu muslihat (*hilah*), sebagai sarana riba.”

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

Pada kenyataannya dengan menggunakan peristilahan filsafat akhlak, *sadd al-zara’i* termasuk pendekatan *consequentilist* yang berarti ‘penggunaannya bergantung pada jenis akibat yang ditimbulkannya.’ Pendekatan itu bermanfaat dalam beberapa situasi, tetapi justru dapat disalahgunakan oleh sebagian ulama yang pesimis atau berafiliasi dengan aliran politik tertentu.⁷⁶

⁷⁶*Ibid.*, h. 98.

C. Masalah dalam bingkai *Maqâshid al-Syarî'ah*.

Sumber hukum Islam yang paling masyhur didengar berjumlah tiga macam, yakni Alquran, Sunnah, dan ra'yu. Dari sinilah pemikiran berbagai variasi fiqh dikembangkan, termasuk *fiqh al-biah*. Hanya saja sumber ini sangat terbatas karena sekedar menjangkau prinsip-prinsip format hukum saja. Prinsip masalah dalam bingkai *al-maqasid al-shari'ah* inilah yang kemudian dirasa sangat penting untuk dikembangkan guna mengatasi problem lingkungan kontemporer. Penetapan dan sekaligus pengembangan produk hukum dengan sendirinya mutlak membutuhkan suatu metode sebagai sarana mengurai legitimasi dokmatis dari korpus suci kedalam tatanan realitas historis.

Tujuan pokok penetapan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemashlahatan manusia, di mana akan terus berubah dan bertambah seiring kemajuan zaman. Dalam kondisi semacam ini, akan muncul banyak permasalahan baru yang hukumnya belum ditegaskan dalam Alquran dan Sunnah. Jika penyelesaian atas permasalahan baru tersebut hanya ditempuh dengan metode qiyas, maka akan banyak terjadi masalah baru yang tidak dapat diselesaikan oleh hukum Islam. Hal ini tentunya akan menjadi masalah serius dan hukum Islam akan kurang responsif dalam menjawab tantangan masa depan terlebih di era global dewasa ini. Sebagai solusinya, perlu ditempuh metode lain dalam berijtihad yang salah satunya dengan mengintrodusir konsep *istislahat* atau *masalah mursalah*.

Pemahaman terhadap konsep *maqasid al-shari'ah* merupakan hal yang sangat penting dalam berijtihad. Jika pemahaman terhadap *nass* Alquran hanya berhenti pada *zahir* ayat atau pendekatan *lafziyyah* serta terikat dengan *juziyyah*, maka dimungkinkan akan mengalami keterpelesetan dalam berijtihad karena pemahaman tersebut tidak komprehensif.

Oleh karena itu, *al-maqasid al-shari'ah* menjadi kunci keberhasilan mujtahid.

Demi untuk mengoprasionalkan konsep *al-maqasid al-shari'ah* dalam meretas *fiqh al-biah*, maka *maslahah mursalah* merupakan rumusan formulasi konsep yang mendasarinya. Dalam konteks ini, Muhammad Muslehuddin berpendapat bahwa teori *maslahah mursalah* terikat pada konsep bahwa syariat ditujukan untuk kepentingan masyarakat dan berfungsi memberikan kemanfaatan dan menghilangkan kemudlaratan. Oleh karena pertimbangan *al-maqasid al-shari'ah* yang begitu jelas, maka penajaman metode *istislah* dapat dilakukan dengan pemahaman *al-maqasid al-shari'ah* itu sendiri.⁷⁷

Dalam konteks *fiqh al-bi'ah*, rumusan hukum ijthadiyah bukan merupakan barang jadi yang siap pakai, melainkan harus ditemukan. Dalam banyak hal penegakan dan pelaksanaan hukum tidak hanya sekedar penerapan hukum, melainkan juga sering merupakan penemuan hukum. Hal ini karena, apa yang telah dirumuskan di dalam kodifikasi *fiqh al-biah* terkadang terbentur dengan persoalan yang telah mengalami akselerasi perkembangan yang sangat cepat dan kompleks dari pada yang digambarkan ketika rumusan ijthihad *fiqh al-biah* tersebut dihasilkan. Atau, bahkan juga mungkin karena masyarakat telah mengalami perubahan, sehingga banyak hal baru yang belum tercover dalam *fiqh al-biah*.

Oleh karena kegiatan kehidupan manusia tidak terbilang banyaknya, suatu regulasi atau fatwa hasil ijthihad betapapun sempurna dan komplitnya pada saat dibuat selalu dirasa kurang atau terdapat ketidak jelasan maksudnya. Oleh karenanya, penemuan hukum merupakan *conditio sine quanon*

⁷⁷Muhammad Muslehuddin, *Philoshopy of Islamic Law and Orientalists: AComparative Study of Islamic Legal system* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), h. 156.

dalam setiap sistem hukum yang ada. Para ahli hukum Islam menyadari hal ini sehingga di kalangan mereka sangat terkenal adagium “teks-teks hukum itu terbatas adanya, sementara kasus-kasus hukum tiada terbatas, (*al-nusus ilahiyah, wa amma hiyaghair mutanahiyah*)”. Oleh karena itu, diperlukan ijtihad yang didasarkan atas metodologi *istinbat* hukum dari sumber-sumbernya yang tentunya terkandung unsur *masalahah* di dalamnya berdasarkan prinsip *al-maqasid al-shari'ah* yang menjadi dasar utamanya.

Pada dasarnya terdapat tiga konsep *masalahah* manakala ditilik dari perspektif syara' terhadap eksistensi *masalahah* dan adanya keselarasan antara anggapan baik secara rasional dengan tujuan syara'. Yaitu *masalahah mu'tabarah*, *masalahah mulghah*, dan *masalahah mursalah*.

Pertama, masalahah mu'tabarah, yaitu *masalahah* yang berada dalam kalkulasi syara'. Dalam hal ini, dalil yang secara khusus menjadi dasar dari bentuk kemaslahatan ini, baik secara langsung maupun tidak terdapat indikator dalam syara'. Seperti *masalahah* yang terkandung dalam *qisas* bagi pembunuhan sengaja, sebagai simbol pemeliharaan jiwa manusia. Adapun salah satu cara berhujjah dengan *masalahah* jenis ini yaitu dengan jalan *qiyas* (analogi). Bahkan sebagian ulama menyamakan *masalahah mu'tabarah* dengan *qiyas*. Seperti pengharaman segala bentuk minuman yang memabukkan dengan cara diqiyaskan pada minuman *khamr* yang telah terdapat *nass* keharamannya dalam Alquran.

Kedua, masalahah mulghah, yaitu *masalahah* yang keberadaannya tidak diakui oleh syara'. Jenis *masalahah* ini biasanya berhadapan secara kontradiktif dengan bunyi *nass*, baik Alquran maupun Hadis. Seperti kandungan *masalahah* yang terdapat dalam hak seorang istri menjatuhkan talak kepada suami. *Mashlahah* ini didasarkan pada persamaan hak antara suami-istri sebagai pelaku transaksi pernikahan. Namun,

mashlahah dalam masalah ini di tolak oleh syara'. Hal tersebut diisyaratkan oleh pernyataan *nass*, bahwa barangkali karena pertimbangan psikologis kemanusiaan, hak menjatuhkan talak hanya dimiliki seorang suami.

Ketiga, masalah mursalah, yang dalam beberapa literatur disebut juga dengan *al-istislah*, *masalah mutlaqah*, atau *munasib mursal*, yaitu kemaslahatan yang eksistensinya tidak didukung syara' dan tidak pula ditolak melalui dalil yang terperinci, namun cakupan makna *nass* terkandung dalam substansinya. Seperti pengumpulan dan pembukuan Alquran menjadi satu mushhaf; pengadaan mata uang berikut sirkulasinya dalam sebuah mekanisme pasar, atau reboisasi untuk restorasi lingkungan dengan menanam pohon mangrove untuk mencegah abrasi.⁷⁸ Contoh-contoh tersebut tidak ditemukan dalam *nass* secara tersurat, namun diakui keberadaannya oleh syara' karena memiliki implikasi yang cukup jelas untuk mengakomodir kemaslahatan umat atau kepentingan umum.

Menjaga lingkungan hidup (*hifz al-biah*) bisa merupakan *masalah mu'tabarah* dan bisa juga masuk dalam bingkai *masalah mursalah*. Alquran hanya menyinggung tentang prinsip-prinsip konservasi dan restorasi lingkungan, semisal larangan perusakan, larangan berlebih-lebihan (*ishraf*) dalam pemanfaatannya. Prinsip-prinsip ini dinamakan *masalah mu'tabarah*. Namun, sejauh mana kadar berlebih-lebihan serta teknis operasional penjagaan sama sekali tidak dapat ditemukan dalam Alquran. Kita harus berijtihad sendiri bagaimana tanah pinggir sungai supaya tidak terkena erosi. Masalah inilah yang dinamakan *masalah mursalah*.

Apabila kita kaji dari perspektif (tipologi) masalah dari segi kepentingan dan tingkat kekuatan (*real power*) atau kualitas

⁷⁸Uraian lebih detail tentang masalah dapat dilihat: al-Shatiby, *al-I'tisam*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah, tt.), h. 352-354; al-Ghazaly, *al-Mustasfa* (Beirut: dar al-Fikr, tt.), h. 173-174.

yang dimilikinya, bentuk masalah terbagi menjadi tiga macam. Yaitu *masalah daruriyyah*, *masalah hajiyyah*, dan *masalah tahsiniyyah*. Pertama, *masalah daruriyyah*, yaitu masalah yang bila divakumkan atau diabaikan akan berakibat fatal bagi kehidupan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat, sebagai contoh adalah perlindungan total terhadap lima kebutuhan primer (*al-usul al-khamsah*) sebagaimana yang telah dikemukakan diatas. Kedua, *masalah hajiyyah*, yaitu masalah yang dibutuhkan manusia untuk menciptakan kelapangan dan menghilangkan kesempitan hidup, di mana bila diabaikan akan berujung pada kesukaran (*mashaqqah*), meskipun tidak sampai pada batas kerusakan (*mafsadah*). Ketiga, *masalah tahsiniyyah*, yaitu kemaslahatan yang bersifat pelengkap dalam bentuk keleluasaan yang dapat memberikan nilai plus bagi kemaslahatan sebelumnya, sehingga jika tidak ada maka tidak akan merusak kehidupan dan manusia tidak akan menemui kesulitan, namun bertentangan dengan akhlak yang mulia dan tabiat yang suci.⁷⁹

Dari ketiga jenis masalah tersebut, *daruriyyah* yang paling diutamakan karena merupakan tingkatan paling kuat (*aqwam*), kemudian *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah*. Jadi komposisi ini memang harus urut secara hierarkis dan tidak boleh dibolak-balik.

Secara aplikatif, sebagai contoh bumi, tanah, alam dan lingkungan yang keberadaannya merupakan bagian komponen untuk menopang kehidupan makhluk. Bumi dan lingkungan adalah tempat didirikannya bangunan serta berpijaknya

⁷⁹Pada dasarnya mayoritas ulama menerima *masalah mursalah*, namun dengan beberapa syarat. Imam Malik mensyaratkan: (1) harus tedas makna dan relevan, (2) harus dijadikan dasar untuk memelihara *al-daruriyyat* dan menghilangkan kesulitan, (3) harus sesuai dengan *al-maqasid al-shari'ah* dan tidak bertentangan dengan dalil *qat'iy*. Sementara al-Ghazaly mensyaratkan: (1) termasuk kategori peringkat *al-daruriyyat*, (2) bersifat *qat'iy*, (3) bersifat *kully*. Lihat: al-Shatiby, *al-I'tisam*, Juz II, h. 364-367; al-Ghazaly, *al-Mustasfa*, h. 176

mahluk-mahluk yang lain. Berarti bumi menempati posisi sebagai *masalah daruriyyah*.

Bumi yang akan ditempati manusia berbeda-beda sesuai kawasan letak geografisnya. Setiap wilayah geografis mempunyai dampak positif dan negatif sendiri-sendiri. Tanah yang berada di daerah sungai, misalnya, mudah terjadi longsor. Oleh karena itu, tanah pada kawasan tersebut perlu dijaga dengan tanggul. Berarti keberadaan tanggul merupakan *masalah hajiyyah* dalam rangka menjaga keamanan tanah. Kemudian tiap-tiap daerah mempunyai kecenderungan membuat tanggul yang berbeda-beda, disesuaikan dengan kebutuhan dan kemampuan lokal, semisal terbuat dari beton, terbuat dari tanah dan ditanami pohon, atau berupa tumpukan karung yang berisi pasir. Variasi bentuk tanggul ini masuk kategori *masalah tahsiniyyah*. Upaya menjaga tanah termasuk menjaga lingkungan (*hifz al-biah*) masuk dalam kategori tujuan *masalah daruriyyah*.

Dengan demikian, menjaga lingkungan bertujuan menjaga semua tujuan yang terangkum dalam *masalah daruriyyah*. Karena lingkungan merupakan tempat berlangsungnya pemenuhan *masalah daruriyyah* tersebut. Misalnya, keberadaan agama meniscayakan adanya pemeluknya (jiwa dan keturunan) serta berpikiran sehat (akal) yang masih hidup dan menempati alam (bumi/harta) dunia ini. Jika kita analisa maka contoh "membuat tanggul" termasuk kategori *masalah mursalah* yang keberadaannya untuk menjaga *masalah daruriyyah*, sekaligus kemaslahatan yang bersifat *qat'iy*, *kully*, *ma'qul* dan *munasib* (relevan) dengan upaya menghilangkan kesulitan (*mashaqqah*) dan bahaya (*madarrah*) serta sesuai dengan maksud disyariatkannya hukum (*al-maqasid al-shari'ah*).

D. *Hima al-Biah*: Formulasi Awal Konsep Konservasi dan Restorasi dalam *Hifz al-Biah*

Konsep *hima al-biah* merupakan salah satu bentuk konservasi lingkungan. Istilah ini muncul dalam tradisi Arab yang oleh Rasulullah saw direvitalisasi sebagai konsep Integral ajaran Islam.⁸⁰ Konsep ini oleh fikih didefinisikan suatu tempat berupa tanah kosong (mati) di mana pemerintah (penguasa) melarang orang untuk menggembala di situ.⁸¹

Selain definisi di atas, *hima al-biah* juga didefinisikan sebagai area yang dibangun secara khusus untuk konservasi satwa liar hutan yang merupakan inti dari undang-undang Islam tentang lingkungan hidup.⁸² Dengan demikian konsep *hima al-biah* bukan hanya memperoleh basis historis dalam peradaban awal dunia Islam, akan tetapi juga memiliki basis teologis dalam syariah.

Sebuah hadis yang diriwayatkan Ibn 'Umar menjelaskan: Nabi Muhammad saw melindungi Naqi' untuk kuda kaum muslimin. Dalam riwayat lain dijelaskan Nabi Muhammad menjadikan Naqi' sebagai *hima* atau cagar alam, dan beliau bersabda, "Tak ada *hima* selain milik Allah dan RasulNya (HR. Abu Dawud).

Atas dasar dua riwayat tersebut al-Shaukany memaparkan konsep *hima al-biah* memerlukan keterlibatan seorang pemimpin. Dia menjelaskan bahwa dalam tradisi masyarakat Arab apabila seorang pemimpin mendapatkan suatu padang rumput yang subur dan tempat yang tinggi, maka ia akan melindunginya untuk keperluan sukunya, dan suku lain

⁸⁰Lihat Othman Abd al-Rahman, "The Bases for a Discipline of Islamic Environmental Law", dalam Richard C. Foltz Eds, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (New York: Harvard University Press, 2003), h. 79-85

⁸¹Muhammad Rawwas Qalahji, *Ensiklopedi Fiqh*, h. 159.

⁸²Abdullah Omar Nasser, *The Muslim Declaration on Nature* (Bassilica, Assisi Italy: WWF Internasional, 1986), h. 24.

tidak diperkenankan mengganggunya karena setiap sudutnya dijaga dengan ketat.⁸³

Othman Abd Rahman llewllyn mengemukakan empat kreteria *hima al-biah* sebagaimana yang dipaparkan dalam buku Islam dan ekologi, yaitu:

1. Ditetapkan dan diatur oleh pemerintah yang sah.
2. Dibangun atas dasar *fi sabil lillah* yang digunakan untuk tujuan kemaslahatan umat secara menyeluruh.
3. Tidak boleh menyebabkan kesulitan atau tekanan pada penduduk sekitar, semisal mencabut akses mereka untuk memperoleh sumber daya yang dibutuhkan.
4. Manfaat aktualnya harus lebih besar daripada kemudaratannya yang ditimbulkan.²⁹

Konsep *hima al-biah* ini harus didasarkan pada visi *fiqh al-biah* yang merupakan aktualisasi dari *al-maqasid al-shari'ah* untuk mencapai kemaslahatan. Formulasi konsep konservasi dan restorasi lingkungan didasarkan pada:

Pertama, alam semesta adalah ayat-ayat Allah, sehingga melestarikan alam dengan konservasi dan restorasi lingkungan merupakan bentuk aktualisasi rasa syukur atas karunia Allah. *Kedua*, syariah menekankan perlunya keseimbangan lingkungan dengan menganjurkan memperlakukan makhluk hidup dan lingkungan dengan baik. *Ketiga*, memikirkan upaya estafet restorasi, misalnya dengan menanam pohon, merawat lingkungan dari segala aktifitas destruktif manusia, hidup hemat dan tidak boros, menciptakan teknologi ramah lingkungan. *Keempat*, menekankan aspek tanggung jawab manusia sebagai *khalifah fi al-ard*. *Kelima*, memperkuat basis iman sebagai pilar penopang spirit dan kesadaran tertinggi

⁸³Muhammad Ibn 'Aly al-Syhukany, *Nail al-Autar: Sharkh Muntaqa al-Akhar min Ahadith Sayyid al-Akhyar*, Jili VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 52-53.

yang wujudnya adalah keseimbangan kesalehan sosial dan kesalehan lingkungan.

Dengan demikian formulasi konsep konservasi dan restorasi lingkungan dalam bingkai nalar fikih diharapkan dapat menimbulkan kesadaran praksis yang mendorong gerakan massif melalui pelestarian, perlindungan, pemanfaatan secara lestari, rehabilitasi dan peningkatan mutu lingkungan yang bertujuan untuk kemaslahatan manusia beserta mahluk hidup yang lain dalam jangka panjang dan berkesinambungan.

E. *Hifdz Al-'Alam Sebagai Mashlahah dan Maqashid Al-Syari'ah*

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

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

hakikatnya manusia yang merasakan sesuatu itu masalah atau tidak?

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

Ketiga kesadaran praksis datang terakhir untuk memanfaatkan ketentuna-ketentuan hukum, signifikansi perintah-perintah dan larangan-larangan, tranformasi wahyu dari ide ke gerakan sejarah.⁸⁴

Berdasarkan uraian tersebut, yang diperlukan mewujudkan fikih lingkungan adalah memperkuat konsep *masalah mursalah* dan *maqasid syariah* serit memperluas jangkauannya sehingga mencakup kemaslahatan lingkungan sebagai daya dukung penting (*daruri*) kehidupan manusia. Mewujudkan masalah dan menolak mudarat sebagai inti dari *maqasid syari'ah* yang ada dalam konsep al-ghazali untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturuna, dan harta (*al-ushul al-khamsah*),⁸⁵ diposisikan sebagai norma tengah (*al-usul al-kulliyah*) yang menjembatani antara nilai-nilai dasar (*al-qiyam al-asasiyah*) dan perumusan hukum konkret (*al-ahkam al-far'iyah*).⁸⁶ Nilai- nilai dasar tersebut adalah subtansi dari ayat-ayat Alquran dan Hadis tentang lingkungan. Adapun hukum konkret dalam hal ini diproyeksikan untuk merumuskan fikih lingkungan.

⁸⁴Hassan Hanafi, *Islamisasi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkhis*, terj, Miftah Faqih, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 160.

⁸⁵Al-Ghazali, *al-Mustasfa min al-Usul..*, h. 75.

⁸⁶Ragaan pelapisan norm hukum Islam dapat dilihat dalam Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* karya al-Ghazali", Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Suka Yogya, 2000, h. 405.

Meski teori masalah secara akademis mulai lahir pada era al-Ghazali, namun argumen prinsipnya masih dan relevan dengan isu-isu lingkungan hidup dengan memperluas cakupan argumen instrumentalnya. Karena itu, memelihara alam semesta (*hifdz al-'alam*) merupakan pesan moral yang bersifat universal yang telah disampaikan Allah kepada manusia, bahkan memelihara lingkungan hidup, merupakan bagian integral dari tingkat keimanan seseorang. Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka ada dua hal yang perlu disampaikan mengenai pemeliharaan alam semesta (*hifdz al-'alam*). *Pertama*, pemeliharaan alam semesta dipandang sebagai bagian dari *maqashid al-syari'ah*. Sebagaimana yang ditawarkan oleh al-Qaradhawi. Dalam pandangannya, ketersediaan lingkungan hidup yang baik akan menentukan terwujudnya norma-norma tengah. Dalam kaitan ini, al-Qaradhawi merumuskan istilah: *hifz al-bi'ah min al-muhafazah 'ala ad-din* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara agama), *hifz al-bi'ah min al-muhafazah ala an-nafs* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara jiwa), *hifz al-bi'ah min al-muhafazah 'ala an-nasl* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara keturunan) , *hifz al-bi'ah min al-muhafazah 'ala al-'aql* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara akal), *hifz al-bi'ah min al-muhafazah 'ala al-mal* (memelihara lingkungan adalah bagian dari memelihara harta).⁸⁷

Dengan demikian, kebutuhan dasar manusia tidak lagi terdiri dari lima hal pokok (*al-kulliyatul al-khamsah*) melainkan enam (*al-kulliyatul al-sittah*). *Kedua*, tanpa merubah struktur (*al-kulliyatul al-khamsah*) sebagaimana digagas al-Syatibi, namun dapat digunakan kaidah ushul fiqh yang mengatakan “*ma la*

⁸⁷Lihat kembali Yusuf al-Qaradhawi, *Ri'ayah al-Bi'ah fi Syari'ah al-Islam*

yatimmu al-wajib illa bihi fahua wajib" (sesuatu yang menjadi mediator pelaksanaan sesuatu yang wajib maka ia termasuk wajib). Dengan argumentasi ini dapat dijelaskan bahwa meskipun pemeliharaan alam semesta tidak termasuk dalam kategori *al-kulliyat al-khamsah*, tetapi *al-kulliyat al-khamsah* itu tidak mungkin terlaksana dengan baik apabila pemeliharaan alam semesta diabaikan. Hal tersebut sejalan dengan pemikiran Jasser 'Audah bahwa diantara fungsi *maqashid al-syari'ah* membuka sarana (*fath al-zara'i*) dan memblokir sarana (*sadd al-zara'i*). Memblokir sarana (*sadd al-zara'i*) bermakna melarang sebuah aksi legal, karena akan mengakibatkan aksi yang tidak legal. Menurutny, pelarangan tersebut dimaksudkan untuk mencegah terjadinya aksi ilegal yang melebihi kemungkinan tidak terjadinya. Sebaliknya, *maqashid al-syariah* untuk membuka sarana bagi tujuan *mashlahah*.⁸⁸

Sebagai contoh upaya memelihara jiwa tidak akan berhasil dengan baik apabila kita mengabaikan pemeliharaan alam semesta, upaya pemeliharaan keluarga tidak akan berhasil dengan sempurna apabila kita mengabaikan pemeliharaan alam semesta dan seterusnya.

Fiqh al-Bi'ah (fikih lingkungan) merupakan sebuah cabang disiplin dalam bidang lingkungan hidup yang dibangun dalam kerangka filosofi muslim dan berbasis fikih. Lahirnya fikih lingkungan merupakan sebuah langkah revolusioner dan berwatak dekonstruktif, mengingat fikih selama ini dipahami kalangan umum umat Islam identik dengan ibadah dan muamalah. Selama ini penghayatan keagamaan umat Islam baru terfokus kepada pelak-sanaan fikih ibadah *mahdloh* seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, sementara fikih-fikih lainnya seperti fikih politik, ekonomi atau ling- kungan masih terabaikan. Agama selama ini dipandang hanya berkuat pa- da ranah ritus

⁸⁸Jasser 'Audah, *al-Maqasid untuk Pemula*, h.95.

dan simbol belaka dan cenderung mengabaikan realitas sosial yang tengah berkembang. Ketika kemudian Islam dihubungkan dengan upaya pemeliharaan lingkungan, sebagian orang memandang sebelah mata. Padahal umat Islam (ulama) memiliki peranan penting dalam membangun kesadaran masyarakat mengenai pentingnya konservasi lingkungan hidup, antara lain dengan menggunakan pendekatan fikih.

Fikih lingkungan adalah fikih yang berisi regulasi atau norma-norma yang mengatur aksi-aksi dan tindakan manusia yang berhubungan dengan konservasi lingkungan hidup. Sebagaimana diketahui, krisis ekologis sebagian besar dilatarbelakangi oleh aksi-aksi dan tindakan manusia. Kepunahan spesies, misalnya, sangat berkaitan dengan habitat. Jika sudah paham karakteristik habitat, maka akan tampak karakteristik spesies yang tinggal di dalamnya. Dalam menyikapi kepunahan itu, memahami habitat tempat hidup spesies mutlak diperlukan. Karena itu, fikih lingkungan (*Fiqh al-Biah*) yang mengatur kaidah umum mengenai aksi-aksi dan perilaku yang secara langsung atau tidak langsung mempengaruhi rusaknya habitat tersebut mutlak diperlukan. Di sini, fikih lingkungan harus mengatur tentang kaidah baik-buruk atau halal-haram yang akan menjadi patokan penilaian bahwa sebuah aksi itu baik atau buruk. Dengan cara ini, umat Islam akan mampu menghadirkan sebuah pendekatan religius yang mendasarkan diri pada Qur'an dan Hadits dalam memandang persoalan lingkungan hidup. Umat Islam sekaligus dapat meyakinkan dunia bahwa Islam tidak identik dengan kekerasan dan terorisme, tetapi ia memiliki *view point* yang berbasis Qur'an untuk menyelesaikan persoalan lingkungan hidup. Jadi, sudah saatnya umat Islam menyelamatkan alam tidak sekadar dengan panjatan doa, tapi juga harus dengan ilmu pengetahuan dengan memberikan *judgment* atas perilaku yang dapat merusak

keseimbangan alam itu dengan berdasarkan pema-haman al-Quran. Oleh karena itu, revolusi paradigmatik menyangkut cara pandang manusia terhadap alam yang *antroposentris* menjadi *ekosentris* menjadi harga mutlak yang tidak bisa ditawar lagi. Antroposentris berarti prinsip etika lingkungan yang memandang manusia sebagai pusat dari sistem alam semesta. Dalam faham ini menempatkan manusia dan kepentingannya sebagai yang hal yang paling menentukan dalam tatanan ekosistem. Hal ini berbeda dengan eko-sentrisme yang merupakan etika lingkungan yang memusatkan diri pada seluruh komunitas ekologis, baik yang hidup maupun yang tidak.

Dalam hal ini, ada dua hal yang harus kita lakukan dalam menggali dasar-dasar fikih lingkungan. *Pertama*, menjelaskan hikmah perennial Islam tentang tatanan dan struktur bumi dan alam dan kaitan eratnya dengan se-tiap fase kehidupan manusia. *Kedua*, menumbuhkan dan mengembangkan kesadaran bumi yang berperspektif teologis atau membangun teologi yang berbasis kesadaran dan kearifan bumi. Dengan demikian, tujuan di-proyeksikannya *maqashid al-syari'ah* adalah untuk menjaga kekayaan bumi, menjaga sumber-sumbernya, menumbuhkembangkan hasil dan produk-produknya, menyadari akibat dari pengrusakan kawasan bumi, serta pola pemerataannya pada seluruh lapisan umat manusia. Setiap tindakan yang menafikan tujuan-tujuan tersebut sama halnya menghilangkan tujuan-tujuan syariat Islam dan menodai prinsip-prinsip kepentingan yang terkandung di dalamnya. Jika selama ini ada lima komponen hidup yang harus dipelihara oleh seluruh manusia yakni *hifdzul nafs* (menjaga jiwa), *hifdzul aql* (menjaga akal), *hifdzul maal* (menjaga harta), *hifdzul nasl* (menjaga keturunan) dan *hifdzud diin* (menjaga agama). Dalam konteks sekarang ini yang menjadi masalah besar dan harus diberi tempat perkembangannya yaitu kerusakan lingkungan hidup. Jadi

kalau kita dalam kaidah mengatakan perlu ada *hifdzul nafs* atau *hifdzud diin*, maka sekarang ini patut kita masukkan ke dasar agama adalah *hifdzul bi'ah* (memelihara lingkungan hidup). Itu kepentingan kehidupan manusia. Seluruh manusia berkepentingan terhadap kebersihan lingkungan, terhadap keselamatan lingkungan. Keberhasilan suatu proyek konservasi/pelestarian lingkungan, sangat ditentukan oleh dimensi intelektual dan spiritual. Dua aspek ini yang menggerakkan tindakan-tindakan seorang manusia dan menentukan kualitas serta motivasi kesadarannya.

Menguatnya kesadaran intelektual dan spiritual terhadap konservasi lingkungan dan pemecahan-pemecahannya akan menentukan masa depan lingkungan hidup manusia. Ajaran-ajaran kearifan lingkungan yang dapat memperkuat aspek intelektual dan spiritual diantaranya dalam konsep *tauhid, khalifatullah fil-ardh, syukr, akhirat, ihsan, amanat dan rahmatan lil'alamin*. *Tauhid* adalah matrik atau acuan seluruh tindakan manusia terhadap Tuhan dan alam, karena itu memancarkan aspek *khalifatullah fil ardh* yang secara bertanggung jawab mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam secara baik dan seimbang. Pengelolaan ini dilakukan sebagai rasa *syukr* atas Sang Pencipta dan bentuk belas kasih atau *rahmatan lil'alamin* kepada alam lingkungan. Operasi dan implementasi *tauhid, syukr, khalifatullah*, dan sikap belas kasih adalah manifestasi dari *amanat* dan sikap *ihsan*.

Memperhatikan pola kerja teori masalahat dan kemampuannya dalam bingkai *maqashid as-syariah* dianggap memiliki pijakan yang kuat untuk membedah bagian yang penting dalam adat Simbur Cahaya terutama yang ada dalam kitab Undang-undang Simbur Cahaya tentang persoalan lingkungan hidup sebagai sumbangan dalam menata konsep Kebun Raya Sriwijaya.

BAB III

UNDANG-UNDANG SIMBUR CAHAYA SEBAGAI KEARIFAN LOKAL

A. UUSC sebagai Aturan Adat

Untuk melihat sejarah munculnya Undang-undang Simbur Cahaya, sepintas akan dibahas tentang kesultanan Palembang dan akan dimulai dari awal mula kesultanan berdiri, memperkuat ajaran Islam lalu mempraktekkan ajaran itu sampai dengan usaha-usaha memberlakukan aturan hukum terhadap masyarakatnya.

Kesultanan Palembang bermula dari kemelut politik yang terjadi di kerajaan Demak menyusul wafatnya Trenggana, raja Demak pengganti Raden Fatah. Kematian Trenggana, dalam sebuah ekspedisi melawan Panarukan pada tahun 1546, menimbulkan perselisihan dikalangan keluarga kesultanan mengenai siapa yang berhak menggantikannya. Mula-mula putera Trenggana yang bernama Prawata yang naik tahta, tetapi ia kemudian mati terbunuh (1546-1561). Muncullah menantunya Jaka Tingkir yang dengan kekuatan yang dimilikinya, setelah berhasil mengalahkan saingan-saingan politiknya, mengangkat dirinya sebagai raja dengan gelar Prabu Adiwijaya. Ia memindahkan pusat pemerintahan ke Pajang, sehingga dengan demikian, mengakhiri kedudukan Demak sebagai Kesultanan. Pengikut-pengikut Trenggana-Prawata yang luput dari Jaka Tingkir, tampaknya merasa tidak lagi tenteram berada di kawasan ini. Mereka umumnya mencari tempat tinggal baru, dan kalau mungkin, mendirikan pula pusat kekuasaan yang baru.

Dalam suasana kemelut (menyusul kematian Trenggana dan kemenangan Pajang (Prabu Adiwijaya) itulah, Ki Gede ing Suro (Tuo) dan sejumlah pengikutnya diberitakan pergi

menyingkir meninggalkan Demak. Menurut De Graff dan Pigeaud,⁸⁹ Suro pergi secara terpaksa karena terusir oleh kekuatan Sultan Pajang. Melalui Surabaya, Suro memilih untuk kembali ke Palembang yang merupakan tanah leluhur dan wilayah kekuasaan ayahnya Pangeran Sida ing Lautan.

Tidak didapatkan keterangan pasti tentang kedatangan Suro di sini. De Graff dan Pigeaud⁹⁰, berdasarkan catatan De Cock tahun 1846 dan Sturtler, menyebutkan bahwa ia tiba di Palembang pada tahun 1541. Sementara de Faille⁹¹ yang cenderung mengidentifikasi Suro sebagai penguasa Palembang yang berhasil menahan serbuan Banten 1596 (yang oleh sejarawan lokal dipandang tidak tepat, karena tokoh ini adalah Suro yang lain, Suro Mudo) memperkirakan kedatangannya terjadi pada tahun-tahun pertama setelah jatuhnya Keraton Pajang (yang menurut daftar kronologis Raffles terjadi pada tahun 1587). Di antara kemungkinan-kemungkinan itu, dan berbagai kemungkinan lainnya, dua studi terakhir yang lebih banyak lagi menganalisis sumber-sumber lokal juga sampai pada kesimpulan yang berbeda:

Pertama, Hanafiyah⁹² memperkirakan kedatangan Suro terjadi sekitar tahun 1552. Tahun tersebut pada sebagian sumber lokal tercatat sebagai akhir dari masa kekuasaan ayah Suro, Pangeran Sida ing Lautan (1547-1552). Tahun ini kelihatannya dipegangi oleh Hanafiah, karena dalam cerita tutur Palembang, termasuk yang dikoleksi dalam *koloniale bibliotheek*, terdapat naskah yang memberitakan bahwa dalam kelompok Suro ke

⁸⁹ H.J. De Graaf dan Th.G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, Terj. Javanologi, (Jakarta: Dratifi Press, 1950), h. 20

⁹⁰ H.J. De Graaf dan Th.G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, h.67

⁹¹ P. de Roo de Faille, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, Terj. Soegarda Poerbakawatja, (Jakarta: Bharatara, 1971), h.13

⁹² Djohan Hanafiah, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, (Jakarta: Rajawali, 1995), h.129

Palembang itu juga ikut serta ayahnya tersebut – bahkan semula sebagai pimpinan rombongan – namun ketika masih dalam perjalanan, ditengah laut, meninggal dunia.

Kedua, menurut Aly⁹³ memperkirakan waktu kedatangan Suro ialah sekitar tahun 1562-1565. Aly berpegang pada fakta sejarah bahwa tatkala Demak dikalahkan Sultan Pajang (1561), maka banyak priyai yang lari, dan yang masuk ke Palembang bernama Gede Suro. Di samping itu, Aly tampaknya menghubungkan informasi ini dengan tulisan-tulisan tangan yang tidak menyebutkan adanya ayah Suro, Pangeran Sida ing Lautan, dalam kelompok pelarian bangsawan dari Demak tersebut.

Pusat pemerintahan Palembang pada masa itu terletak di suatu tempat di tepian sungai Musi, di samping pulau Kembaro, berhadapan dengan sungai Komering. Keraton yang dibangun Suro dibatasi oleh anak-anak sungai Buah dan sungai Lintah, dan sebagai jalan masuknya di tengah terdapat pula anak sungai Rengas. Keraton ini ber-*kuto* (tembok tinggi). Panjang dan lebar dindingnya, dilaporkan Mac Leod (1904:803-804) sebagaimana dikutip Hanafiah⁹⁴, sekitar 290 *rijnlandsche roedan* (1093 meter), sementara temboknya terbuat dari balok kayu hitam setinggi 24 kaki.

Kekuasaan Suro di Palembang diketahui bahwa Suro (Tuo) berkuasa selama 22 tahun. Ia yang tidak memiliki putra, kemudian digantikan oleh saudaranya Ki Gede ing Ilir. Dia ini diberitakan hanya menjalankan kekuasaannya selama satu tahun, untuk kemudian digantikan pula oleh puteranya Ki Gede ing Suro Mudo. Penyerahan kekuasaan ini terjadi sekitar tahun 1587, setelah Suro Mudo gagal membantu Demak mengembalikan kekuasaannya, menyusul meninggalnya Sultan

⁹³Salaman Aly, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1993), h.25

⁹⁴Djohan Hanafiah, *Melayu-Jawa*, h.168

Pajang Adiwijaya pada tahun tersebut. Suro Mudo menjalankan pemerintahannya selama 17 tahun (1587-1604). Tidak banyak kejadian yang dapat ditelusuri dari masanya, kecuali hal-hal yang tertentu yang bersifat pragmatis.

Yang tercatat paling menonjol ialah perang melawan serbuan Banten pada tahun 1596, yang datang dengan armada besar (menurut Jayadiningrat terdiri atas 200 kapal), dipimpin langsung oleh Maulana Muhammad. Perang ini merupakan ujian berat bagi eksistensi Suro dan Kesultanan Palembang. Tetapi Suro berhasil mempertahankan diri dan memukul mundur pasukan Banten sebelum mereka menapakkan kaki di tanah Palembang (*belum sempat beroleh tempat di Palembang, maka raja Banten mati, seketika segala orang pulang ke Banten*).

Peristiwa serbuan Banten ini pernah diberitakan sepihak oleh Banten sebagai "perang kafir" terhadap orang-orang yang belum Islam. Tetapi Hamka⁹⁵ dan Djayadiningrat⁹⁶ (1913), yang mempelajari sumber-sumber Banten sendiri, melihat penamaan "perang kafir" ini hanyalah bersifat taktis, sebab latar belakang sebenarnya adalah kepentingan politik dan ekonomi Banten, bukan agama.

Studi Hamka menyimpulkan bahwa perang Banten-Palembang bukan berlatar belakang keagamaan, tetapi politik dan ekonomi. Menurut Hamka penyerbuan Palembang sebenarnya di atur dan disiapkan Pangeran Mas, putra Aria Pangiri yang menjadi rival Adiwijaya dalam perebutan tahta Demak. Setelah Adiwijaya muncul sebagai pemenang dan berhasil mendirikan kesultanan Pajang, Aria Pangiri akhirnya menyingkir ke Banten. Tetapi di sini ia tidak mendapatkan apapun, karena itu ia kemudian mengembara ke Malaka, kawin

⁹⁵Hamka, *Sejarah Umat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 25

⁹⁶Sebagaimana dikutip Abdullah, *Hukum Islam*, h. 75

dengan perempuan Portugis dan melahirkan Pangeran Mas. Ia kemudian kembali ke Banten dan meninggal dunia di sini.⁹⁷

Selain itu, putera Pangeran Mas tetap tinggal di Banten dan hidup sebagai orang bangsawan. Ia bergaul akrab dengan Maulana Muhammad, sultan Banten, sehingga Sultan memanggilnya *raka* (kakak) dan ia memanggil Sultan *rayi* (adik).

Tetapi kedekatan pergaulan ini rupanya telah digunakan Pangeran Mas untuk mewujudkan keinginannya yang terpendam untuk menjadi seorang Sultan. Secara halus ia membujuk Maulana Muhammad untuk meluaskan kekuasaannya hingga ke Palembang. Kepada Muhammad ia mengemukakan betapa ayahnya Maulana Yusuf telah menaklukkan Pajajaran, neneknya Hasanuddin telah memerdekakan Banten, dan datuknya Fatahilah telah merebut Jakarta. Maka sudah semestinya kalau sultan menghiasi sejarah hidupnya dengan hal yang setara: menaklukkan Palembang yang kaya raya, yang memiliki gading gajah, rempah dan lada. Bukankah Lampung dan Selebar di pesisir Barat sudah di bawah kuasa Banten?.⁹⁸

Ia mengatakan kini adalah saatnya untuk menguasai Palembang. Sebab kalau upaya itu berhasil, perniagaan di Selat Malaka akan semakin ramai, yang akan memberi keuntungan besar bagi Banten. Sebagai keturunan yang sah dari sultan Demak, Pangeran Mas mengatakan bersedia mengepalai pemerintahan di Palembang, dan kalau sultan Banten berkenan mengangkatnya menjadi Sultan Palembang, ia akan setia bernaung di bawah Banten.

Bujukan inilah, menurut Hamka, yang digulirkan oleh Pangeran Mas, yang menimbulkan ambisi tinggi dikalangan pembesar Banten untuk menguasai Palembang. Banten

⁹⁷Hamka, *Sejarah Umat Islam*, h. 24

⁹⁸Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h.76

mengulur kata siasat, menuntut Palembang untuk mengakui kedaulatan Banten. Tetapi Suro menolak karena kedudukan Banten dan Palembang terhadap Demak adalah sama. Menurut Suro, kalau Palembang harus mengaku takluk, pilihannya bukan kepada Banten tetapi Mataram. Siasat Banten gagal sehingga mereka akhirnya memutuskan untuk menyerang Palembang dalam ekspedisi besar yang telah gagal seperti disebutkan di atas.⁹⁹

Sebelum Hamka, Djayadiningrat sebagaimana dikutip Abdullah yang juga mempelajari sejarah Banten telah membahas masalah ini dan menyimpulkan bahwa latar belakang ekspedisi tersebut adalah kekuasaan. Kepada pihak Belanda di Batavia selalu diceritakan bahwa mereka menyerbu Palembang karena daerah itu memberontak kepada Banten. Karena itu pernyataan Banten bahwa perang dengan Palembang adalah perang suci kegamaan tampaknya lebih merupakan pernyataan strategis-politis daripada menggambarkan keadaan masyarakat Palembang yang sesungguhnya.¹⁰⁰

Dari peristiwa dan latar belakang serbuan Banten ini, dapat dicatat tiga hal penting. *Pertama*, Palembang pada masa Suro Mudo telah mempunyai sistem pertahanan dan perangkat militer yang kuat, sedemikian rupa sehingga mampu memukul mundur kekuatan besar Banten. *Kedua*, dunia perdagangan di Palembang, yang sebelumnya terbilang "sepi" telah berkembang dan menjadi sasaran ekonomi yang menarik, sehingga sultan Banten bahkan berani mengambil resiko besar untuk menguasainya. *Ketiga*, kesultanan Palembang saat itu telah berhasil mendapatkan dukungan yang kuat dari warganya, sehingga momentum tersebut oleh Ghunter (1929) dilaporkan sebagai pertanda bahwa Palembang telah menjadi negara

⁹⁹Lihat Hamka, *Sejarah Umat Islam*, h.24: Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h.76

¹⁰⁰Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h.77

merdeka. Di samping itu, keadaan masyarakat kesultanan telah memeluk Islam secara kuat. Stempel "masih kafir" sepertinya juga tidak beralasan, karena dalam konteks hukum Islam, kitab *Shirâth al-Mustaqîm* telah berkembang dengan baik di Kesultanan Palembang. Selain dalam bidang ekonomi dan perdagangan, Palembang pada masa Suro Mudo tampaknya makin mempunyai daya tarik keagamaan.¹⁰¹

Terdapat kemajuan dalam pengelolaan dan pelaksanaan pemerintahan dan yang paling menonjol ialah masa Sida ing Kenayan (1636-1651). Dalam mengembalikan pemerintahan Palembang, ia bersama Istrinya Ratu Sinuhun mengeluarkan suatu aturan yang mengatur hubungan para warga di wilayah pedalaman (*uluan*) dan hubungan antara pedalaman dengan kesultanan. Aturan ini dikenal dengan sebutan *Piagem Ratu Sinuhun*, yang kemudian populer dengan Undang-undang Simbur Cahaya. Undang-undang ini sebagaimana dilaporkan oleh Collin seperti dikutip oleh Rahim dan Abdullah, bahwa pada masa penelitiannya tahun 1977 masih digunakan oleh kantor Kabupaten di Lahat sebagai rujukan dalam menyelesaikan masalah-masalah adat.¹⁰²

Di samping itu proses pengislaman wilayah pedalaman juga terlihat dari peristiwa yang dapat ditelusuri dari masanya yang bersifat pragmatis misalnya pada penghujung abad ke-16, diberitakan datang berkunjung ke daerah ini Dato' Sri Bandang, tokoh yang dalam kronik Goa dikenal sebagai murid Sunan Giri. Dan disebut-sebut sebagai pembawa agama Islam kepada Alaudin. Selain itu, dalam cerita tutur setempat yang dipelajari oleh Pusponegoro (1974) tercatat Ompu Sijadi Holau (dari Sekala Borak) dan Ompu di Padang (dari Pagaruyung) berhasil mengislamkan daerah Ranau dan Madang Baru Suku Satu di

¹⁰¹Salman Aly, *Hukum Islam*, h. 45–46

¹⁰²Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 118 ; Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h.27

pedalaman Komerling. Tercatat pula bahwa Tuan Umar Baginda Saleh (atau Tuan Umar Baginda Sari), yang menurut babat setempat adalah putera Sunan Gunung Jati dan adik Sultan Banten Hasanuddin, berhasil mengislamkan masyarakat Mendayun Komerling Ulu, dan kemudian masyarakat Tanjung Atap dan Tanjung Batu di Ogan Ilir. Selain mereka, ulam-ulama yang diberitakan melakukan pengislaman di Komerling Ulu pada sekitar masa tersebut ialah Tuan Tanjung Darus (di Adumanis), Tuan Pulau (di Negara Sakti), Khatib Jamal (dari Jawa, di Cempaka), Pangeran Mas (dari Demak, di Semendawai Suku Satu), Tuan Syarif Ali dan Tuan Murarob (di Bengkulah).

Ki Gede ing Suro (Mudo) mempunyai empat orang anak laki-laki dan seorang anak perempuan. Anak laki-laki Suro (Mudo) ialah Ki Mas Dipati, Made ing Suko (Made Angsoka), Made Alit, dan Sida ing Puro). Sedang anak perempuannya adalah Ratu Pembayun, yang menikah dengan Pangeran Manco Negro melahirkan seorang putera Sida ing Pasarean (Sidang Pasarean) dan seorang puteri Ratu Sinuhun. Setelah dewasa Ratu Sinuhun menikah dengan saudara sepupunya sendiri (putera Ki Mas Dipati) Sida ing Kenayan (Sidang Kenayan). Adapun Sida ing Pasarean berputera Sida Ing Rajek (Sidang Rajak) dan Ki Mas Hindi yang lebih dikenal dengan nama Sultan Abdurrahman.¹⁰³

Selama kurang lebih satu abad penguasa-penguasa Palembang tidak menggunakan gelar Sultan, diduga karena

¹⁰³Suro Mudo menyerahkan kekuasaannya kepada Ki Mas Dipati pada tahun 1604 (memerintah 1604-1609). Setelah itu penguasa Palembang dan masa kekuasaannya, sampai peresmiannya sebagai kesultanan, menurut analisis silang Hanafiah, berturut-turut ialah Made ing Suko (1609-1627), Made Alit (1627-1629), Sida ing Puro (1629-1636), Sida ing Kenayan (1636-1651), Sida ing Pasarean (1651-1652), Sida ing Rajek (1652-1659), dan kemudian Sultan Abdurrahman (1659-1706). Lihat Ali Amin, "Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya", dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h.74

gelar tersebut telah dipakai oleh keraton Mataram yang (terpaksa) harus mereka hormati. Gelar-gelar yang mereka gunakan, karena itu, berasal dari peringkat yang lebih rendah, seperti Ki Gede, Tumanggung, atau Pangeran. Gelar sultan digunakan pertama kali dalam masa kekuasaan Ki Mas Hindi, yaitu setelah ia secara resmi memutuskan tradisi hubungan politik dan budaya yang ada sebelumnya dengan Mataram dan menyatakan Palembang sebagai kesultanan yang berdiri sendiri. Setelah resmi menggunakan kesultanan sebagai bentuk pemerintahan, kemudian dilanjutkan Palembang sebagai Kesultanan Palembang Darussalam.

B. Simbur Cahaya: Beberapa Naskah yang Beredar

Simbur Cahaya¹⁰⁴ merupakan aturan yang berlaku sejak masa Kesultanan Palembang Darussalam untuk wilayah padalaman (*uluhan*), tetap berlaku pada masa kolonial Belanda, bahkan sampai periode awal kemerdekaan RI saat dihapuskannya sistem pemerintahan marga pada tahun 1979. Pada masa kesultanan Palembang, aturan yang berlaku di

¹⁰⁴Secara etimologis, Simbur Cahaya berarti percik, atau sinar. Kata ini dipergunakan sebagai nama bagi sistem peradatan di Sumatera Selatan boleh jadi dapat dihubungkan dengan cerita berbau mitos tentang *selimbur* (pancaran) cahaya yang terjadi dibukit Siguntang menyambut kedatangan anak cucu Iskandar Zulkarnain, Peristiwa *selimbur* cahaya itu menjadi salah satu simbol pengesahan sekaligus dilukiskan sebagai raja-raja muslim di tiga serumpun tanah melayu adalah sebagai berikut: Palembang, Singapura, Malaka. Sehubungan dengan mitos dari Pulau Panggung ini, menurut Saudi sejauh ini, sampai sekarang belum diperoleh kepastian yang betul-betul dapat dipegang tentang asal-usul penggunaan kata Simbur Cahaya sampai menjadi nama bagi sistem peradatan. Keterangan senada dikemukakan oleh Berlian bahwa untuk sementara cukup bagi kita mengambil makna fungsional bahwa Simbur Cahaya itu memang dimaksudkan sebagai cahaya atau sinar. Sinar tersebut berfungsi sebagai obor atau suluh untuk menerangi jalan hidup masyarakat Sumatera Selatan. Penggunaan makna fungsional seperti ini sesuai dengan tabiat norma yang terkandung dalam Simbur Cahaya sebagai suatu sistem peradatan. Lihat Saudi Burlian, *Pengelolaan Tradisional Gender*, h. 10 – 11

daerah *uluan*, selain mengacu pada kebiasaan tidak tertulis, juga mengacu pada aturan tertulis yang kemudian dikenal sebagai Undang-undang Simbur Cahaya. Aturan yang pada awalnya dikenal dengan *Piagem Ratu Sinuhun* ini konon ditulis dengan aksara lokal yang dikenal sebagai *surat ulu*, yang kemudian mengalami kompilasi dan dikodifikasi dalam suatu himpunan yang utuh, pernah diterbitkan menggunakan huruf Arab Melayu dan di antaranya menggunakan huruf latin. Oleh masyarakat setempat, undang-undang ini dipandang secara dinamis dalam kaitannya dengan dinamika sosial, sehingga memungkinkannya untuk di-'amandemen' sesuai tuntutan zaman. Barangkali inilah yang menyebabkan beredarnya beberapa naskah naskah.

Naskah Simbur Cahaya itu dimulai pada masa kolonial Belanda antara lain: Naskah 1854, 1862, 1873, 1875, 1876, 1894/7, 1913, 1922, 1933, 1939. Selanjutnya tidak didapatkan adanya data tentang penerbitan atau cetak ulang pada masa pendudukan Jepang. Setelah Indonesia merdeka, edisi cetak ulang pernah terbitkan oleh Balai Pustaka (t.t) dan Pembina Adat Daerah Tingkat I Sumatera Selatan tahun 1991. Banyaknya naskah yang pernah beredar menunjukkan bahwa Undang-undang Simbur Cahaya merupakan aturan yang sangat penting pada masanya sebagai aturan adat yang menjadi acuan hukum waktu persidangan di pengadilan. Di samping itu juga, aturan ini telah mengantar warga Palembang dalam rentang waktu yang cukup lama.

Banyaknya naskah ini juga menunjukkan bahwa secara terus menerus Undang-undang Simbur Cahaya tetap dijalankan, mulai dari masa kesultanan Palembang—Sida ing Kenayan (Ratu Sinuhun) ketika itu masih namanya *Piagem Ratu Sinuhun*—berlaku juga sampai masa kolonial Belanda, bahkan sampai awal Kemerdekaan tepatnya pada tahun 1979 berakhirnya pemerintahan marga. Oleh karena itu, wajar

apabila pada tahun 1977 ketika William Augustus Collin melakukan penelitian disertasi melihat di kantor Kabupaten Lahat masih menemukan undang-undang ini dan dijadikan rujukan dalam penyelesaian perkara adat.¹⁰⁵

Dalam penelitian ini tidak semua naskah akan dipelajari, disebabkan karena beberapa faktor: usia yang sudah tua, bahasa yang digunakan, naskahnya tidak ditemukan, dan hanya merupakan edisi cetak ulang. *Pertama*, karena faktor usia yang sudah tua, misalnya naskah 1854. Naskah ini sudah tidak dapat dibaca lagi karena usianya memang sudah cukup tua. Naskah ini merupakan naskah yang ditemukan oleh J.F.R.S. Van den Bossche dan di edit oleh L.W.C. van den Berg.¹⁰⁶

Kedua, faktor bahasa yang digunakan. Karena keterbatasan penulis dalam penggunaan bahasa Belanda, seperti naskah 1873 yang ditulis menggunakan bahasa Belanda. Naskah ini dikompilasi oleh GJ. Gersen dan dimuat dalam *Tijdschrift voor Indische Taal, land, en Volkenkunde Deel XX, 6de serie, Deel III* Tahun 1873. Naskah ini terdiri dari 7 bab yaitu aturan Bujang Gadis (39 pasal), Aturan Marga (33 pasal), Aturan Dusun (17 Pasal), Aturan Berladang dan Ambil Ikan (27 pasal), Adat Perhukuman (55 pasal), Adat Waris (13 pasal), dan aturan Menyabung Ayam (13 pasal).¹⁰⁷ Kemudian naskah 1975 yang juga ditulis menggunakan bahasa Belanda ditulis sama dengan naskah 1873.

¹⁰⁵Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h.113

¹⁰⁶Dewi Sukarti, "Undang-undang Simbur Cahaya: Potret Politik Hukum Kolonial Belanda pada Masyarakat Palembang", *Jurnal Ahkam Jurnal Syari'ah dan Pranata Sosial*, Nomor 16/VII, (Jakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Jakarta, 2005), h. 136 – 137

¹⁰⁷GJ. Gersen, "Oendang-oendang of Verzameling vaan Voorschriften in de Lematang Oeloe en Ilir en de Pasemah Landen" dalam *Ijdschrift voor Indische Taal, Land, en Volkenkunde*, (Batavia's Hage: Brunning & Wijt – Martimus Nijhoff, 1873), No. XX. Penulis mendapatkan naskah ini Dari Dewi Sukarti (dosen Fakultas Syari'ah UIN Jakarta yang pernah studi S2 di Belanda)

Ketiga, karena faktor naskah yang tidak ditemukan. Seperti naskah 1862, 1913, dan 1933. Naskah 1862 merupakan *Oendang-oendang Bandar* yang hanya terdiri dari 3 bab: Aturan Marga, Aturan Dusun dan Berladang, dan Adat Perhukuman. Naskah 1933 adalah terbitan Meroe cetakan pertama yang ditulis menggunakan huruf Arab Melayu.

Keempat, edisi cetak ulang, seperti naskah 1922 adalah naskah yang hanya sekedar cetak ulang menggunakan tiga bahasa: Belanda, Arab melayu, dan latin. Naskah ini sama dengan naskah 1894/1897. Alasan pencetakan ulang ini terlihat pada halaman pendahuluan dijelaskan bahwa cetak ulang karena masih diperlukannya Undang-undang Simbur Cahaya sebagai pedoman pada pengadilan-pengadilan adat, sedangkan buku yang ada tersebut telah habis terjual.¹⁰⁸ Hal yang sama juga terlihat pada naskah Balai Pustaka Jakarta bagian Bahasa Djawatan Kebudayaan Kementerian Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan. Hanya saja disebutkan pada halaman identifikasi terbitan ini bahwa naskahnya disalin oleh Budenani. Tetapi bahasa dan susunannya diperbaiki oleh Moh. Zen dan M. Lubis yang mungkin bekerja pada Djawatan Kebudayaan atau Balai Pustaka. Selanjutnya juga naskah yang diterbitkan oleh Sekretariat Pembina Adat Daerah Tingkat I Sumatera Selatan pada tanggal 17 Agustus 1991. Dalam halaman pendahuluan atau salam pembukaan disebutkan bahwa naskah yang di cetak ulang ini merupakan karya besar Susuhunan Palembang pada tahun 1630. Selain memiliki nilai historis karena undang-undang ini pernah diberlakukan sebagai hukum positif, usaha penerbitan kembali undang-undang ini bertujuan untuk menghidupkan kembali Lembaga Pembina Adat, Pemangku

¹⁰⁸Lihat *Oendang-oendang Simbur Tjahaja*, tahun 1922, halaman pengantar yang disampaikan oleh de Resident A.M. Hens

Adat, dan Hakim Adat di Sumatera Selatan.¹⁰⁹ Dua naskah yang disebutkan terakhir, isinya sama dengan naskah 1939.¹¹⁰

Naskah Undang-undang Simbur Cahaya yang dipelajari dalam penelitian ini antara lain: *pertama*, naskah yang berasal dari koleksi KITLV nomor katalog van Ronkel Or. 157 (TNI 1876.1), yang disalin oleh Salman Aly pada 16–19 Juni 1987 dari perpustakaan KITLV Leiden.¹¹¹ Naskah ini merupakan naskah yang cukup tua. Dalam catatan Aly disebutkan bahwa naskah yang disalinnya tertulis di atas kertas bercap mahkota dan kuda laut dengan tulisan *concordia respavae crescuut*. Menurut Aly naskah inilah yang diperbaiki oleh van den Berg untuk tulisannya "*Rechtsbronnen van Zuid Sumatra*" (1894). Naskah pertama ini merupakan naskah yang cukup penting karena naskah inilah yang menjadi salah satu rujukan dan yang diperbaiki oleh Berg untuk penerbitan naskah 1894.

Kedua, Naskah tahun 1897 yang ditulis dengan huruf Arab Melayu, dengan *cover* menggunakan tulisan latin dan Arab Melayu dengan judul *Oendang-oendang Simboer Tjahaja* اوندغ او ندغ سيمبر چهاي – *Landrecht in zwang in de Palembangse Bovenlanden door Mr. L.W.C. Van Den Berg*. Diterbitkan pada tahun 1897 oleh *Albrecht & co* dengan cap tertulis *Bat Cendotschap*. Pada lembar kedua dimuat juga peta wilayah yang menjadi penyebaran dan pemberlakuan undang-undang.¹¹² Judul dalam ditulis mulai dengan huruf Arab Melayu:

¹⁰⁹*Oendang-oendang Simboer Tjahaja*, edisi cetak ulang oleh Sekretariat Pembina Adat Daerah Tingkat I Sumatera Selatan tanggal 17 Agustus 1991, h. 1

¹¹⁰Baik naskah Balai Pustaka maupun yang diterbitkan oleh perkumpulan Adat Sumatera Selatan sama dengan naskah Meroe. Oleh karena itu, isinya tidak mengalami perubahan, karena hanya cetakan ulang saja.

¹¹¹Penulis mendapatkan naskah ini dari Bpk. Mal An Abdullah yang mendapatkannya dari (alm) Salman Aly.

¹¹²Peta wilayah pemberlakuan Undang-undang ini lihat lampiran

اوندغ - اوندغ سيمبر جهاي ايايت اوندغ - اوندغ يغ دتورت ددالم هلون
نكري فلمبغ

(*Undang-undang Simbur Cahaya yaitu undang-undang yang diturut didalam huluan negeri Palembang*).

Pada setiap bagian menggunakan istilah bab, setiap bab terdapat beberapa pasal. Bab I, Adat Bujang, Gadis dan Kawin, terdapat 32 pasal. Bab II, Aturan Marga, terdiri dari 30 pasal. Bab III, Aturan Dusun dan Berladang, terdapat 34 pasal. Bab IV, Aturan Kaum, terdapat 19 pasal. Bab V, Adat Perhukuman, terdapat 64 pasal. Beberapa pasal dijelaskan dengan keterangan menggunakan bahasa Belanda. Naskah 1897 ini cukup penting, karena telah mengalami perubahan, penambahan dan beberapa perbaikan yang dilakukan oleh van den Berg.¹¹³

Ketiga, Naskah Undang-undang Simbur Cahaya yang diterbitkan oleh Boekhandel- en Drukkerij Meroe Palembang pertama kali pada tahun 1933 ditulis dengan huruf Arab Melayu, dalam penelitian ini penulis tidak mendapatkan cetakan pertama. Oleh karena itu, penulis mempelajari cetakan kedua pada tahun 1939, sudah dalam bentuk tulisan latin. Pada judul ditulis dengan dicetak oleh percetakan *Flectrischedrukkerij "Meroe"* Palembang, dengan diberi pengesahan dengan tulisan *Kitab jang sjah melainkan jang pakai tanda tangan dari penerbitnja Boekhandel- en Drukkerij "Meroe"*. Sudah menggunakan daftar isi (*isinja*), dimulai dengan pendahuluan, *bab ka satoe, Adat Boedjang, Gadis dan Kawin* menempati halaman 2-11, dengan 32 pasal. *Bab ka doea, Atoeran Marga*, menempati halaman 11-16, dengan 29 pasal. *Bab ka tiga: Atoeran Doesoen dan Berladang* menempati halaman 17-22, dengan 34 pasal, pasal 6, 18, 31 dimatikan. *Bab*

¹¹³Oendang-oendang Simboer Tjahaja, *Landrecht in zwang in de Palembang Bovenlanden door Mr. LWC. Van Den Berg*. (Batavia: Albrecht & Co 1897)

ka ampas: Atoeran Kaoem, menempati halaman 23–24, dengan 19 pasal, pasal 17 dan 19 dimatikan. Bab ke lima: Adat Perhoekoeman, menempati halaman 25–32, dengan 58 pasal, pasal: 1, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 34, 35, dan 43 dimatikan.¹¹⁴

Dalam cetakan kedua ini juga sudah dimuat aturan tambahan *Oendang-oendang Simbur Tjahaja jang terpakai di bagian Ogan Ilir dan sesamanya*. Bab I: *Pelanggaran Adat Boejang, Gadis dan Kawin* menempati halaman 33–34, dengan 10 pasal. bab II: *Pelanggaran Sopan Santoen*, menempati halaman 35–37, dengan 18 pasal. Bab III: *Pelanggaran Keamanan*, menempati 38–39, dengan 9 pasal. Bab IV: *Pelanggaran Atoeran Marga*, menempati halaman 41–41, dengan 6 pasal. Bab V: *Pelanggaran Atoeran Doesoen*, menempati halaman 42–43, dengan 7 pasal. Bab VI: *Pelanggaran Atoeran Berladang dan Pemeliharaan Hewan*, menempati halaman 44–45, dengan 8 pasal.¹¹⁵

Dalam naskah ini ditulis pula *Pendahoeloan Tjitakan Pertama* bertempat di Palembang pada bulan April 1933 yang menyebutkan tentang kewajiban setiap orang untuk mengetahui semua aturan dan adat yang digunakan di daerahnya, dan semua orang harus mematuhi perintahnya. Dalam pendahuluan ini juga disebutkan bahwa dalam pasal-pasalnya sudah dilakukan perubahan dan perbaikan sesuai dengan kondisi zaman pada waktu itu. Dan juga sudah dilakukan tambahan penjelasan beberapa pasal yang dianggap perlu.¹¹⁶

Kemudian dimuat juga *Pendahoeloan Tjitakan Kedoea* yang menjelaskan tentang penggunaan bahasa yang dipakai bahwa huruf Arab Melayu sudah tidak digunakan lagi, karena

¹¹⁴Lihat *Oendang-oendang "Simbur Tjahaja" Jaitu Oendang-oendang jang ditoerut didalam hoeloan Negeri Palembang*, (Palembang: *Electrischedrukkerij "Meroe"*, 1939), cetakan kedoea.

¹¹⁵Lihat *Oendang-oendang "Simbur Tjahaja"* cetakan kedoea.

¹¹⁶*Oendang-oendang "Simbur Tjahaja"* cetakan kedoea, h.1

pada saat cetakan kedua dikeluarkan orang-orang sudah banyak menggunakan huruf latin. Dalam cetakan kedua sudah dimuat juga tambahan undang-undang adat yang digunakan di bagian *Onderafdeeling Ogan Ilir dan Sesamaja*, sehingga lengkaplah isi undang-undang ini untuk seluruh uluan Palembang. Cetakan kedua ini dicetak di Palembang pada bulan Januari 1939.¹¹⁷

Judul dalam ditulis dengan *Oendang-oendang Simboer Tjahaja, pereobahan bahroe, menoeroet ketetapan jang dipoetoesian dalam permoesjawaratan oetoesan-oetoesan Kepala-kepala anak Negeri pada tanggal 2 sampe 6 September 1927 di Palembang*.¹¹⁸

Dalam cetakan kedua ini terdapat beberapa pasal yang dimatikan, dan bab yang paling banyak dimatikan pasalnya adalah pada Bab ka lima: *Adat Perhoekoeman*, dari 58 pasal, 18 pasal dimatikan atau tidak dipergunakan lagi. Pada cetakan ini juga terdapat aturan tambahan untuk daerah Ogan Ilir, dan model penulisan nomor pasal yang berbeda beda dengan sebelumnya. Beberapa pasal juga mendapat penjelasan yang cukup panjang dan detil, menjelaskan substansi isi pasal, berbeda dengan naskah 1876 dan 1897 yang belum memberikan keterangan tambahan.

Terdapat sedikit perbedaan dalam pemberian nama atau judul undang-undang ini, naskah TNI tahun 1876 belum menyebut kata-kata Simbur Cahaya, baru pada naskah 1897 terdapat kata-kata Simbur Cahaya, dan tetap digunakan pada cetakan kedua tahun 1939. Tidak didapatkan keterangan pasti tentang pemberian nama atau judul ini, diduga muncul kata-kata Simbur Cahaya ini pada saat naskah TNI 1876 diperbaiki oleh van den Berg dan dipertegas lagi pada *permoesjawaratan oetoesan-oetoesan Kepala-kepala anak Negeri* pada tanggal 2 sampe 6 September 1927 di Palembang. Alasan ini menurut Aly dan

¹¹⁷Oendang-oendang "Simbur Tjahaja" cetakan kedoea, h.2

¹¹⁸Oendang-oendang "Simbur Tjahaja" cetakan kedoea, h.2

Abdullah bahwa naskah TNI 1876 merupakan naskah yang digunakan oleh van den Berg untuk menyusun Undang-undang ketika Undang-undang Simbur Cahaya akan dijadikan hukum adat (hukum positif).¹¹⁹

Beberapa naskah yang dipejajari, Undang-undang Simbur Cahaya disebut dengan istilah yang sama, yaitu: *pertama*, naskah TNI 1876, *Undang-undang yang diturut di dalam uluan negeri Palembang*; naskah 1897, *Oendang-Oendang Simboer Tjahaja jaitu Oendang-Oendang jang ditoeroet didalam Hoeloean Negeri Palembang*; dan naskah Meroe, *Undang-Undang Simbur Tjahaja Jang Terpakai Dipedalaman Palembang*. Catatan ini mencerminkan pengakuan bahwa Simbur Cahaya berlaku terbatas, hanya di pedalaman dan tidak di pusat kesultanan.¹²⁰

Penyebutan ini juga menunjukkan bahwa nama yang diberikan inilah yang paling dikenal dan paling diakui eksistensinya dalam masyarakat, termasuk oleh ahli hukum Belanda van den Berg.¹²¹ Dialah yang diidentifikasi dari kalangan ahli hukum Belanda orang yang pertama kali mempelajari undang-undang ini secara ilmiah. Sebelum diundangkan sebagai undang-undang, Simbur Cahaya sebenarnya bukanlah nama yang diberikan sejak awal ketika undang-undang ini pertama kali dikeluarkan, sebab terdapat keterangan yang menyebutkan, bahwa nama aturan yang berasal dari Ratu Sinuhun ini dikenal dengan sebutan *Piagem Ratu Sinuhun*. Pada masa pemerintahan Sida ing Kenayan, Ratu Sinuhun memang dikenal sebagai orang yang aktif membuat aturan kesultanan.¹²²

¹¹⁹Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 82

¹²⁰Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h.79

¹²¹Sebagaimana dikutip Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 73

¹²²Adalah Pangeran Sido Ing Kenayan itu beristeri sepupunya nama Ratu Sinuhun, itulah yang tempo buat aturan Negeri dari pada hasil-hasil Raja atas sekalian *uluan* dan yang mulai aturan dari perintah tanam lada dan kasih aturan dari perintah-perintah dan lain-lain, sehingga sampai ke zaman

Menurut Aly, berita di atas memperlihatkan adanya kemungkinan bahwa nama Undang-undang Simbur Cahaya pada masa awalnya adalah seperti yang dituliskan ini, *Piagem Ratu Sinuhun*.¹²³ Tetapi Aly, mengatakan bahwa perubahan nama *Piagem Ratu Sinuhun* menjadi *Undang-undang Sindang Merdika* adalah pada pemerintahan Abdurrahman, setelah dilakukan perubahan dan diperluas pemberlakuannya namanya menjadi *Undang-undang Sindang Marga*.¹²⁴ Nama Simbur Cahaya menurut Aly, baru diberikan pada waktu undang-undang ini diberlakukan sebagai aturan adat, ketika Palembang berada di bawah pemerintahan Hindia Belanda.¹²⁵

Terdapat informasi yang berbeda-beda tentang bentuk awal (asli) aksara naskah Simbur Cahaya. Aly menyebutkan bahwa aksara asli undang-undang ini ialah aksara *paku*. Sementara, di pihak lain, Abdullah juga menyebutkan bahwa aksara pada naskah aslinya ialah *surat ulu*. Jenis aksara *paku*, *surat ulu* dan Arab Melayu yang banyak dijumpai di pedalaman Sumatera Selatan.¹²⁶

Beberapa pendapat sejarawan lokal tersebut di atas mungkin saja benar. Ada naskah yang ditulis dengan aksara Arab Melayu, aksara yang terpakai di pusat kesultanan. Ada pula naskah yang ditulis dengan *surat ulu*, yang (sesuai dengan namanya "*ulu*") merupakan aksara yang lebih mudah untuk

ini semuanya *uluan* dan ada juga di dalam negeri, aturan tersebut *Piagem Ratu Sinuhun*, tiada sekali nama suaminya Pangeran Sido Ing Kenayan, hanya tersebut nama Ratu Sinuhun. Lagi sampai sekarang sangat dipermulia orang ulu dan setengah orang negeri atas kuburnya, adalah tempatnya di dalam kampung Sabakingking". Lihat Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 72

¹²³Salman Aly, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1993), h. 49

¹²⁴Menurut Abdullah, Aly mengartikan *Undang-undang Sinang Merdika* sebagai Undang-undang Daerah. Lihat Abdullah, *Hukum Islam*, h.72

¹²⁵Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*. h.117; Salman Aly, *Hukum Islam*, h. 53;

¹²⁶Salman Aly, *Hukum Islam*, h. 53; lihat juga Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 73

dimengerti oleh penduduk yang berada di *uluang* (pedalaman), golongan warga kesultanan yang menjadi subjek hukum dari pengaturan undang-undang ini.

Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa pada masa kolonial, Simbur Cahaya mengalami perubahan status menjadi undang-undang adat dan menjadi hukum positif. Menurut studi Rahim,¹²⁷ naskah Simbur Cahaya yang ditetapkan pemerintah kolonial tersebut telah mendapat perubahan dan penyesuaian tertentu oleh Asisten Residen Tebing Tinggi, van den Bossche, berdasarkan hasil inventarisasi hukum adat yang dilakukannya di pedalaman. Mengenai perubahan dan penyesuaian ini dilaporkan oleh de Faille¹²⁸ sebagai berikut:

Telah diketahui umum bahwa di bidang adat berlaku sebagai hukum tertulis piagam-piagam yang telah dikeluarkan oleh raja-raja Palembang. Beberapa di antaranya piagam tersebut sampai kepada kita dan isinya telah diubah sedikit banyak, dikutip dalam Simbur Cahaya.

Van den Berg menyebutkan bahwa pada tahun 1852 Kolonel de Brauw memerintahkan agar adat dan kebiasaan di daerah Palembang dikumpulkan untuk ditulis dan dipergunakan sebagai dasar bagi birokrasi untuk melakukan pembinaan hukum. Tugas ini diberikan kepada van den Bossche, yang waktu itu menjadi Asisten Residen Tebing Tinggi.¹²⁹ Ia menemukan banyak koleksi baik dari sumber oral maupun tertulis. Ia menginventarisasi data hukum yang ia temukan. Kemudian hasil penelitiannya ini di edit oleh Berg.¹³⁰

Menurut penjelasan van den Berg sebagaimana dikutip Rahim bahwa pengumpulan adat tersebut dilakukan dari

¹²⁷Husni Rahim, *Sistem otoritas*, h. 114

¹²⁸P. de Roo de Faille, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, h.35-36

¹²⁹Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 115

¹³⁰lihat Dewi Sukarti, *Undang-undang Simbur Cahaya: Potret Politik*, h. 138

beberapa sumber. Salah satunya boleh jadi adalah buku hukum yang dikenal dengan nama *Simbur Cahaya Karta Ampat Bicara Lima*. Menurut Berg tradisi hukum ini dibawa dari lembah Komering oleh pendatang dari Jawa, tetapi teks aslinya telah lama hilang. Di samping itu sumber lainnya yang digunakan ialah *piagem-piagem*.¹³¹

Van den Bossche menyelesaikan tugasnya dalam waktu dua tahun dan menyerahkan hasilnya kepada Residen Palembang (1854) dalam naskah tulisan Arab Melayu. Setelah disetujui, oleh Residen Palembang naskah itu dikirim kembali kepada distrik dan *onderdistrik* untuk menjadi rujukan dalam tugas konsultasi hukum bagi pegawai pemerintah kolonial dan kepala adat, dan sebagai buku pegangan bagi pengadilan setempat (yang diketuai oleh kontrolir) di seluruh daerah Palembang. Kumpulan hukum ini kemudian diberi nama yang sama dengan kumpulan hukum (kumpulan *piagem*) karya Ratu Sinuhun, yaitu Undang-undang Simbur Cahaya.

Kesimpulan van den Berg mengenai sumber-sumber yang digunakan dalam penyusunan Simbur Cahaya di atas tetap merupakan kumpulan hukum dari masa kesultanan dengan beberapa penyesuaian dengan kebutuhan politik kolonial. Tetapi, berangkat dari kesimpulan van den Bossche tetap merupakan sumber penting untuk mempelajari kedudukan hukum Islam (fikih) di masa kesultanan, karena setidaknya ia mencerminkan sistem hukum yang hidup dalam masyarakat di pedalaman Palembang pada masa belum lama setelah sistem hukum kesultanan Palembang berakhir.¹³²

Tiga naskah simbur Cahaya yang dipelajari dalam penelitian ini memuat jumlah kandungan isi yang berbeda-beda. Naskah TNI 1876.1 terdiri atas enam kelompok aturan,

¹³¹Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 115

¹³²Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 117

yang tidak dinamakan "bab", yaitu *Adat Boejang, Gadis dan Kawin; Atoeran Kaoem; Atoeran Pajak; Atoeran Marga; Atoeran Doesoen dan Berladang; dan Adat Perhoekoeman*. Naskah 1897, Bab pertama, *Adat Bujang, Gadis dan Kawin*, Bab kedua, *Aturan Marga*, Bab ketiga, *Aturan Dusun dan Berladang*, Bab keempat, *Aturan Kaum*, Bab kelima, *Adat Perhukuman*. Sementara naskah Meroe 1939 terbagi atas dua bagian. Bagian pertama, terdiri atas lima bab; *bab ka stoe Adat Boedjang, Gadis dan Kawin; bab ka doea Atoeran Marga; bab ka tiga Atoeran Doesoen dan Berladang; bab ka ampat Atoeran Kaoem; dan bab ka lima Adat Perhoekoeman*. Bagian kedua, memuat aturan yang berlaku di Ogan ilir. (*Tambahan Oendang-oendang Simbur Tjahaja jang terpakai di bagian Ogan ilir dan sesamanya*), yang terdiri atas: *bab I Pelanggaran Adat Boejang, Gadis dan Kawin, bab II Pelanggaran Sopan Santoen; bab III Pelanggaran Keamanan; bab IV Pelanggaran Atoeran Marga; bab V Pelanggaran Atoeran Doesoen; dan bab VI Pelanggaran Atoeran Berladang dan Pemeliharaan Hewan*.¹³³

Dengan demikian, terlihat bahwa antara naskah TNI 1876.1, naskah 1897 dan naskah Meroe 1939 terdapat perubahan substansi. Selain adanya perubahan sistematika dan adanya tambahan aturan pada naskah Meroe 1939 (Ogan Ilir), maka pada naskah 1897 dan naskah Meroe tidak lagi tercantum *Atoeran Pajak*. Tambahan dan perubahan dilakukan setelah mendapat perbaikan oleh van den Berg, kemudian diperkuat lagi melalui pertemuan para kepala anak negeri yang diadakan pada tahun 1927 di Palembang.¹³⁴

¹³³Lihat naskah naskah TNI 1876.1. Naskah ini sudah diperbaiki oleh L.W.C. Van den Berg dalam BKI nomor 43 Rechtsbronnen van Zuid Sumatra.

¹³⁴Lihat naskah naskah 1876, 1897 dan 1939

C. UUSC sebagai Kearifan Lokal yang Berlaku di Uluan Palembang

Mengenai keberlakuan Undang-undang Simbur Cahaya, semua naskah mencatatnya secara sama dan ini mencerminkan bahwa pengakuan Simbur Cahaya berlaku terbatas, hanya di pedalaman saja dan tidak di pusat kesultanan.

Akan tetapi, apakah Undang-undang Simbur Cahaya berlaku di semua wilayah pedalaman (*uluhan*)? Dalam arti sebagai hukum positif yang diterapkan secara umum, tampaknya tidak. Menurut Abdullah sebagaimana mengutip dari Hanafiah yang mengumpulkan beberapa berita-berita menyatakan bahwa keberlakuan Undang-undang Simbur Cahaya diserahkan kepada kesediaan (kesukarelaan) pimpinan pemerintahan (bawah kesultanan) setempat untuk menerapkannya pada masyarakatnya.¹³⁵

Seperti diketahui bahwa pendukung utama kesultanan di pedalaman ialah marga-marga. Di Palembang, marga, walaupun semula bersifat geneologis, adalah kesatuan teritorial yang memiliki kuasa yang cenderung otonom. Dalam sejarahnya, marga di sini membawahkan dusun-dusun yang jumlahnya tergantung dari besar kecilnya (*wibawa*) marga yang bersangkutan. Marga yang besar, misalnya, dapat terdiri atas lebih dari dua puluh dusun. Marga dipimpin oleh seorang pasirah, yang dipilih secara langsung oleh penduduk (*mata pilih*) dalam marganya melalui proses pemilihan bebas (*pancang pasirah*). Segera setelah terpilih, pasirah diangkat secara resmi oleh Sultan dan diberi gelar *depati* atau *pangeran*.¹³⁶

Dusun-dusun dalam suatu marga dibedakan antara dusun marga, yaitu dusun tempat kedudukan pasirah dan dusun pengandang. Dusun marga dipimpin oleh seorang *pembarap*, yang juga berkedudukan sebagai wakil atau

¹³⁵Abdullah, *Hukum Islam*, h. 78

¹³⁶Abdullah, *Hukum Islam*, h. 79

pengganti pasirah bila pasirah berhalangan bertugas atau tidak berada ditempat. Dusun pengandang dipimpin oleh seorang *krio*. Baik *pembarap* maupun *krio* juga dipilih secara langsung (oleh penduduk dusunnya) melalui proses *pancang* (*pembarap* atau *krio*).¹³⁷

Di dusun marga terdapat seorang penghulu, pejabat yang memiliki wewenang dan tanggung jawab untuk mengelola urusan keagamaan (Islam). Penghulu haruslah orang yang menguasai syari'at Islam. Penghulu membawahkan para kaum dalam marganya. Mereka bertugas mengurus jenazah, memelihara masjid, langgar dan keramat, mengajar anak-anak baca tulis Alquran, memberi pengajian agama, serta memungut zakat dan mendistribusikannya kepada orang-orang yang berhak menerimanya. Penghulu bersama para kaum yang di bawahkannya juga menyelenggarakan pencatatan perkawinan, perceraian, kelahiran dan kematian.¹³⁸

Di dusun pengandang terdapat pula pejabat agama yang disebut khatib. Tugas khatib sama dengan tugas penghulu dan para perangkatnya. Ia juga harus menguasai syari'at Islam. Setiap tahun ia laporan kepada penghulu, yang kemudian akan menyerahkannya kepada pasirah. Setiap dusun, baik dusun marga maupun pengandang, terbagi pula atas sejumlah kampung. Kampung-kampung ini dikepalai oleh *penggawa*. *Penggawa* kampung tampaknya juga dipilih secara langsung oleh penduduk kampungnya melalui *pancang* (*penggawa*).¹³⁹

D. Struktur Masyarakat, Sistem Pemerintahan dan Sistem Peradilan

Susunan masyarakat tempat diberlakukannya Undang-undang Simbur Cahaya mempunyai karakteristik yang menarik

¹³⁷Abdullah, *Hukum Islam*, h. 80

¹³⁸Abdullah, *Hukum Islam*, h. 80

¹³⁹Abdullah, *Hukum Islam*, h. 80–81

membentuk pola hubungan yang saling menghormati. Sebagaimana diketahui bahwa kesultanan Palembang didirikan dan dipimpin oleh para pendatang dari daerah Jawa, datang sebagai pelarian, karena kalah dalam peperangan pada masa kerajaan Pajang. Ketika datang ke Palembang, mereka mendapatkan dukungan dari penduduk asli daerah, maka wajar sekali apabila dalam perkembangan berikutnya aturan yang dibuat tetap diambilkan dari daerah asli yang disebut oleh para ahli dengan *uluhan* atau pedalaman. Hal ini dilakukan dalam rangka untuk mendapatkan simpati dari masyarakat asli, dan dengan demikian akan memudahkan memperoleh dukungan penuh masyarakat. Alasan ini pula yang menyebabkan pada masa kesultanan diberlakukan dua aturan hukum, hukum Islam yang berlaku disepular pusat kekuasaan, yaitu Palembang, sementara di pedalaman diberlakukan Undang-Undang Simbur Cahaya. Dalam perjalanannya, kesultanan Palembang hampir tidak pernah terjadi pemberontakan yang dilakukan oleh rakyat pedalaman atau *uluhan*.

Struktur Masyarakat

Susunan masyarakat tempat adat Simbur Cahaya diberlakukan pada masa kesultanan Palembang dapat dilihat dalam dua tipikal, *pertama*, masyarakat yang ada di Kota Palembang dan daerah sekitar, yang dahulunya pengaruh dan kekuasaan sultan sangat besar. *Kedua*, daerah pedalaman, dimana seorang *pasirah* atau depati merupakan raja-raja kecil yang berkuasa penuh di dalam *marganya*.¹⁴⁰

¹⁴⁰Lihat Darwis Saramat, *Bunga Rampai Adat Istiadat*, (Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta, 1977), Jilid 3, h. 81

Masyarakat di Ibukota Kesultanan (Palembang) dan Daerah Sekitar

Susunan masyarakat di Palembang dan daerah sekitarnya jika dilihat dari sudut ketatanegaraan, penduduknya dapat di bagi menjadi dua golongan besar, yang masing-masing mempunyai bagian-bagiannya. Paling atas adalah raja atau sultan, kemudian penduduk Palembang dapat dibagi menjadi dua golongan besar, priyai dan golongan rakyat.¹⁴¹

Golongan priyai, berarti keturunan raja-raja atau kaum ningrat, kedudukan ini dapat diperoleh karena kelahiran atau atas perkenan dari raja. Priyai dibagi lagi menjadi tiga golongan, yaitu golongan pangeran, raden dan masagus. Golongan pangeran, berarti yang memerintah, dalam hal ini putra raja atau sultan. Gelar ini harus selalu diberikan oleh raja dan tidak seorangpun mendapatkannya bagi yang tidak mempunyai jabatan. Tetapi kemudian gelar ini diberikan semuanya, seperti pemberian gelar tersebut oleh sultan kepada *pasirah-pasirah* yang telah berjasa. Golongan raden adalah putra yang lahir dari perkawinan antara putra pangeran dan putri pangeran. Golongan masagus adalah putera yang lahir dari perkawinan antara seorang putera pangeran atau patera raden dengan wanita golongan rakyat.

Peraturan tersebut berlaku pada waktu Susuhunan Abdurrahman atau Sultan Cindo Belang menduduki tahta kesultanan Palembang.¹⁴² Tetapi pada waktu sultan Limabang memerintah peraturan ini sedikit berbeda, yaitu putra yang lahir dari perkawinan seorang putera pangeran atau raden dengan seorang wanita golongan rakyat, harus disebut raden.¹⁴³

¹⁴¹Van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, (Jakarta: Bhatara, 1971), h. 25)

¹⁴²Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 115

¹⁴³Van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 25-26

Istri-istri golongan priyai mempunyai gelar tersendiri. Istri sultan yang sebenarnya bergelar ratu, istri dan anak-anak perempuan seorang pangeran dan ratu bergelar raden ayu dan isteri dan anak-anak perempuan seorang masagus bergelar masayu.¹⁴⁴

Golongan rakyat, terbagi atas tiga golongan, masing-masing golongan kyai-mas atau kimas, golongan kyai agus atau kiagus, dan golongan rakyat jelata. Golongan kyai-mas, adalah anak laki-laki dari perkawinan seorang masayu dengan seorang pria dari rakyat jelata. Golongan kyai-agus, adalah anak laki-laki dari mantri dan turunan raden yang terendah dengan rakyat jelata. Mereka diwajibkan ikut serta dalam pekerjaan-pekerjaan yang ringan dan halus, tetapi tidak untuk mendayung atau mengerjakan pekerjaan kasar. Rakyat jelata, dibagi lagi atau orang-orang *miji*, orang-orang *senan* dan orang-orang yang menggadaikan diri dan budak-budak.¹⁴⁵ Orang-orang *miji* yang tinggal di kota (Palembang) sama kedudukannya dengan *mata gawe* di daerah pedalaman. Hanya *mata gawe* wajib membayar pajak, sedang orang-orang *miji* bebas. Orang-orang *miji* sering dipakai oleh raja, pangeran dan raden, antara lain untuk berperang, mengerjakan pekerjaan tangan atau karya-karya seni. Namun mereka adalah orang-orang merdeka, dan jika kurang senang mereka bebas pindah atau bekerja pada pangeran atau raden yang lain.

Seorang *miji* biasanya mempunyai beberapa orang *alingan* untuk membantu pekerjaannya, dan keperluannya dipenuhi. Orang *senan* atau *snauw*, suatu golongan yang lebih rendah dari *miji*, tetapi tidak boleh dipekerjakan oleh siapapun, kecuali hanya oleh raja. Mereka dipergunakan untuk membuat dan memperbaiki perahu-perahu raja, rumah raja, dan mereka

¹⁴⁴Van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 26

¹⁴⁵Van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 27

mendayung untuk raja. Mereka juga mempunyai *alingannya*, sebagai pembantu.¹⁴⁶

Golongan ketiga dan keempat yaitu orang-orang yang menggadaikan diri untuk membayar hutangnya dan budak-budak adalah tenaga-tenaga kerja yang tidak langsung berhubungan dengan raja, tetapi dipergunakan oleh mereka yang meminjamkan uang kepada mereka atau telah membelinya. Mereka merupakan golongan yang paling celaka, dan paling menyedihkan hidupnya.¹⁴⁷

Para ulama atau petugas keagamaan tidak dimasukkan kedalam golongan yang diuraikan di atas, karena mereka dapat berasal dari semua golongan penduduk, mereka dapat digolongkan kedalam pegawai kerajaan, dan disebut *penghulu* atau *pangeran serat* dibantu oleh *khatib*, *mudin* atau *modin* dan lain-lain.

Perlu juga disinggung sedikit tentang *reban* atau *jenang*, yakni orang yang oleh raja dianugrahi beberapa *marga* atau *dusun*. Mereka mungkin keluarga dekat raja, tetapi dapat juga seorang mantri yang karena sesuatu hal yang luar biasa memperoleh kemurahan hati sultan. Ia memungut hasil dari *marga-marga* atau *dusun-dusun* itu. Semua urusan dan peristiwa yang terjadi di dalam *marga-marga* atau *dusun-dusun* harus dilaporkan dulu kepada *reban*.¹⁴⁸ Apabila perlu *reban* itulah yang melaporkannya kepada raja. Sebaliknya segala perintah dan titah raja tidak disampaikan langsung kepada kepala *marga* atau *dusun*, tetapi melalui *reban* atau *jenang*.

¹⁴⁶Van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 29

¹⁴⁷Van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, h. 28

¹⁴⁸Lihat Djohan Hanafiah, *Potensi Budaya di Sumatera Selatan dalam Zulkifli dan Abdul Karim (ed), Islam dalam Sejarah dan Budaya Masyarakat Sumatera Selatan*, (Palembang: Unsri, 2001), h.148

Masyarakat Daerah Pedalaman (*uluan*)

Susunan masyarakat di daerah pedalaman, meliputi *marga-marga* yang merupakan kerajaan-kerajaan kecil dengan *pasirah* atau depati sebagai kepalanya. *Pasirah* atau depati beserta pembantu-pembantunya seperti *proatin* atau *krio*, *punggawa*, *penghulu* dan *khatib*, merupakan golongan tersendiri dengan tempat serta kedudukan yang sudah diatur pula oleh adat.

Penduduk atau rakyat biasa di daerah pedalaman dapat dibagi atas golongan *mata gawe* dan golongan *alingan*.¹⁴⁹ Golongan *mata gawe* adalah rakyat yang merupakan kapala-kepala rumah tangga dan kepala rumpun keluarga dan bertanggung jawab atas segala penghasilan dan *gawe* (pekerjaan *dusun* atau *marganya*). Merekalah yang diwajibkan membayar dan menanggung segala beban atau pekerjaan-pekerjaan seperti rodi, kerap mereka suruhkan kepada *alingannya*. Golongan *mata gawe* ini selalu diikutsertakan dalam hal-hal yang penting. Dikalangan merekalah terdapat orang-orang yang berada, yang memiliki rumah dan pekarangan, kebun, ladang, dan tambak. Merekalah wakil rakyat atau masyarakatnya pada waktu pemilihan kepala *marga* atau *dusun*, dan sering diminta dan didengar pendapatnya dalam soal-soal yang penting.

Dahulu rakyat di desa-desa menganggap raja sebagai pemilik tanah dan menikmati hasilnya atas perkenan raja. Hak pemakaian tanah yang dilakukan oleh *marga-marga* itu, ditetapkan atas dasar suatu jumlah kesatuan tertentu (*mata*) orang-orang yang wajib dinas, yang disebut dengan *mata gawe raja*, dan orang-orang yang wajib membayar pajak tanah yang disebut *mata pajak*.

Di dalam *marga* semua penduduk yang dapat berkerja dan sudah kawin serta mempunyai rumah sendiri, harus

¹⁴⁹Sagimun, *Aspek Atropologi Monografi Sumatera Selatan*, h. 311

mematuhi kewajiban-kewajibannya terhadap raja. Kewajiban itu pada pokoknya ialah kewajiban dinas atau wajib pajak. Oleh karena itu, maka *mata gawe*, berhak ikut bicara mengenai pemakaian tanah, hutan dan air (sungai, danau, laut) di dalam batas wilayah *marganya*.¹⁵⁰

Selain *alingannya*, biasa pula *mata gawe* menyuruh anggota keluarganya atau orang asing yang tidak mempunyai usaha sendiri dan bertempat tinggal di bawah perlindungan *mata gawe* itu untuk membantu melakukan kewajiban yang menjadi tanggung jawab *mata gawe* tersebut.¹⁵¹

Orang asing atau pendatang yang tinggal dalam suatu *marga* dianggap orang luar, sehingga tidak mempunyai hak bicara mengenai pemakaian tanah, hutan dan air dalam lingkungan *marga* itu. Jumlah *mata gawe* dapat dikatakan tidak melebihi 10% dari jumlah penduduk. Jumlah mereka biasanya tetap. Apabila seorang *mata gawe* meninggal akan diganti, dan biasanya oleh anak laki-lakinya yang tertua.¹⁵²

Jika tidak mempunyai keturunan laki-laki, maka kepala *marga* atau *dusun* memilih salah satu dalam *marga* atau *dusunnya* untuk mengganti kawannya. Biasanya diambil dari orang *alingan mata gawe* yang meninggal itu. Golongan *alingan*, ialah penduduk atau rakyat yang bukan *mata gawe* yang diikutinya. Jadi mereka dilindungi atau dialingi oleh *mata gawe*. Orang *alingan* ini melakukan bermacam-macam pekerjaan seperti rodi atau membantu di kebun dan ladang-ladang kepunyaan *mata gawe*. Sebagai imbalan, *alingan* ini dilindungi dan dipenuhi keperluannya.¹⁵³

¹⁵⁰P. De Roo de Faile, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, (Jakarta: Bharata, 1971), h. 41-42

¹⁵¹Ali Amin, "Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya", dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 97

¹⁵²Sagimun, *Aspek Atropologi Monografi Sumatera Selatan*, h. 318

¹⁵³Ali Amin, *Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam*, h. 98

Sistem Pemerintahan

Dalam perjalanan perkembangan hukum keluarga Islam masa awal kesultanan, bahwa lembaga-lembaga keagamaan seperti *tahkîm* telah diberikan wewenang oleh sultan telah menjadi pelaksana jalannya hukum Islam. Kondisi ini bisa dilihat, mulai pada masa-masa awal kesultanan Palembang yang telah melengkapi struktur pemerintahan dengan membagi wilayah kekuasaannya. Untuk pemerintah pusat, yaitu di Palembang menerapkan struktur yang boleh dikatakan diadaptasi dari struktur kerajaan-kerajaan Jawa, yang disebut *pancalang lima*.¹⁵⁴

Pemerintahan berada langsung di tangan sultan yang dalam pelaksanaan tugas sehari-hari bisa dibantu oleh putra mahkota, di bawahnya terdapat empat *mancanegara* (pembesar kesultanan): 1) *pangeran natadiraja* (patih), yang menangani urusan umum pemerintahan dan kehakiman, baik di kota maupun hubungan dengan pedalaman, yang dalam pelaksanaan tugas kehakimannya dibantu oleh kyai *tumanggung karta*; 2) *pangeran natagama*, yang mengepalai para alim ulama (*penghulu*), mengawasi dan mengatur pelaksanaan kegiatan keagamaan, dan melaksanakan peradilan menurut hukum agama (Islam) untuk perkara-perkara dalam bidang keluarga, perkawinan, kewarisan, dan kelalaian atau pelanggaran agama, 3) *pangeran citra* (Adipati), yang mengepalai *pengalasan*, yaitu hulubalang pengawal keraton yang sekaligus melaksanakan tugas kepolisian dan eksekusi hukuman mati; dan 4) *syahbandar*, yang bertanggung jawab atas urusan perdagangan dan pelabuhan, termasuk penyelesaian perselisihan-perselisihan di antara para pedagang dan awak perahu.¹⁵⁵

¹⁵⁴*Pancalang lima* mengikuti pola Majapahit yang diberi corak Islam. Penguasa terdiri atas sultan, adipati, pepatih, guru (*penghulu*), dan hakim (jaksa Negara)

¹⁵⁵Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 81 – 83

Selain mereka itu terdapat pula jajaran para pegawai yang berada di bawah keempat *mancanegara* tersebut, yaitu pegawai-pegawai tinggi (yang dijabat para bangsawan yang bergelar *pangeran*, *raden* dan *kiagus*), pegawai-pegawai rendah (yang diberi gelar *tumanggung*, *rangga*, *demang*, dan *ngabehi*), pejabat-pejabat kehakiman, pejabat-pejabat keagamaan (*khatib*, *penghulu*, dan *modin*), pejabat dan pegawai di pelabuhan).¹⁵⁶

Di luar ibukota, pemerintahan tersusun atas persekutuan-persekutuan wilayah yang berbentuk *marga*, *dusun*, *kampung*, dan *talang*. *Marga* dipimpin oleh *pasirah* (depati), yang kadang-kadang dianugrahi gelar pangeran atau ratu. *Marga* terdiri atas sejumlah *dusun* yang dikepalai oleh *krio* (*proatin/pengandang*). Kepala *dusun* tempat tinggal *pasirah* disebut *pembarap* yang juga berkedudukan sebagai wakil *pasirah*. Di bawah *dusun* terdapat *kampung* yang dikepalai oleh *punggawa*. Persekutuan wilayah masyarakat terkecil ialah *talang*, yang terdiri atas sekelompok penduduk yang berdiam di kebun selama masa tertentu dan kemudian kembali ke *dusun*. Kepala *talang* biasanya adalah orang yang dituakan, bukan bersifat administratif. Semua kepala pemerintahan di pedalaman, sejak dari *pasirah* sampai *punggawa*, dipilih langsung dari dan oleh rakyat setempat.¹⁵⁷

Dalam hubungannya dengan kesultanan, pemerintahan di *uluan* dibagi dalam tiga katagori wilayah administratif: *sikap*, *kepungutan*, dan *sindang*. Daerah *sikap* merupakan kelompok *dusun* yang tidak berada dalam wilayah *marga* tertentu tapi diperintah langsung oleh pegawai kesultanan. Penduduknya dibebaskan dari kewajiban membayar pajak, tetapi mempunyai kewajiban bekerja untuk sultan, seperti *mengayuh perahu* (pengayuh) atau menjadi penunjuk jalan (*perpat*). Daerah *sikap*

¹⁵⁶Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h, 81-83

¹⁵⁷Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 52

ini biasanya mendapat tugas khusus. *Sikap dusun* Sungsang (orang-orang laut) diwajibkan berpatroli memelihara jalur pelayaran antara Palembang dengan laut lepas; *sikap dusun* Belida wajib menyediakan pemikul air untuk keraton; *sikap dusun* Betung wajib memelihara sarang burung air di muara sungai Abab; *sikap dusun* Muara Lakitan dan *dusun* Madang wajib menyediakan dan memelihara perahu-perahu *pencalang*. Di samping itu masih ada daerah-daerah *sikap* yang bertugas mengawasi dan menguasai muara-muara sungai untuk mewaspadaai masuknya musuh dari luar.¹⁵⁸

Daerah *kepungutan* ialah wilayah pedalaman yang dipimpin oleh *raban* (jika yang bersangkutan bangsawan) atau *jenang* (jika berasal dari rakyat biasa) sebagai jabatan perantara antara *pasirah* (kepala *marga*) dan *krio* (kepala *dusun*) setempat dengan pusat kesultanan. *Reban* dan *jenang* membawahkan beberapa *marga* dan *dusun*. Semua persoalan dalam wilayahnya menjadi tanggung jawab mereka. Dalam pelaksanaan tugasnya mereka bertanggung jawab kepada *patih*. Semua perintah sultan disampaikan melalui mereka. Sementara sebagai penghasilannya mereka mendapatkan bagian tertentu dari pajak atau cukai hasil bumi yang dikumpulkan oleh *pasirah* atau *krio* untuk disampaikan kepada sultan.¹⁵⁹

Daerah *sindang* adalah daerah perbatasan dengan *kepungutan*. *Sindang* mengakui sultan tetapi mereka mendapatkan kebebasan untuk mengatur daerahnya sendiri, sehingga *pasirahnya* pernah dilukiskan sebagai raja kecil yang bebas. Mereka tidak dibebani pajak atau upeti, namun berkewajiban melindungi wilayah perbatasan dari serbuan

¹⁵⁸Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 53

¹⁵⁹Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 53

pihak luar. Baru kemudian beberapa daerah *sindang* dibebani keharusan *tiban-tukon*¹⁶⁰ sebagai tanda raja.

Tertib pemerintahan seperti ini terjadi pada masa pemerintahan Abdurrahman, dikenang sebagai masa pengembangan agama dan budaya. Penyiaran Islam ke pedalaman dilakukan secara meluas, oleh da'i-da'i dalam maupun luar Palembang, pada masa-masa sultan berikutnya, seiring dengan kemajuan perdagangan Palembang (khususnya pada masa Mahmud Badaruddin), dukungan kesultanan untuk kemajuan Islam terus dilanjutkan, dan telah meliputi pula hubungan langsung dengan pusat dunia Islam di tanah Arab. Sejak sekitar pertengahan abad ke-18 Palembang dikenal sebagai salah satu pusat pengkajian Islam di Nusantara, sehingga oleh Steenbrink, sebagaimana dikutip Abdullah, dinilai bahwa Palembang telah mengambil alih peranan Aceh sebagai pusat sastra melayu. Orang-orang Palembang bukan saja telah belajar, tapi juga mengajar di Mekkah dan Madinah. Ulama-ulama Palembang telah pula melahirkan karya-karya keagamaan, baik yang ditulis sendiri maupun ditanah suci. Perpustakaan keraton telah berhasil menghimpun sejumlah besar karya tulis yang berasal dari dalam maupun luar Palembang (Timur Tengah, Jawa, Aceh, Melayu dan Banjarmasin).¹⁶¹

Makin banyak pula ulama dan pedagang Arab, terutama dari Hadramaut, yang mengunjungi dan berdiam di Palembang. Kedudukan dan peranan ulama juga tampak

¹⁶⁰*Tiban* adalah penyerahan wajib dari hasil-hasil untuk pasar, antara lain beras dan lada dengan harga pasti yang ditetapkan oleh raja secara rendah. Pemungutannya dilakukan oleh utusan-utusan dari raja; pembayaran dilakukan dengan natura, tapi kebanyakan dengan katun dan barang-barang besi yang juga ditaksir oleh raja. *Tukon* adalah pengambilan wajib dari barang-barang dagangan oleh warga. Lihat Ali Amin, *Sejarah Kesultanan Palembang*, h.97

¹⁶¹Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 54

semakin penting. Setidaknya pada tahun 1760-an, menurut penelitian Andaya,¹⁶² sekelompok ulama Arab telah memperoleh kedudukan terhormat sebagai penasihat kesultanan. Di tanah Arab sendiri sebagai pusat dunia Islam, sultan Palembang dicatat pernah membiayai pembangunan sebuah *zawiyah* dari tarekat Samaniyah—yang salah satu tokoh pemikirnya yang penting ialah ulama Palembang yang terkenal Abdus Samad al-Falimbani—yang didirikan di Jeddah pada tahun 1777. Dengan berbagai kemajuan tersebut, tidak mengherankan bila Thomas Stamford Raffles, seperti dikutip Andaya, menyebut masyarakat Palembang sebagai *the most civilised part of Sumatera*.¹⁶³

Sistem Peradilan

Sebagai agama yang bersifat universal, sejatinya Islam mengatur seluruh aspek kehidupan sosial umat manusia dengan seperangkat norma, termasuk norma hukum. Di dalam Alquran terdapat banyak sekali ayat-ayat yang memuat tentang ketentuan-ketentuan umum dan ketentuan khusus tentang norma hukum itu. Dalam praktiknya, Nabi SAW telah membentuk struktur hukum dalam mengatur kehidupan

¹⁶²Barbara Watson Andaya, *To Live as Brothers: Southeast Sumatra in The Seventeenth and Eighteenth Century*, (Honolulu: Uninaskahty of Hawaii Press,1993), h.220

¹⁶³Setelah Abdurrahman, tercatat sepuluh orang sultan lagi yang pernah berkuasa di Palembang. Mereka itu berturut-turut ialah: Sultan Muhammad Mansur Jayo ing Lago (1706-1714), Sultan Agung Komaruddin Sri Teruno (1714-1724), Sultan Mahmud Badarauddin Jayo Wikromo (1724-1758), Sultan Ahmad Najamuddin Adi Kesumo (1758-1776), Sultan Muhamamad Bahauddin (1776-1803), Sultan Mahmud Badaruddin II (1803-1812, 1813,1817,1819), Sultan Husin Diauddin (Ahmad Najamuddin II, 1812-1813, 1813-1817) Sultan Ahmad Najamuddin III Pangeran Ratu (1819-1821), Sultan Ahmad Najamuddin IV Perabu Anum (1821-1823). Lihat Barbara Watson Andaya, *To Live as Brothers*, h.223; Mal An Abdullah, *Hukum Islam*, h. 55–56

masyarakat supaya menjadi lebih tertib, teratur, dan berbudaya.¹⁶⁴

Dengan demikian, penerimaan Islam sebagai agama, termasuk makna di dalamnya adalah penerimaan terhadap hukum Islam. Berdasarkan alasan tersebut, maka dapat dinyatakan bahwa eksistensi hukum keluarga Islam di Nusantara datangnya bersamaan dengan keberadaan Islam di Nusantara. Oleh karena itu, ketika masyarakat Nusantara menyatakan Islam, secara otomatis berarti mengakui otoritas hukum Islam atas dirinya. Di samping itu, sistem hukum yang berlaku dalam kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, seperti kerajaan Samudra Pasai, kerajaan Banjar, kerajaan Mataram, kesultanan Palembang dan lainnya juga menunjukkan bahwa hukum Islam menempati posisi penting dalam penyelesaian perkara-perkara hukum.¹⁶⁵

Pergumulan antara hukum Islam dan hukum adat pada masa kesultanan Nusantara dalam formulasi yang sederhana dapat dinyatakan bahwa pada hakikatnya hukum Islam di Nusantara adalah norma-norma hukum yang bersumber dari ajaran Islam yang tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat Nusantara. Bentuk hukum keluarga Islam di Nusantara lahir dari hasil adaptasi hukum keluarga Islam dengan muatan-muatan lokal Nusantara. Oleh karenanya, untuk melihat hukum keluarga Islam di Nusantara, maka harus

¹⁶⁴Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*, (Malang: Bayumedia Publishing, 2005), h.7; Lihat pula Malik Ibrahim: *Hukum Islam dalam Sistem Peradilan*, *Jurnal Asy-Syir'ah* Vol. 43, Edisi Khusus, 2009, h.173

¹⁶⁵Abdul Halim Barkatullah, dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman yang Terus Berkembang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h.69; Lihat juga Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: Ma'arif, 1979), h. 204; Zaini Ahmad Noeh, *Sebuah Perspektif Lembaga Islam di Indonesia*, (Bandung: Ma'arif, 1980), h.3

dilihat pada saat proses persentuhan antara kedua sistem hukum ini berlangsung.

Pada masa kesultanan di Nusantara, pergumulan antara hukum keluarga Islam dan adat terlihat dalam eksistensi dan bentuk peradilan Islam. Pada masa kesultanan, lembaga seperti ini dikenal dengan *tahkîm*, yakni jika terjadi perselisihan pendapat, maka masyarakat akan menunjuk dan menentukan seorang hakim untuk menyelesaikannya. Dalam perkembangannya, setelah terbentuk komunitas Islam dalam suatu kelompok masyarakat, bentuk peradilan Islam secara perlahan dilakukan perbaikan menjadi *ahl al-halli wa al-aqdi*, yakni pengangkatan atas seseorang untuk menjadi hakim yang dilaksanakan oleh majelis orang-orang terkemuka dalam masyarakat. Dapat pula dilaksanakan dengan cara *tauliyah*, yakni pemberian kuasa dari sultan kepada orang tertentu untuk melaksanakan tugas sebagai hakim. Hal yang terakhir ini dilaksanakan, ketika telah terdapat dalam masyarakat sistem pemerintahan Islam dalam bentuk kesultanan.¹⁶⁶

Sebagai ciri awal dari perkembangan Islam di Nusantara, seperti yang dikatakan Benda,¹⁶⁷ merupakan gejala terbentuknya kota pesisir yang berpenduduk pemeluk Islam, terdiri atas kelompok pedagang. Dalam perkembangan selanjutnya, pemeluk Islam bukan hanya terdiri atas pedagang kota, tetapi segera meluas dipeluk oleh penduduk lain di sekitar kota, baik dari lapisan bangsawan maupun lapisan masyarakat rendah. Pada era perkembangan masyarakat Islam kota pesisir, seiring perkembangannya dengan doktrin fikih Islam yang diperlakukan dan diterapkan kepada masyarakat Islam,

¹⁶⁶Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada:2006), h. 1

¹⁶⁷Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, terj Daniel Dhakidae, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1978), h.28

terutama hukum yang mengatur perkawinan, hibah, wakaf, dan warisan serta sadaqah.¹⁶⁸

Tahkîm lahir dan tumbuh bukan atas dekrit penguasa, akan tetapi lembaga ini merupakan wadah yang bersifat informal, putusan yang dijatuhkannya pun diikuti oleh masyarakat sebagai suatu yang formal. Buktinya, setiap kali timbul sengketa dalam masyarakat selalu diselesaikan oleh kyai melalui proses *tahkîm*. Rujukan yang digunakan masih bersifat abstrak dan umumnya bermazhab Syafi'i. Kondisi seperti ini berlanjut sampai dengan lahirnya pusat-pusat kekuasaan kesultanan.

Meskipun pada masa kesultanan hukum Islam telah diangkat menjadi hukum materiil dan formil dalam bidang perkawinan, hibah, wakaf, dan warisan pada umumnya tetap berpedoman kepada ajaran fikih. Kitab fikih yang tersebar luas ketika itu adalah *Shirâth al-Mustaqîm* yang ditulis ulama besar Nuruddin al-Raniri pada abad ke-17 (Mulai dari tahun 1634 selesai 1644). Tentang kitab ini Hamka menjelaskan, bahwa syarahnya diperluas dan dijadikan standar penyelesaian sengketa antara masyarakat Islam di kesultanan Palembang, Banten, dan di kesultanan Banjar, kitab *Shirâth al-Mustaqîm* juga di *syarah* oleh Arsyad al-Banjari dengan melahirkan kitab *Sabîl al-Muhtadîn*.¹⁶⁹ Hal yang sama juga dijumpai di kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, seperti di kerajaan Demak, Jepara, Ngampel, dan kemudian di Mataram dijumpai juga bukti-bukti tulisan para pujangga yang hidup pada masa itu, antara lain

¹⁶⁸Sayed Muhammad Nuqaib Al-Atas, *Islam dan Skulerisme*, (Bandung: Pustaka, 1981), h. 274

¹⁶⁹Hamka, *Mazhab Syafi'i di Indonesia dalam antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, (Jakarta: t.p., 1974), h.333

adalah kitab *al-Muharrar*, *Mir'at ath-Thullâb*, *Kertagama*, dan *Sainat al-Hukm*.¹⁷⁰

Penyelesaian perkara hukum pada awal masa kesultanan melalui lembaga *ahl al-halli wa al-aqdi* dan *tauliyah*, berlaku juga di kesultanan Palembang. Urusan agama, kewenangannya diserahkan oleh sultan kepada *pangeran natagama* untuk wilayah daerah ibukota kesultanan. Sementara untuk daerah pedalaman, Sultan memperkenalkan kepada kepala *marga* untuk mengangkat para *penghulu*, *khatib* dan *mudin*.

Sumber yang dijadikan rujukan, terutama untuk daerah *uluan* Palembang adalah *Piagem Ratu Sinuhun* (sebelum menjadi Undang-undang Simbur Cahaya), digunakan sebagai sumber utama dalam menyelesaikan berbagai perkara yang terjadi di masyarakat. Kondisi ini terlihat dengan dimuatnya adat perhukuman secara terus-menerus dalam setiap naskah Simbur Cahaya.¹⁷¹

Pada masa kolonial sampai masa awal kemerdekaan, Undang-undang Simbur Cahaya menjadi pedoman dalam pemutusan perkara-perkara di pengadilan, hal ini sejalan dengan ketentuan teks pada Bab Aturan Perhukuman pasal 6.¹⁷² Pada zaman kolonial terdapat tiga jenis peradilan, yaitu *Rapat* (Pengadilan adat) di *uluan* Palembang, *Landraad* (pengadilan Negeri) dan *Raad Agama* (Pengadilan Agama) di Iliran Palembang.¹⁷³

Menurut teks Undang-undang Simbur Cahaya, rapat-rapat itu terdiri dari *Rapat Dusun* sebagai pengadilan tingkat

¹⁷⁰Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, h.2; Lihat juga Hamka, *Mazhab Syafi'i di Indonesia*, h. 43-46

¹⁷¹Setiap naskah Undang-undang Simbur Cahaya memuat tentang adat perhukuman pada bagian akhir, pada naskah 1876, 1897, dan 1933

¹⁷²Pasal 6: "*Segala perkara yang menjadi salah pada aturan raja atau pada adapt, hendaklah pasirah proatin periksa dan hukum sebagaimana tersebut dalam ini undang-undang*"

¹⁷³Rahim, *Sistem Otoritas*, h. 122

pertama, kemudian *Rapat Marga* sebagai pengadilan tinggi, dan *Kepala Divisi* sebagai pengadilan tingkat kasasi. Pada *Rapat Dusun*, Kepala Dusun yang akan menjadi ketua, tetapi *Rapat Dusun* ini tidak banyak disebut dalam Undang-undang Simbur Cahaya. Hanya pada Adat Perhukuman pasal 7 (disebut dalam naskah 1876 akan tetapi dihapus pada naskah 1939) saja disebut. Barangkali ini disebabkan oleh aturan dari keadaan dan kuasa hukum dari segala rapat dalam residensi Palembang pada tahun 1913 yang hanya menyebut *Rapat Marga*, *Rapat Kecil*, dan *Rapat Besar*. Untuk selanjutnya menurut ketentuan ini *Rapat Marga* menjadi pengadilan tingkat pertama, *Rapat Kecil* menjadi pengadilan tingkat banding.¹⁷⁴

Pada *Rapat Marga*, *pasirah* (kepala marga) bertindak sebagai ketua rapat, kecuali jika *pasirah* berhalangan, rapat dapat dipimpin *pembarap*. *Proatin* dan *penggawa* bertindak sebagai anggota. Rapat ini dilengkapi dengan juru tulis marga dan jika diperlukan para sesepuh marga, seperti *penghulu* dan *khatib*, menjadi penasehat.¹⁷⁵ *Rapat Marga* ini memutus perkara-perkara perdata dan pidana yang ringan yang tidak dihukum oleh *Wetboek van Strafrecht* serta pelanggaran-pelanggaran adat yang ringan, yang dikenakan kurungan tiga hari atau denda maksimum 10 ringgit.¹⁷⁶

Selanjutnya ada *Rapat Kecil*, yaitu rapat ditingkat *onderafdeeling*. *Rapat Kecil* ini dipimpin oleh *kontrolir* atau pegawai Belanda yang ditunjuk oleh Residen, dan beranggotakan *pasirah*, *pembarap* dan *proatin*. Rapat ini dapat memeriksa perkara-perkara adat menengah dan semua delik adat, seperti hukuman badan, penjara, kurungan, dan denda, dengan hukuman maksimum tiga bulan penjara dan denda

¹⁷⁴Dewi Sukarti, *Undang-undang Simbur Cahaya: Potret Politik*, h. 151

¹⁷⁵Dewi Sukarti, *Undang-undang Simbur Cahaya: Potret Politik*, h.151

¹⁷⁶Dewi Sukarti, *Undang-undang Simbur Cahaya: Potret Politik*, h.151

maksimum F 500, *Rapat Kecil* ini juga dapat memutus perkara pidana.¹⁷⁷

Terakhir adalah *Rapat Besar*, yaitu rapat yang juga terletak di ibukota *orderafdeeling* dan tampaknya berhak memutus perkara berat, seperti pembayaran jujur (adat perhukuman pasal 2),¹⁷⁸ pembunuhan, membakar rumah atau desa orang lain, menggunakan senjata terhadap pemerintah (pasal 10),¹⁷⁹ menikam (pasal 27)¹⁸⁰, membunuh (pasal 38)¹⁸¹ dan lain-lain. Struktur *Rapat Besar* sama dengan *Rapat Kecil*, tetapi untuk *Rapat Besar*, Residen/Asisten Residen yang akan memimpin rapat apabila Residen/Asisten Residen hadir, sedangkan *kontrollir* akan menjadi juru tulisnya.

Rapat-rapat ini tentu saja tidak punya kewenangan di ibukota keresidenan Palembang. Pengadilan yang ada di ibukota adalah *Landraad* yang berada di bawah payung *Raad van Justitie* dan beberapa periode belakangan, *Raad Agama*. Pada semua tingkat peradilan, Undang-undang Simbur Cahaya menjadi pedoman atau kitab hukum yang dijadikan sebagai pedoman.

¹⁷⁷Dewi Sukarti, *Undang-undang Simbur Cahaya: Potret Politik*, h.151

¹⁷⁸Pasal 3 naskah 1876: "Dari segala perkara yang salah pada aturan raja atau pada adat, seperti perkara: mencuri, berkelahi dan bujang gadis, tiada boleh pasirah, proatin ambil tanda serah, artinya tiada boleh ambil tanda serah dari segala perkara yang dihukum dengan tanda atau yang dihukum badan"

¹⁷⁹Pasal 10 naskah 1876: "Dari perkaara pembunuhan, membakar rumah atau dusun, tumpu atau melanggar, lawan dengan senjata pada yang kuasa merentah didalam negeri tiada boleh pasirah proatin putusken kena hukuman raja"

¹⁸⁰Pasal 27 naskah 1876: "Jika orang babak rumah akan mencuri lantas tikam orang dalam itu rumah ia kena hukuman raja"

¹⁸¹Pasal 38 naskah 1876: "Jika orang membunuh tidak dengan sengaja hendaklah bayar bangun bagaimana tersebut di atas ini, pasal 36 serta bayar belanja mati 4 ringgit dan sedekah pada ahlinya dari yang terbunuh"

BAB IV

KONSEP FIKIH LINGKUNGAN DALAM UNDANG-UNDANG SIMBUR CAHAYA UNTUK KEBUN RAYA SRIWIJAYA

A. Orientasi Fikih Lingkungan

a. Wacana Fikih Lingkungan

Islam menyediakan bagi pemeluknya lahan ibadah yang sangat luas, tidak terkecuali bidang lingkungan. Karenanya, Islam memandang perlu untuk memanfaatkan berbagai aspek yang berkaitan dengan lingkungan.¹⁸² Fikih ekologi¹⁸³ yang akhir-akhir ini menjadi garapan baru dalam rangka menjawab masalah kelestarian dan hukum lingkungan serta lahirnya

¹⁸²Dalam Hadis shahih Bukhari dan Muslim, disebutkan “Seorang muslim yang menanam pohon, jika ada yang memakan (memanfaatkan) bagian dari pohon itu (buah, daun, ranting, akar, batangnya, bahkan dimanfaatkan untuk berteduh) maka menjadi sedekah, jika dicuri juga menjadi sedekah; jika dimakan burung juga menjadi sedekah, jika dirusak oleh seseorang juga menjadi sedekah.

¹⁸³Secara bahasa dari fikih ekologi, fikih lingkungan atau dalam nuansa arab disebut dengan *fikihul bi`ah*, Dalam bahasa Arab fikih lingkungan hidup atau ekologis dipopulerkan dengan istilah fikihul bi`ah, yang terdiri dari dua kata (kalimat majemuk; *mudhaf* dan *mudhaf ilaih*), yaitu kata fikih dan *al-bi`ah*. Secara bahasa “fikih” berasal dari kata *faqihah-yafqahu-fikihan* yang berarti *al-`ilmu bis-syai`i* (pengetahuan terhadap sesuatu) *al-fahmu* (pemahaman); Sedangkan secara istilah, fikih adalah ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum syara’ yang bersifat praktis yang diambil dari dalil-dalil tafshili (terperinci) Adapun kata *al-bi`ah* dapat diartikan dengan lingkungan hidup, yaitu: Kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi alam itu sendiri, kelangsungan perikehidupan, dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain. Lihat Muhammad bin Ya’qub al-Fayrus Abadi, *Al-Qamus Al-Muhith*, (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2005) cet. VIII, hlm. 1250; Undang-Undang Republik Indonesia No. 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.

konsep hukum lingkungan. Fikih ini hadir merupakan usaha para ahli untuk menjelaskan substansi-objektif Alquran dan fikih yang selama ini seolah-olah hanya menjelaskan mengenai prinsip-prinsip konservasi dan restorasi lingkungan saja.¹⁸⁴ Dengan demikian, fikih lingkungan dalam Islam berarti fikih yang obyek material kajiannya bidang lingkungan dan perumusannya didasarkan pada sumber nilai ajaran agama Islam. Dengan kata lain, fikih lingkungan Islam merupakan ilmu yang membahas tentang ajaran dasar Islam mengenai lingkungan.

Dalam perjalanannya, fikih ekologis dapat disepadankan dengan teologi lingkungan yang secara konteks umum ingin mengusung dan membangun konsep teologis yang pro terhadap lingkungan hidup dan ini juga merupakan ranah kajian baru secara umum mengangkat rumusan etika. Kajian teologi lingkungan muncul sebagai penyikapan positif masyarakat teologi terhadap persoalan lingkungan.¹⁸⁵ Seperti halnya ulama fikih klasik tidak mengkaji fikih ekologis yaitu fikih yang berbasis lingkungan hidup, maka ulama teologi klasik dan masyarakat teologi pertengahan pun tidak mengembangkan kajian teologi lingkungan. Sebab pada masa itu lingkungan belum menimbulkan masalah dan belum bermasalah. Lingkungan masih bersahabat dan memiliki daya dukung optimum bagi kehidupan manusia dan makhluk lain. Sedangkan pada masa kontemporer modern ini justru

¹⁸⁴Fikih Lingkungan di <http://www.najitama.blogspot.com> diunduh jumat 15 November 2013

¹⁸⁵Persoalan lingkungan termasuk salah satu isu aktual dari lima isu aktual kontemporer modern. Kelima isu aktual tersebut adalah isu globalisasi, demokratisasi, hak asasi manusia (HAM), kesetaraan gender dan lingkungan. Kelima isu tersebut diproyeksikan akan tetap aktual pada abad ke-21 ini.

lingkungan sudah menjadi masalah besar¹⁸⁶ bahkan permasalahannya sudah menjadi keprihatinan serius secara global.¹⁸⁷ Oleh karena itu, teologi lingkungan merupakan fikih ekologis plus teologis yang bersifat kontekstual.¹⁸⁸ Adapun pemahaman secara kosmis ekologis, manusia sebagai *image dei*, adalah percaya bahwa manusia dipanggil oleh Allah untuk ikut serta dalam memelihara keutuhan ciptaan. Tanpa pemeliharaan ini hidup manusia juga terancam, sebab manusia hakikatnya merupakan bagian integral dari ciptaan itu sendiri. Manusia sebagai citra-Nya merupakan cooperator dan cocreator dari Sang Pencipta. Dengan demikian, manusia bertindak secara kreatif dalam upaya transformasi, rekonstruksi dan konservasi alam semesta. Dalam pemahaman kosmis ekologis ini lebih lanjut digambarkan sebagai simbol “Ibu Alam Semesta”. Sebagai ibu alam semesta, Allah mengungkapkan kasih sayang yang kreatif. Allah memelihara alam semesta dengan penuh kasih dan tulus ikhlas, sebab Allah telah melahirkan alam

¹⁸⁶Problem lingkungan yang sudah setua umur dunia memang sangat kompleks, akan tetapi jika diteliti secara seksama sebenarnya bersumber pada 5 aspek yaitu: aspek dinamika kependudukan, eksploitasi sumber daya alam dan lingkungan, pertumbuhan ekonomi, perkembangan sains dan teknologi dan benturan terhadap lingkungan. Kelima persoalan tersebut saling kait mengkait satu dengan lainnya sehingga menjadi problem serius. Lihat : M.T. Zen ed., Menuju Kelestarian Lingkungan, (Jakarta: Gramedia, 1980), cet II, hal.2

¹⁸⁷Keprihatinan global terhadap persoalan lingkungan tersebut menjadi latar belakang diselenggarakannya konferensi lingkungan internasional pertama di Stockholm. Konferensi tersebut diikuti oleh 58 pemimpin negara yang laporan tidak resminya ditulis oleh Barbara Ward dan Rene Dubos dengan judul *Only One Earth* (Hanya Satu Bumi). Buku tersebut ditulis dalam 9 (sembilan) bahasa secara serentak, yaitu: Bahasa Arab, Denmark, Belanda, Inggris, Perancis, Italia, Jepang, Spanyol dan Swedia. Sedangkan edisi berbahasa Indonesia adalah edisi terjemah oleh S. Supomo, diterbitkan pertama oleh penerbit PT. Gramedia, Jakarta tahun 1974.

¹⁸⁸Menurut Maulana Azad, teologi bersifat kontekstual. Jika teologi tidak kontekstual maka ia tidak akan berguna bagi masyarakat pada saat dan tempat terkait Lihat: Maulana Azad, *Tarjemah al-Qur'an*, (Sahitya Akademi, New Delhi, 1988).

semesta. Rumusan demikian dirancang bangun oleh penggagas ecofeminisme.¹⁸⁹ Dibalik simbolisasi Allah sebagai ibu alam semesta ini Fransisco Aseisi merumuskan sistem keyakinan bahwa matahari dan bumi serta makhluk lain dalam alam semesta merupakan saudara dan saudari manusia sekaligus sebagai lambang kehadiran-Nya.¹⁹⁰ Inilah benih-benih embriotik kelahiran ecosophy yang perlu perawatan dan pengembangan lebih lanjut. Menurut Atho' Mudzhar, paling tidak ada empat alasan utama terkait signifikansi munculnya pengembangan fikih ekologi, yakni: Pertama, kondisi obyektif 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 lil 'alamin. Salah satu partisipasi ini diwujudkan dengan rumusan fikih lingkungan. Konsep ini telah dirumuskan oleh para ulama dan intelektual muslim dan perlu dikembangkan lagi ke konsep-konsep yang lebih operasional dan melalui pelembagaan formal. Perpaduan antara nilai ajaran Islam dengan kearifan-kearifan formal sosial budaya dan hukum tentunya akan menguatkan. Dalam konteks umat Islam, hal ini akan memperkuat aspek jiwa dari sebuah hukum formal. Kedua, umat Islam memerlukan kerangka pedoman komprehensif tentang pandangan dan cara melakukan partisipasi didalam masalah konservasi lingkungan. Fikih klasik dipandang tidak memadai lagi dan belum mengakomodir dalam bentuk operasional panduan mengenai konservasi lingkungan dalam perspektif dan wawasan krisis lingkungan modern. Ketiga, fikih lingkungan belum dianggap sebagai disiplin yang masuk ke

¹⁸⁹Uraian lebih lanjutnya dapat dilihat pada artikel Eco Feminisme: Ratna Megawangi, "Eco Feminisme" dalam Jurnal Tarjih, PP MTPPI, PP Muhammadiyah, Edisi I, tahun 1996. hlm.12-21.

¹⁹⁰Lihat Freddy Buntaran, OFM, Saudari Bumi Saudara Manusia, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996), Cet I, hal.76

ranah studi Islam. Akar-akar ontologis dan epistemologisnya masih diperdebatkan sehingga dianggap sebagai bagian dari ilmu lingkungan. Memang di dalam fikih mu'amalah terdapat tema-tema mengenai lingkungan seperti *thaharah*, *ihya al-mawat*, hukum berburu, *hima'*, dan sebagainya, namun itu masih bersifat generik dan etis. Hal ini tentunya diperlukan penjelasan yang lebih operasional, kontekstual, dan berbobot ekologis. Keempat, fikih lingkungan sebagai 'induk' konservasi lingkungan berbasis ajaran Islam perlu dimasukkan ke dalam program-program pendidikan. Hal ini sangat penting karena kesadaran mengenai konservasi lingkungan sangat efektif melalui strategi pendidikan dan kebudayaan. Dengan demikian, pengembangan fikih lingkungan memperoleh.¹⁹¹

b. Mandat Kehalifahan dan Sikap Fuqaha' (ahli fikih) terhadap Fikih Lingkungan

Dunia terkadang tidak adil dalam melakukan penilaian terhadap isu terorisme, lingkungan, dan demokrasi yang selalu diarahkan kepada masyarakat muslim. Khusus isu lingkungan mestinya masyarakat muslim berada pada garis depan mengurus persoalan lingkungan, karena pesan filosofis dan praksisnya begitu kentara dimuat dalam teks suci Alquran dan Hadis.

Merespon penilaian tentang kepedulian terhadap lingkungan dengan pendekatan religius menawarkan konsep fikih lingkungan adalah sesuatu yang sangat tepat. Pengistilahan fikih lingkungan memang sudah pernah digulirkan dua orang ahli fikih yaitu KH Ali Yafie dalam bukunya *Merintis Fikih Lingkungan Hidup* (1994) dan KH Sahal Mahfudz lewat bukunya *Nuansa Fikih Sosial* (1994).

¹⁹¹Atho Mudzhar, 'Membumikan Fikih Ramah Lingkungan' dalam Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*, (Jakarta, Dian Rakyat, 2010), hlm. xxx-xxxvi.

Fikih menempati reputasi penting dalam peradaban Islam. Sampai-sampai seorang pemikir muslim dari Maroko, Muhammad Abid al-Jabiri, dalam bukunya *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (1991) menyatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fikih. Ini karena hukum Islam merupakan salah satu ruang ekspresi pengalaman agama yang amat penting.

Fikih lingkungan memiliki asumsi bahwa fikih adalah *al-ahkam al-'amaliyah* (hukum perilaku) yang bertanggung jawab atas pernik-pernik perilaku manusia agar selalu berjalan dalam bingkai kebajikan dan kebijakan serta tidak mengganggu pihak lain (baca: lingkungan), sehingga kemaslahatan dapat terwujud. Dalam kapasitas ini, kebenaran fikih diukur oleh relevansinya dalam menggiring masyarakat biotis ke arah yang lebih makmur, lestari, dan dinamis. Orientasi dan misi dari fikih lingkungan tidak lain adalah konservasi dan restorasi lingkungan, selaras dengan cita-cita Islam rahmatan li al-'alamin.

Upaya konservasi alam dalam Islam dapat kita lacak pada diri Nabi SAW, para sahabat, dan ulama salaf. Hal ini dapat dilihat, misalnya, beliau pernah mengajarkan cara konservasi alam melalui penancangan konsep hima, yakni lahan konservasi. Dalam konteks sekarang, lahan tersebut sepadan dengan istilah taman kota, kawasan hijau, suaka marga satwa, dan sejenisnya. Kawasan-kawasan itu tidak diperkenankan untuk penduduk, terutama untuk kepentingan yang sifatnya eksploitatif.

Kita juga bisa melihat dari ajaran konservasi lingkungan ala Nabi yang terkandung dalam ritual ibadah haji. Orang-orang yang datang ke tanah haram (Mekah-Madinah) untuk berhaji sangat berhati-hati, termasuk dengan berbagai tanaman. Kalau mencabut satu tanaman saja, orang yang berhaji bisa didenda dengan seekor kambing. Sebab, tanaman merupakan bagian dari lingkungan sehingga barangsiapa merusaknya sedikit apa pun akan mendapat teguran langsung dari Allah.

Apa yang telah dilakukan Nabi Muhammad kala itu adalah sebuah lompatan pemikiran yang sangat luar biasa dalam menjaga kelestarian lingkungan hidup manusia. Di sini, Mekah dan Madinah telah menjadi teladan bagi penjagaan lingkungan yang sangat strategis dicontoh oleh umat Islam.

Nabi Muhammad juga sangat menjaga air zam-zam. Air zam-zam, bagi masyarakat Mekah dan Madinah, sangatlah berharga. Makanya, Nabi memerintahkan umat Islam menjaganya. Dari air zam-zam inilah masyarakat Arab mendapat kemudahan dalam mendapatkan air bersih. Bahkan bagi setiap orang Indonesia yang pergi haji, oleh-oleh wajib yang selalu dinantikan adalah air zam-zam. Ini artinya, komitmen Nabi dalam menjaga saluran hidup bersih dengan air zam-zam sangat terasa manfaatnya bagi umat Islam.

Khalifah Umar bin Khatthab pernah bertawasul dengan Sungai Nil. Dalam tawasulnya, dia berkata, "*Ya Allah, inni atawashshalu bi ma'i nil, as'aluka lisa'adati Mishra.*" Dengan air Sungai Nil, Khalifah Umar berharap rakyat Mesir mendapatkan kemakmuran dan kesejahteraan dari Allah. Apa yang dilakukan Khalifah Umar dengan tawasulnya tersebut meniscayakan penjagaan terhadap Sungai Nil. Kalau Sungai Nil dijaga, dilindungi, dan dikelola dengan baik, rakyat Mesir akan mendapat kemakmuran dan kesejahteraan. Dan terbukti, Sungai Nil telah menjadi jalur perdagangan yang luar biasa, sehingga bisa membuka peluang-peluang strategis dalam meningkatkan ekonomi masyarakat Mesir.

Dalam ranah fikih, di antaranya kita mengenal istilah tanah kosong (*mawat*). Guna menghidupkan tanah ini, para ulama membagi menjadi tiga macam cara, yaitu *ihya'*, *iqtha'*, dan *hima*. *Ihya'* adalah pemanfaatan tanah kosong oleh individu tertentu untuk kepentingan dalam kehidupan orang muslim pribadi. Dalam hal ini, ada perbedaan mengenai keabsahannya. Mazhab Hanafi berpendapat, kalau tanpa izin dari pemerintah,

maka tidak sah. Sedangkan mazhab Syafi'i berpendapat sebaliknya. Adapun *iqtha'* merupakan pemanfaatan tanah yang dipelopori oleh pemerintah, di mana pemerintah memberikan tanah kepada orang-orang tertentu. Pemberian ini ada kalanya untuk dimiliki atau diambil manfaatnya sementara waktu. Kalau dalam konteks sekarang, barangkali hampir sama dengan transmigrasi. Kemudian *hima*, yakni pemerintah menetapkan lahan tertentu sebagai area lindung yang difungsikan untuk masyarakat umum¹⁹².

Di sinilah terlihat sebuah upaya konservasi lingkungan hidup. Dalam arti bahwa upaya menghidupkan tanah mati itu juga jangan membuat tanah menjadi mati. Ini berarti menghidupkan tanah mati (*ihya' al-mawat*) merupakan sebuah terobosan pemikiran progresif ulama dalam menggerakkan pemberdayaan masyarakat. Tanah yang gersang harus direstorasi demi kemaslahatan umat.

Pengetahuan dan pemahaman tentang *mashlahah* (*maqashid al-syari'ah*) merupakan hal yang sangat penting dalam fikih. Sebab, kepada landasan hukum itulah setiap persoalan dalam kehidupan manusia dikembalikan.

Hukum tidaklah selalu merupakan barang jadi yang siap pakai, melainkan harus ditemukan. Dalam banyak hal, penegakan dan pelaksanaan hukum tidak hanya sekadar penerapan hukum, tapi juga sering merupakan penemuan hukum (*rechtsfinding*). Karena itu, penemuan hukum merupakan *conditio sine quanon* dalam setiap sistem hukum yang ada.

Para ahli hukum Islam menyadari hal ini, sehingga muncul adagium yang berbunyi "teks-teks hukum itu terbatas adanya, sementara kasus-kasus hukum tiada terbatas" (*al-*

¹⁹²Lihat Wahbah al-Zuhaili, *al-Fikih al-Islam wa Adillatuhu*, Juz V, (Dar al-Fikr, Damaskus, 1989).

nushush mutanahiyah, wa amma al-waqa'ii' ghair mutanahiyah). Di sinilah perlunya ijtihad.

Menjaga lingkungan hidup (*hifzh al-bi'ah*) jelas berada dalam bingkai *mashlahah*. Alquran hanya menyinggung tentang prinsip-prinsip konservasi dan restorasi lingkungan, seperti larangan perusakan atau larangan berlebih-lebihan (*israf*) dalam pemanfaatannya. Prinsip-prinsip ini dinamakan *mashlahah mu'tabarah*. Namun, sejauh mana kadar berlebih-lebihan serta teknis operasional penjagaan tidaklah ditemukan dalam Alquran. Kita harus berijtihad sendiri bagaimana, misalnya, tanah pinggir sungai supaya tidak terkena erosi. Kebutuhan untuk menjaga lingkungan tetap niscaya untuk dijalankan, karena lingkungan hidup merupakan penopang segala kehidupan ciptaan Tuhan.

Nah, melalui fikih lingkungan (*fikih al-bi'ah*), pesan lingkungan dari agama bisa ditransfer dan menjadi inspirasi baru bagi pengelolaan lingkungan hidup. Rumusan fikih lingkungan sejatinya dapat digunakan sebagai panduan tindakan preventif agama supaya perilaku manusia tidak melawan alam.

Walhasil, menjaga lingkungan bukan lagi sekadar wajib kifayah, melainkan berhukum wajib 'ain, yakni kewajiban yang hanya bisa gugur apabila setiap insan di muka bumi ini menunaikannya. Inilah produk fikih lingkungan (*fikih al-bi'ah*) yang mewajibkan menjaga lingkungan dan mengharamkan merusak lingkungan.

c. Konsep Fikih Lingkungan

Dalam perspektif keagamaan, barbagai macam bencana dan kerusakan di muka bumi sepenuhnya disebabkan oleh ulah perbuatan manusia. Dalam Alquran, contohnya, pesan ini sangat eksplisit ditekankan dalam Surah Ar-Rum ayat 41. Dengan kata lain, manusialah yang harus bertanggung jawab

sekaligus menanggung berbagai macam dampak buruk dari berbagai keburukan dan perusakan yang dilakukan di muka bumi. Manusia yang dimaksud dalam ayat di atas tentu manusia secara umum. Ada segolongan manusia yang mungkin tidak melakukan perusakan terhadap lingkungan. Tapi, mereka yang tak bersalah kerap kali juga harus menanggung beban derita dari bencana ataupun musibah yang terjadi. Mengingat musibah yang terjadi sesungguhnya akibat ulah manusia lain di waktu yang berbeda ataupun mungkin di tempat yang berbeda. Inilah yang dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah, *iza nazalat 'azab amma as-shaleh wa at-thaleh* (tatkala azab atau bencana melanda, dia tidak pernah membedakan kelompok yang saleh atau toleh atau jahat). Hal ini bisa dipahami secara eksplisit dalam Alquran, Surah Hud, ayat 61; *...hwa ansya'aku minal ardh wa ista'marakum fiha...* "Allah menciptakan manusia dari bumi dan memandatkan kepada manusia untuk memakmurkan bumi".

Konsep atau pandangan Islam terhadap perlindungan, pengelolaan, pemanfaatan dan pelestarian sumber daya alam pada dasarnya dibangun di atas prinsip-prinsip sebagai berikut: 1) holistik dan tauhid, 2) khilafah, 3) amanah, 4) i'tidal, 5) istishlah, 6) keberlanjutan, 7) prinsip larangan eksploitasi SDA secara berlebihan, dan 8) konservasi SDA adalah kewajiban keagamaan. *Pertama*, holistik dan tauhid (prinsip ketuhanan/keesaan Tuhan). Pendekatan Islam terhadap lingkungan dan sumber daya alam bersifat *holistik* (menyeluruh), yang mencakup etika dan tauhid yang merupakan inti dari ajaran Alquran. Tauhid adalah konsep tertinggi dalam Islam dan cara hidup Islam. Bagi seorang muslim, etika Islam (akhlak) dan tauhid adalah sangat penting, final dan tidak bisa ditawar-tawar. Oleh karena itu, isu tentang sumber daya alam, ekonomi dan hal-hal teknis lainnya, harus selalu dalam kerangka penerapan prinsip tauhid yaitu

penegasan bahwa Allah SWT adalah Maha Esa; Pencipta seluruh alam semesta; dan tujuan akhirnya kembali kepada Allah. *Tauhid* mengajarkan kita bahwa hanya Allah SWT sebagai sumber dari segala nilai. Menurut pendekatan *tauhid* dalam Islam, setiap hal yang ada di antara bumi dan langit adalah ciptaan Allah SWT, tidak berevolusi dengan sendirinya menurut Teori Darwin. Alam semesta termasuk dunia seisinya ini adalah sebuah realitas empirik yang tidak berdiri sendiri, akan tetapi berhubungan dengan realitas yang lain yang non-empirik dan transenden, yaitu Allah SWT, Yang Maha Pencipta. Dalam Islam, Allah SWT adalah Pencipta (*Khāliq*) dan Pemelihara (*Rab*) dan semua makhluk hidup adalah ciptaan Allah SWT (*makhlūq*) yang harus menaati-Nya (*mahkūm*), penciptaan alam semesta pun memiliki maksud dan keteraturan. Allah SWT menciptakan alam semesta ini tidak main-main, setiap ciptaannya harus memainkan peran yang telah ditugaskan kepadanya. Semua dari mereka menyembah kepada Allah SWT dan pada akhirnya akan kembali kepada-Nya. Tauhid atau peng-Esaan Tuhan merupakan satu-satunya sumber nilai dalam etika. Pelanggaran atau penyangkalan terhadap nilai ketauhidan ini berarti *syirik* yang merupakan perbuatan dosa terbesar dalam Islam. Oleh karena itu tauhid merupakan landasan dan acuan bagi setiap perbuatan manusia, baik perbuatan lahir maupun perbuatan batin termasuk berfikir. Bagi seorang muslim, tauhid harus masuk menembus ke dalam seluruh aspek kehidupannya dan menjadi pandangan hidupnya. Dengan kata lain, tauhid merupakan sumber etika pribadi dan kelompok (masyarakat), etika sosial, ekonomi, dan politik, termasuk etika dalam pengelolaan sumberdaya alam dan lingkungan, pengembangan sains dan teknologi.

Kedua, Khilafah (Prinsip Perwakilan Tuhan). Salah satu tema terbesar dalam Alquran adalah tentang penciptaan manusia. Secara filosofis, Alquran menjelaskan tujuan, makna,

dan kehidupan manusia. Tujuan penciptaan yang menetapkan kewajiban mutlak yang harus dilaksanakan oleh manusia, yaitu pemenuhan dan realisasi kehendak Ilahi. Sebagai ciptaan tertinggi (tersempurna) Tuhan, manusia telah diberkahi dengan semua kemampuan penting dalam bentuk kebugaran fisik, psikologis (moral), intelektual (*aql*), dan spiritual (bimbingan Allah) untuk misi khusus sebagai khalifah Allah (*khalifatullah*). Manusia adalah yang ciptaan tertinggi Tuhan dan bahkan Allah memerintahkan malaikat untuk sujud tanda bahwa manusia adalah ciptaan tertinggi Allah. Hal ini dinyatakan dalam Alquran: Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang *khalifah* di muka bumi”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (*khalifah*) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui”. Sebagai *khalifatullah* (wakil Allah) di bumi, maka manusia wajib (secara aktif) untuk bisa merepresentasikan dirinya sesuai dengan sifat-sifat Allah. Salah satu sifat Allah tentang alam ini adalah bersifat sebagai pemelihara atau penjaga alam (*al-rab al’alamin*). Jadi sebagai wakil (*khalifah*) Allah di muka bumi, manusia harus aktif dan bertanggung jawab untuk menjaga fungsi bumi sebagai tempat kehidupan makhluk Allah termasuk manusia, sekaligus menjaga keberlanjutan kehidupannya.

Ketiga, amanah (prinsip kepercayaan Tuhan). Alam adalah ajang pengujian manusia. Manusia, atas kemauannya sendiri, menerima alam sebagai kepercayaan (*amanah*) dan sebagai tempat perjuangan moralnya. Sementara, langit, bumi dan gunung-gunung menolak untuk memikul tanggung jawab tersebut. Dengan menerima kepercayaan, manusia tidak diragukan lagi, menunjukkan kebodohan dan keangkuhan

tetapi juga kesediaannya untuk melayani tujuan Allah. Kepercayaan adalah komitmen bersama antara manusia dan Allah sebagai penciptanya: Allah mempercayakan kepada manusia untuk mengelola alam dan menyatakan keyakinannya pada kemampuan manusia sebagaimana tercantum dalam bagian terakhir dari ayat 30 QS. Al-Baqarah ketika Allah meyakinkan para malaikat dengan mengatakan "*Inni a'lamu ma la ta'lamūn*" ("Aku tahu apa yang tidak kamu ketahui"). Oleh karena itu, manusia menempati posisi yang sangat penting di dunia ini. Oleh karena itu, dalam pandangan Islam apabila terjadi kerusakan sumber daya alam di bumi (di darat maupun di laut) adalah akibat ulah tangan manusia yang lalai menjalankan kepercayaan (*amanah*) sebagai wakil Tuhan (*khalifatullah*) di muka bumi. QS. Ar-Rum, 30: 41 menegaskan: "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)."

Keempat, i'tidal (prinsip keseimbangan ekologi). Gagasan keseimbangan ekologi yang telah ditekankan oleh masyarakat dunia sejak tahun delapan puluhan sebagai salah satu dasar perlindungan terhadap lingkungan, juga merupakan ajaran utama Islam tentang lingkungan. Alquran mengajarkan bahwa Allah telah menciptakan alam semesta dalam proporsi dan ukuran, baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Hukum ciptaan Tuhan termasuk unsur ketertiban, keseimbangan dan proporsionalitas. Allah telah menyatakan dalam Alquran: "Sesungguhnya, segala sesuatu telah Kami buat dengan ukuran"; "Segala sesuatu pada sisi-Nya ada ukurannya"; "Dan Kami telah menghamparkan bumi dan menjadikan padanya gunung-gunung dan Kami tumbuhkan padanya segala sesuatu menurut ukuran"; "...Kamu tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang..." Ayat-ayat

Alquran diatas menyebutkan tentang adanya ukuran, ketertiban dan keseimbangan ciptaan Tuhan. Lingkungan alam yang terdiri unsur-unsur tanah, air, udara, tanaman dan hewan diciptakan sejalan dengan konsep proporsionalitas, kebermaksudan dan keseimbangan. Berbagai elemen lingkungan alam berpengaruh dan berinteraksi satu sama lain. Jika ada unsur sumber daya alam digunakan secara berlebihan, maka unsur sumber daya alam lainnya juga akan terganggu. Dan yang akan paling merasakan dampak ketidakseimbangan alam tersebut adalah manusia, karena pencemaran dan kerusakan alam tersebut pada akhirnya akan mengganggu keberlangsungan hidup manusia. Eksploitasi berlebihan serta *illegal and unsustainable use* terhadap sumber daya alam laut telah menyebabkan gangguan terhadap keseimbangan dan kelestarian sumber daya alam laut tersebut.

Kelima, Istishlah (Prinsip Kemanfaatan). Tidak ada ciptaan Allah yang bersifat sia-sia. Allah tidak bermain-main dalam ciptaan-Nya. Segala sesuatu yang diciptakan Allah adalah dengan benar dan dengan maksud dan tujuan tertentu. “Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui”. *Al-istishlah* atau kemashlahatan umum merupakan salah satu pilar utama dalam syariah Islam termasuk dalam pengelolaan sumber daya alam. Allah secara tegas dan eksplisit melarang manusia untuk melakukan perbuatan yang bersifat merusak lingkungan termasuk merusak kehidupan manusia itu sendiri, setelah Tuhan melakukan perbaikan (*ishlah*). Tujuan tertinggi dari perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam dan ekosistem ini adalah kemaslahatan dan kesejahteraan (*istishlah*) universal (bagi seluruh makhluk). Begitu juga dengan karunia Tuhan berupa penciptaan laut dengan segala kekayaan alam di

dalamnya adalah untuk kemanfaatan (kesejahteraan) manusia sebagaimana difirmankan Allah dalam QS. An-Nahl, 16: 14 sebagai berikut: “Dan Dialah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur.”

Keenam, Prinsip Keberlanjutan. Etika Islam terkait perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam (termasuk di dalamnya sumber daya alam laut) terletak tegas pada gagasan *khilafah* dan perwalian (*amanah*). Langit dan bumi dan semua yang terkandung di dalamnya adalah milik Allah dan telah diberikan kepada manusia sebagai kepercayaan. Sebagai penjaga alam, manusia berkewajiban untuk menjaga hubungan yang harmonis dengan alam. Manusia berkewajiban untuk mengelola bumi sesuai dengan tujuan yang dimaksudkan oleh Sang Pencipta untuk kemanfaatan/kepentingannya manusia sendiri dan kepentingan makhluk ciptaan lainnya. Sumber daya alam yang ada adalah untuk kepentingan generasi masa kini dan generasi yang akan datang. Tugas ini jelas menunjukkan ide persamaan antar generasi. Jika sumber daya alam dieksploitasi secara berlebihan dan tidak digunakan secara berkelanjutan, maka tidak akan bisa memberikan manfaat apa-apa untuk generasi yang akan datang. Ini akan menjadi pelanggaran terhadap perintah Allah.

Ketujuh, prinsip larangan eksploitasi SDA secara berlebihan. Islam melarang umatnya untuk memanfaatkan atau mengeksploitasi sumber daya alam secara berlebihan. Sebaliknya Islam menghimbau umatnya untuk memanfaatkan sumber daya alam secara bijaksana dan lestari. Manusia, khususnya warganegara Indonesia tidak memiliki hak untuk menyebabkan kerusakan dan pencemaran terhadap sumber

daya alam laut. Juga tidak memiliki hak untuk mengeksploitasi atau menggunakan sumber daya alam laut dengan tidak bijaksana. Semua kegiatan eksploitasi yang meninggalkan efek merusak pada sumber daya alam laut yang pada akhirnya menjadi alasan untuk rusak dan terancamnya habitat ekosistem laut, seperti rusaknya hutan mangrove, terumbu karang, tercemarnya sumber daya alam laut jelas dilarang dalam ajaran Islam.

Kedelapan, konservasi SDA adalah kewajiban agama. Kesadaran beragama diperlukan agar setiap individu dapat mengambil bagian dalam perlindungan dan pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam. Degradasi lingkungan dan SDA banyak disebabkan ketidaktahuan orang tentang tuntunan Sang Pencipta manusia. Setiap individu harus sadar bahwa konservasi lingkungan hidup dan SDA merupakan kewajiban agama yang dituntut oleh Allah. Allah telah berfirman: "... dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan"; "...makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan"; "dan janganlah kamu mentaati perintah orang-orang yang melewati batas, yang membuat kerusakan di muka bumi dan tidak mengadakan perbaikan"; "dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung." Islam mendorong umat untuk meningkatkan kesadaran beragama dan berpedoman pada tuntunan Islam untuk menggunakan segala cara untuk mengajak semua individu berkomitmen pada etika Islam, moral, dan perilaku dalam memperlakukan alam, lingkungan, dan sumber daya alam untuk kelestarian

penggunaannya. Semua orang harus diingatkan tentang kewajiban agama untuk: 1) Tidak melakukan pemborosan atau mengkonsumsi sumber daya alam secara berlebihan; 2) Menyadari bahwa segala tindakan perusakan sumber daya alam ada perbuatan melanggar hukum; 3) Tidak melakukan segala bentuk perusakan, penyalahgunaan, pendegradasian kualitas dan kuantitas lingkungan dan sumber daya alam dengan cara apapun; 4) Melakukan konsep pembangunan berkelanjutan.

Berdasarkan delapan prinsip di atas tentang pemahaman atas prinsip-prinsip perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam laut, dalam pandangan Islam dapat dijadikan dasar regulasi dan kebijakan. Diharapkan akan melahirkan dua kesadaran pada setiap diri warganegara, yaitu kesadaran bernegara (kesadaran hukum) yang sejalan dengan kesadaran beragama, maka upaya perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam laut Indonesia akan membawa hasil yang optimal dalam mensejahterakan seluruh masyarakat/warga negara Indonesia.

Muhammad al-Jabiri, seorang cendekiawan muslim kenamaan asal Maroko pernah berkata bahwa kalau misalnya kita mau memberikan nama salah satu produk peradaban Islam maka boleh dikatakan ia adalah peradaban teks, peradaban fikih (*hadharal fikih*). Bahkan seorang orientalis pun mengatakan hal senada dengan al-Jabiri, dia adalah Charles J. Adam, dia mengatakan bahwa “tidak ada subjek yang paling penting dari umat Islam selain kata hukum Islam”.¹⁹³ Jadi fikih itu ekspresi keagamaan salah satu yang paling vital dalam doktrin Islam.¹⁹⁴ Peradaban fikih hasil diorientasikan untuk selalu hadir dalam

¹⁹³Lihat Charles J Adam (ed), *A Reader's guide to the great religions*, (New York: The Free Press, 1965), hal. 316

¹⁹⁴Ahmad Syafi'i, "Fikih Lingkungan: Revitalisasi Ushul al-Fikih Untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos", makalah dipresentasikan dalam the 9 Annual Conference on Islamic Studies (ACIS). Surakarta 2 - 5 November 2009.

konteks dan wajahnya yang berbeda, fikih yang berwajah kritis, responsif, progressif, humanis dan kini fikih harus tampil dengan nuansa naturalis. Mencipta fikih sebagai spirit untuk merespon problem krisis lingkungan yang kini kian mendesak untuk diupayakan mencari solusi ijtihadi. Merumuskan fikih ekologi merupakan upaya pengembangan wawasan keilmuan dan perubahan tata fikir keilmuan yang bernuasa keagamaan, mengingat ilmu fikih dalam konteks sekarang tentu berbanding terbalik dengan situasi ilmu fikih ketika awal dibangun, dirumuskan, dirancang dan disistematikan. Fikih ekologi yang menjadi wacana inti, yang mencoba menggiring orientasi kearah pemikiran keagamaan yang memiliki nilai praksis yang mempunyai keberpihakan yang jelas pada pembangunan lingkungan yang kerap menjadi sasaran empuk eksploitasi dari manusia serakah, paling tidak akan menjadi semacam *guide line* pada umat Islam untuk sensitif, sadar dan ramah terhadap ekologi sebagai perwujudan khalifah yang memperhatikan kemaslahatan dan kemakmuran bumi. Menjaga kelestarian ekologi yang menurut Yusuf Qardhawi merupakan tuntutan untuk melindungi kelima tujuan syari'at tersebut.¹⁹⁵ Dengan demikian, segala prilaku yang mengarah kepada pengrusakan lingkungan hidup semakna dengan perbuatan mengancam jiwa, akal, harta, nasab, dan agama.¹⁹⁶ Prilaku pengrusakan terhadap lingkungan hidup dan membuat kemudharatan bagi orang lain bertentangan dengan kaedah-kaedah yang telah dirumuskan oleh para fuqaha (*al-Qawaid al-Fikihiyah*), antara lain:¹⁹⁷

1. Kaedah: (لا ضرار ولا ضرار) Tidak boleh melakukan kemudharatan terhadap diri sendiri dan orang lain)

¹⁹⁵Yusuf Al-Qardhawi, Ri'ayatu Al-Bi`ah fi As-Syari'ah Al-Islamiyah, (Kairo: Dar AlSyuruq, 2000), hal. 39

¹⁹⁶Yusuf Al-Qardhawi, Ri'ayatu

¹⁹⁷Fahmi Hamdi, "Fikih Lingkungan Dalam Perpektif Islam", <http://kalsel.muhammadiyah.or.id/> diunduh tanggal 15 November 2013

2. Kaedah: (الضرر يزال بقدر الإمكان) Kemudharatan harus dihilangkan semampunya)
3. Kaedah: (الضرر لا يزال بضرر مثله) Kemudharatan tidak bisa dihilangkan dengan sesuatu yang mendatangkan mudharat yang sama)
4. Kaedah: (يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى) Boleh melakukan mudharat yang lebih ringan untuk mengatasi mudharat yang lebih besar)
5. Kaedah: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) Melakukan mudharat yang khusus demi mencegah mudharat umum)
6. Kaedah: (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما) Apabila terjadi pertentangan dua hal yang membahayakan, maka boleh melakukan yang lebih ringan bahayanya)¹⁹⁸
7. Kaedah: (درء المفساد مقدم على جلب المصالح) Menolak kerusakan lebih diutamakan dari mengharap kemaslahatan).¹⁹⁹

Dalam konteks pelestarian ekologi ini, Yusuf Qardhawi bahkan menegaskan penerapan hukuman sanksi berupa kurungan (*at-ta'zir*) bagi pelaku pengrusakan lingkungan hidup yang ditentukan oleh pemerintah (*waliyyul amr*), seiring dengan hukum yang terkandung dalam hadis Rasulullah saw: Perumpamaan orang-orang yang menegakkan hukum Allah dan orang yang melakukan pelanggaran, adalah laksana suatu kaum yang sedang menumpang sebuah kapal. Sebagian dari mereka menempati tempat yang di atas dan sebagian yang lain berada di bawah. Maka orang-orang yang bertempat di bawah, jika hendak mengambil air mereka harus melewati orang yang ada di atas mereka. Maka berinisiatif untuk membuat lobang pada bagian mereka, agar tidak akan mengganggu orang yang ada di atas. Jika kehendak mereka itu dibiarkan saja, pastilah

¹⁹⁸ibid

¹⁹⁹Muhammad Khalid Mas'ud, *Fislahat Hukum Islam, Studi tentang kehidupan dan pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1996), hal. 200

akan binasa seluruh penumpang kapal, dan jika mereka dicegah maka merekapun selamat dan selamatlah pula orang-orang lain seluruhnya.²⁰⁰

Dengan demikian, maka rumusannya bahwa Islam menekankan umatnya untuk menjaga kelestarian lingkungan dan berlaku pula kearifan lingkungan (*ecoshophy*). Dalam teks suci surah al-Anbiya' (21): ayat 35-39 dimana Allah mengisahkan kasus Nabi Adam. Adam telah diberi peringatan oleh Allah untuk tidak mencabut dan memakan buah khuldi. Namun, dia melanggar larangan itu. Akhirnya, Adam terusir dari surga. Dia diturunkan ke dunia. Di sini, surga adalah ibarat kehidupan yang makmur, sedangkan dunia ibarat kehidupan yang sengsara. Karena Adam telah merusak ekologi surga, dia terlempar ke padang yang tandus, kering, panas dan gersang. Doktrin ini mengingatkan manusia agar sadar terhadap persoalan lingkungan dan berikhtiar melihara ekosistem alam.

Dalam rangka merumuskan fikih lingkungan ini (*fikih al-bi'ah*), ada beberapa landasan hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, rekonstruksi makna khalifah. Dalam Alquran ditegaskan bahwa menjadi khalifah di muka bumi ini tidak untuk melakukan perusakan dan pertumpahan darah. Tetapi untuk membangun kehidupan yang damai, sejahtera, dan penuh keadilan. Dengan demikian, manusia yang melakukan kerusakan di muka bumi ini secara otomatis mencoreng atribut manusia sebagai khalifah (QS. al-Baqarah(2): 30. Karena, walaupun alam diciptakan untuk kepentingan manusia (QS. Luqman (31) : 20), tetapi tidak diperkenankan menggunakannya secara semena-mena. Sehingga, perusakan terhadap alam merupakan bentuk dari pengingkaran terhadap ayat-ayat keagungan Allah, dan akan dijauhkan dari rahmat-Nya (QS. al-A'raf (7): 56. Kedua, ekologi sebagai doktrin ajaran. Artinya,

²⁰⁰Yusuf Al-Qardhawi, op.cit, hal 40-42

menempatkan wacana lingkungan bukan pada cabang (*furu'*), tetapi termasuk doktrin utama (*ushul*) ajaran Islam. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Yusuf Qardhawi dalam *Ri'ayah al-Bi'ah fiy Syari'ah al-Islam*, bahwa memelihara lingkungan sama halnya dengan menjaga lima tujuan dasar Islam (*Maqashid al-syari'ah*). Sebab, kelima tujuan dasar tersebut bisa terejawantah jika lingkungan dan alam semesta mendukungnya. Karena itu, memelihara lingkungan sama hukumnya dengan *maqashid al-syari'ah*. Dalam kaidah Ushul Fikih disebutkan "Sesuatu yang membawa kepada kewajiban, maka sesuatu itu hukumnya wajib" (*maa la yatimmu al-wajib illa bihi fawuha waajibun*). Ketiga, tidak sempurna iman seseorang jika tidak peduli lingkungan. Keberimanan seseorang tidak hanya diukur dari banyaknya ritual di tempat ibadah. Tapi, juga menjaga dan memelihara lingkungan merupakan hal yang sangat fundamental dalam kesempurnaan iman seseorang. Nabi bersabda bahwa kebersihan adalah bagian dari iman. Keempat, merusak lingkungan adalah kafir ekologis (*kufur al-bi'ah*). Di antara tanda-tanda kebesaran Allah adalah adanya jagad raya ini. Karena itulah, merusak lingkungan sama halnya dengan ingkar (kafir) terhadap kebesaran Allah sebagaimana dalam Qur'an surah Shad (38): 27. Ayat ini menerangkan kepada kita bahwa memahami alam secara sia-sia merupakan pandangan orang-orang kafir. Apalagi, dia sampai melakukan perusakan dan pemerkosaan terhadap alam. Kelima, Nabi Muhammad SAW diutus ke dunia untuk menyempurnakan etika moral manusia. Etika moral ini menjadi bagian integral dalam keseluruhan ajaran Islam itu sendiri. Banyak sekali tuntunan Rasulullah yang menyiratkan wajibnya menjaga perdamaian, kebaikan, dan pemeliharaan terhadap keseimbangan alam, sekalipun dalam kondisi peperangan. Perhatikan sabda Rasulullah berikut: "Apabila engkau membunuh (dalam suatu peperangan), maka bunuhlah dengan cara yang baik dan

apabila engkau menyembelih pun harus dengan cara yang baik pula.” Berperang dan menyembelih saja, harus dengan cara yang baik, maka menebang pohon, memanfaatkan hasil hutan, menggunakan sumber mata air, tentu harus dengan cara yang sangat sangat baik. Lebih tegas lagi, Islam mengajarkan bahwa memelihara tanaman saja diserupakan nilainya dengan ibadah shadaqah atau zakat yang memiliki posisi penting dalam ajaran Islam. Rasulullah juga pernah bersabda: “Barangsiapa memiliki kelebihan air bekas minum, terus air tersebut dituangkan pada pohon, maka itu termasuk shadaqah.” Selain dari landasan-landasan tersebut, kita juga bisa melihat pendapat para fuqaha (ahli hukum Islam) yang sangat pro lingkungan, dan mengecam keras para perusak lingkungan. Pernyataan Imam Malik dan Abu Hanifah: “Menggunakan hak pribadi yang akan membahayakan orang lain adalah perbuatan melawan hukum (agama). Umpamanya, menggunakan kepemilikan tanah yang membawa kepada kerusakan lingkungan, sehingga membahayakan orang lain”. Imam Ibnu Qudamah dari Mazhab Hambali menyatakan, “Diperlukan adanya peraturan khusus dalam eksploitasi air lewat penggalian (sumur) karena tidak ada hak bagi seseorang mengganggu sumur tetangganya, sehingga berbahaya bagi tetangganya itu atau mengakibatkan merendahnya air dari permukaan atau mengakibatkan polusinya lapisan tanah bebatuan yang mengandung air”. Terakhir, perhatikan firman Tuhan berikut: “Barangsiapa membunuh seorang manusia dan membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan manusia seluruhnya”.(Q.S. 5:32). Jika orang yang melakukan pembunuhan dengan menggunakan senjata canggih yang terorganisir maka disebut sebagai teroris, maka mengapakah para perusak lingkungan tidak juga disebut sebagai terrorist?,

padahal hakikatnya mereka telah melakukan pembunuhan massal terhadap manusia. Kalau perlu ada fatwa haram dan bahkan kalau perlu juga fatwa “halal darahnya” bagi para perusak lingkungan.

B. Perspektif Fikih Lingkungan dalam Undang-undang Simbur Cahaya

a. Pasal-pasal tentang Fikih Lingkungan

Peradatan simbur cahaya dalam aplikasinya dapat dilihat melalui pasal-pasal yang termaktub dalam Undang-undang Simbur Cahaya. Pasal-pasal yang berkaitan dengan lingkungan terutama dimuat dalam bab ke-3 yaitu adat tentang aturan dusun dan berladang, di dalamnya terdapat 34 pasal. Dari pasal-pasal yang ada dapat dilihat bahwa perhatian pemerintah saat itu dalam mengatur hubungan antar masyarakat sangat berorientasi kepada penciptaan lingkungan yang harmonis. Tidak hanya hubungan antar manusia, tapi juga manusia dengan alam sekitarnya.

Dalam menjaga hubungan antar orang, pemerintahan marga mengatur hubungan pemerintah dengan rakyat. Posisi dusun yang ada pasirahnya, dengan desa pengandang dijelaskan batas hubungannya, sehingga dalam pelaksanaan pemerintahan dapat berjalan sesuai dengan peran dan fungsinya tidak terjadi tumpang tindih ketika melakukan tugas dan tanggung jawabnya. Kondisi ini dapat dilihat pada bunyi pasal “Di dalam satu-satu dusun ditetapkan satu pengandang, atau peroatin yang memerintah dusun dan di bawah pengandang ditetapkan penggawa dusun beberapa secukupnya atas besarnya dusun”. Di dalam setiap dusun masing-masing terdapat satu juru tulis misalnya bunyi pasal 2 “Di dalam satu-satu dusun pengandang ditetapkan satu khotib yang tiada boleh kuasa hukum”. Orang yang diserahi amanat sebagai pemimpin di masing-masing dusun diberi simbol supaya memiliki wibawa

dan ciri yang khas, misalnya menggunakan tutup kepala, seperti dimuat dalam pasal 3 " Kepala dusun dan penggawanya hendak pakai kopiah penjalin".

Ketika terjadi kekosongan kekuasaan, misalnya ada yang meninggal, atau sudah dianggap perlu adanya pergantian, juga sudah diatur sedemikian rupa aturannya. Tidak boleh serampangan mengadakan penggantian, mekanismenya juga diatur sangat baik, dapat dilihat pada bunyi pasal 4, "Tiada boleh pengandang angkat atau berhentikan penggawanya jika akan diganti sebab mati atau lain-lainnya hendaklah pengandang membawa bakal gantinya pada pasirah, supaya diterapkan pada yang kuasa". Penggantinya hendaklah orang yang dianggap cakap, tidak boleh langsung ditetapkan, tetapi kepala dusun atau proatin, dapat mengusulkan calon pengganti kepada pasirah. Pasirahlah yang akan menggunakan pertimbangan untuk tidak menetapkan ataupun menetapkan usul pengganti.

Terhadap pelaksanaan aturan yang ada di dusun, supaya efektivitasnya dapat berlangsung secara baik, adil dalam penerapannya di masyarakat, maka terdapat institusi marga yang melakukan pengawalan yang di sebut dengan kemit. Kemit dalam melaksanakan tugasnya diberikan dasar pasal-pasal yang berkaitan dengan tugasnya, dengan begitu kemit dapat melaksanakan tugas sesuai dengan proporsinya.²⁰¹

²⁰¹Lihat pasal 5 sampai dengan pasal 9 Pasal 5 "Ditiap-tiap dusun di atur kemit dusun dari dua sampai delapan orang atas kepatutan pasirah dan kemit dusun itu satu hari satu malam bergilir dan pekerjaan kemit dusun asing dan malam jaga didusun tunggu gardu atau balai dan berkeliling jaga api dan pencuri serta memeriksa surat pas orang pertandang yang sampai dan pelihara laman dan pangkalan dan gardu dan ba'ai. Pasal 6 "Dan jika ada orang asing sampai di dalam dusun tiada mengunjuk surat pas hendak kemit dusun pegang dan serah kepada peroatin supaya dihantarkan pada pasirah". Pasal 7 "Siapa-siapa yang tiada turun waktu sampai gilirannya kemit dusun putus kemit namanya kena denda satu ringgit serta kena bayar upah pada orang yang ganti kemit". Pasal 8 "Jika orang punya rumah ditunu

Semangat atau motivasi bekerja dilakukan oleh kepala dusun semisal proatin, diminta untuk mengawasi orang-orang yang ada di dusun, tidak boleh ada yang tidak bekerja, semua harus produktif, karenanya jika terdapat ada orang yang tidak bekerja, maka proatin dapat melaporkan kepada pejabat di atasnya, dalam hal ini dia dapat melapor ke pasirah. Seperti bunyi pasal 11 “Segala mata pajak hendak berumah di dusun dan tiada boleh lebih dari dua perorangan di dalam satu rumah dan proatin hendaklah mengatur rumah serta baris dan umbangkan bagaimana (a) patut dan tiada boleh orang berkebon di laman dusun tetapi boleh tiap-tiap orang tandur njiur dan orang yang tiada turut bertegak rumah di dusun hendak pasirah peroatin membawa orang itu pada yang kuasa”.

Produktivitas memang menjadi perhatian kepala dusun, bagian-bagian yang ada dalam masyarakat semua menjadi perhatian. Misalnya tempat sebagai simbol pelaksanaan ibadah seperti masjid, langgar, dan tempat pertemuan umum semisal balai, paseban, dll harus dibuat, dapat dilihat pada pasal 12 “Dan di tiap-tiap dusun hendak orang banyak bertegak balai dan gardu dan paseban dan mesjid atau langgar”.

Human error, diusakan diminimalisir, karenanya kehati-hatian senantiasa menjadi perhatian, sekecil apapun kemungkinan yang akan berdampak pada kerusakan terus diseriusi. Peristiwa kebakaran dapat saja menjadi bencana, jika terjadi sudah ada antifasinya, bahkan terdapat sanksi jika terjadi

orang jahat atau pencuri masuk dusun tiada dengan ketahuan kemit dusun kemit itu dipancing dari satu sampai tiga bulan pada yang kuasa”. Pasal 9 “Jika orang dagang atau orang lain singgah didusun atau diladang dengan maksud akan bermalam hendak kemit dusun atau orang yang punya ladang periksa surat pasnya serta (a) unjuk pada kepala dusun dan tiada boleh menumpang orang asing jika tiada dengan izin kepala dusun (b) dan siapa yang menumpang orang asing tanggung segala perbuatan dan hal orang itu dan siapa yang menumpang orang asing tiada dengan izin peroatin kena denda dari satu sampai empat ringgit”.

kondisi seperti ini. Isi pasal 13 dan 14 memuat tentang ini. Pasal 13 “Jika orang punya rumah terbakar sebab kurang jaga tetapi tiada orang lain punya rumah milu cilaka maka orang yang punya rumah terbakar kena denda enam ringgit”. Dan Pasal 14 “Jika orang punya rumah di dalam dusun terbakar sebab kurang jaga lantas dusun mutung maka orang itu kena tepung dusun kerbau satu beras seratus gantang kelapa seratus biji gula guci bekasam satu guci itulah jadi sedekah kepada orang banyak”.

Para pegawai dusun yang disebut dengan kaki tangan proatin, mereka diminta untuk bekerja menyiapkan bibit dengan cara menyemai bibit untuk lahan pertanian yang dapat dibagikan kepada masyarakat supaya masyarakat dapat bercocok tanam. Dengan begitu, dari dahulu perjabat yang berwenang selalu menyiapkan bibit untuk dibagikan sebagai cara respon pemerintah kepada rakyat menanam sesuai kebutuhan masyarakat. Dapat dilihat dalam pasal 15 “Tiap-tiap tahun hendak peroatin membahagi tanah akan berladang pada peranakannya dan ia hendak pereka supaya segala (b) peranakannya membuat serta pelihara ladang”.

Pihak berwenang dalam hal ini pemerintah tidak boleh sewenang-wenang terhadap tanam tumbuh yang memiliki nilai ekonomi, pemerintah perlu memerintah kepada aparat untuk melakukan penjagaan sampai tanaman itu betul-betul siap panen atau sudah masak baru boleh diambil untuk digunakan sesuai kebutuhan, boleh untuk dijual dan juga untuk dipaka sendiri, seperti tanaman kapas, seperti bunyi pasal 16 “Hendak pasirah peroatin jaga supaya jangan peranakannya pungut kapas sebelumnya sampai masak”. Perkara seperti ini berkaitan pula dengan pasal 17 berikut ini “Pasirah peroatin hendak jaga supaya peranakannya jangan ambil uang panjar pada orang dagang atas tanduran yang belum masak (a) dan jika orang dagang membeli orang punya padi atau kapas sebelumnya di

pungut hendak pasirah peroatin kasih tahu pada yang kuasa dan jika menjadi perkara sebab barang yang dibeli oleh orang dagang begitu rupa tiada timbul pada yang dijual tiada boleh pasirah peroatin periksa meliankan dawai orang dagang itu ditolak”.

Pemerintah adat simbur cahaya juga memberikan batasan kepada tiap-tiap masyarakat yang akan membuka lahan pertanian atau perkebunan, maka tidak memperkenankan terjadinya monopoli, misalnya bunyi pasal 18 “Orang yang berkebun kuasa atas tanah yang di darat kebunnya watas satu bidang huma yaitu empat puluh junjang”. Kondisi ini dilakukan supaya tidak terjadi kesenjangan antara orang yang punya lahan yang cukup luas dengan orang yang hanya memiliki beberapa lahan saja.

Aturan tentang derainase sungai bahwa sungai adalah sumber perairan yang dapat digunakan untuk mengairi sawah dan ladang. Sungai memiliki arti penting bagi seluruh masyarakat, masyarakat secara bersama-sama dipupuk kesadarannya untuk terus senantiasa memelihara sungai-sungai yang ada ketika itu. Karenanya terdapat aturan larangan bagi masyarakat yang akan memanfaatkan pinggiran sungai sebagai lahan tempat bertani atau bercocok tanam, baik memanfaatkannya secara peribadi maupun secara kelompok. Bukan hanya itu saja, tetapi juga masyarakat juga dihimbau untuk tidak atau dilarang membuang potongan pohon kayu ke dalam sungai. Jika melakukan kondisi ini maka si pelaku dapat dikenai denda mulai dari yang ringan 1 ringgit sampai 6 ringgit.²⁰²

²⁰²Kondisi ini dapat dilihat dalam isi pasal 19 “Aturan tanah nurung tiada boleh dipakai lagi, jika orang berladang dipinggir batang hari batang kayu yang dirubuhkan sebelah darat tiada boleh dibuangkannya di dalam batang hari siapa langgar aturan itu kena denda dari satu sampai enam ringgit.

Senada dengan ini, terdapat aturan tentang penjagaan terhadap lingkungan dari kerusakan, baik yang disebabkan oleh orang karena sebab lalai atau lengah, maupun karena tidak disengaja tapi kurang hati-hati tetap mendapatkan sanksi yang beragam dan bertingkat, dan terkadang dirasa cukup tinggi juga nilai sanksinya. Bisa sampai 12 ringgit.²⁰³ Namun demikian, jika sudah dilakukan usaha-usaha sedemikian rupa, jika masih terjadi juga sebab bukan lalai, maka dilihat sebagai musibah yang tidak bisa dihindarkan, terhadap kondisi ini, pemilik kebun yang lahannya ikut terbakar tidak dapat meminta ganti rugi.²⁰⁴

Penjagaan terhadap lingkungan dilakukan secara serius dan sangat apik, terlihat dari aturan yang menjelaskan tentang binatang ternak seperti kerbau, jika memasuki lahan pertanian milik orang lain, maka dibedakan kondisinya antara kondisi malam dan siang. Kalau malam, maka boleh pemilik lahan menangkap kerbau itu, dan meminta ganti rugi kepada pemilik kerbau sebanyak lima rupiah, jika dia membunuh kerbau itu, maka boleh pemilik lahan mengambil dagingnya, dan satu potongan pahanya diberikan kepada yang punya kerbau. Jika terjadinya pada siang hari maka pemilik lahan tidak boleh menangkap kerbau itu, dia hanya boleh untuk mengusirnya saja. Jika yang bersangkutan melakukan pelukaan terhadap kerbau itu, maka dia dapat dikenai sanksi. Maka itu untuk meminimalisir segala kemungkinan, aturan menyebutkan

²⁰³Misalnya bunyi pasal 20 "Jika orang membakar ladang lantas orang lain punya tanduran seperti durian kepala suru atau lain-lain mutung sebab orang yang bakar ladang kurang jaga maka orang itu kena denda dari anem sampai dua belas ringgit dan kena ganti tanduran yang mutung dengan harga yang patut dan denda dibahagi dua, sebagai pulang pada yang punya tanduran dan sebahagi pada peroatin-peroatin".

²⁰⁴Lihat Pasal 21 "Dan jika orang tunu ladang dekat orang lain punya kebun serta kekasnya sudah terbuat atas kepatutan orang yang punya kebun maka kebun itu lantas hangus juga tiada (c) ada yang diganti oleh orang yang tunu ladang".

bahwa diharuskan untuk mengandangkan kerbau pada malam hari, sedangkan siangya boleh dilepaskan.²⁰⁵ Pasal tentang binatang piaran kerbau seperti waktu itu cukup menjadi perhatian yang sangat serius. Telihat dari berbagai aturan yang cukup detil.²⁰⁶

Berikutnya adalah aturan tentang barang gadai yang digadaikan itu berupa lahan persawahan dan perladangan. Karena umumnya barang yang digadaikan adalah berupa petak sawah dan kebun, maka aturan tentang barang gadaipun termasuk yang cukup detil diatur dalam adat simbur cahaya. Aturan mengharuskan adanya pencatatan, supaya kalau ada

²⁰⁵Pasal 22 “Dari kerbau malam hendak di kendangi dan siang boleh dilepaskan (a) akan tetapi orang yang punya kerbau tanggung segala hal jika ada orang punya kebun sawah atau ladang rusak oleh kerbaunya dan jika hari malam kerbau masuk orang punya ladang lantas ditangkap oleh orang yang punya ladang itu maka (b) yang punya kerbau kena tebus di dalam satu kerbau lima rupiah dan jika orang yang punya ladang tiada dapat tangkap kerbau itu bolah ia bunuh tiada ada perkaranya dan satu pukang kerbau yang mati dihantar pada yang punya kerbau dan daging lain orang ladang yang punya dan jika siang hari kerbau masuk orang punya ladang tiada boleh dibunuh melainkan hendak diusir (c) atau jika dapat ditangkap yang punya kerbau tebus kerbaunya pada yang tangkap lima rupiah dan jika yang punya ladang tikam ia kena ganti harga kerbau”.

²⁰⁶Pasal 23 “Jika orang lepaskan kerbau di dalam hutan sampai njama tiada dicirikan menjadi kerbau itu kerbau jalang maka siapa tangkap atau bunuh kerbau jalang ialah yang punya jika ada kerbau mati ditembak orang atau sebab lain-lain luka mati umbang empat puluh junjang dari orang punya rumah atau dusun maka tiada nyata yang membunuhnya orang punya rumah atau orang padusunan kena ganti kerbau yang mati dari empat sampai delapan ringgit. Pasal 24 “Yang boleh dikatakan kuta sawah atau ladang jika diguyang lanta panjang kuta tiga depa tiada bergerak. Jika orang banyak berkuta sawah maka rubuh kuta yang kurang teguh kerbau yang masuk dapat dibunuh oleh orang banyak dan janpunya bahagian kuta yang rubuh itulah kena ganti kerbau yang mati”. Pasal 25 “Jika orang hendak sedekah kerbau atau kambing yang jadi niat hendak dipotong didusun tiada boleh dipotong di ladang atau ditalang tetapi jikalau kerbau atau kambing itu dibuat obat boleh dipotong diladang akan tetapi hendak lantas kasi tahu pada peroatin dan jika orang potong kerbau atau kambing niat diladang atau ditalang maling sedekah namanya kena denda jika kerbau empat ringgit jika kambing dua ringgit”.

persoalan dikemudian hari dapat diselesaikan dengan cara yang baik dan adil, tidak merugikan para pihak. Misalnya pasal 26 “Jika orang bergadai sawah atau kebun hendak diterangkan pada pasirah jika orang bergadai kebun tiada dengan perjanjian tiada boleh ditebus sebelum buahnya terpunjut oleh orang pegang gadai itu”.

Adat simbur cahaya sangat mengutamakan terpenuhinya kebutuhan dasar masyarakatnya dengan cara mendahulukan masyarakatnya dalam hal bercocok tanam. Maka jika orang luar mau bercocok tanam, diharuskan mengikuti aturan, seperti menyewa atau bekerja.²⁰⁷ Jika orang luar itu ketika sedang bekerja menemukan sesuatu yang berharga milik orang di dusun itu, juga telah diatur tatacara penyelesaiannya²⁰⁸.

Aturan menebang kayu adalah yang di atur dalam adat simbur cahaya. Bahwa tidak boleh orang sembarangan menebang kayu di hutan, semua ada aturannya sendiri-sendiri. Hal ini dilakukan untuk menjaga keseimbangan alam supaya ketersediaan hutan berupa kayu terus dilakukan penggantian manakala ada kayu yang ditebang. Tidak diperkenankan melakukan monopoli, penebangan illegal, karena sanksi yang diberikan dapat diberikan sanbgat berat kepada masing-masing pelaku²⁰⁹.

²⁰⁷Pasal 27 “Jika orang akan berladang di marga asing, hendaklah minta izin pada pasirahnya dan ia membayar sewa bumi pada yang punya tanah di dalam satu bidang satu rupiah dan uang itu pulang pada orang banyak dan yang melanggar adat ini kena denda enam ringgit sebab maling utan”. Dan Pasal 28 “Jika orang yang menumpang (d) berladang atau berkebun ditanah dusun atau marga lain hendak balik ke dusun sendiri ia punya tanaman segala pulang pada yang punya tanah”.

²⁰⁸Pasal 29 “Jika orang menumpang bertemu gading atau cula yang sudah mati melainkan dibahagi tiga, dua bahagi pulang pada yang bertemu dan satu bahagi pulang pada orang banyak yang punya tanah tetapi jika orang menumpang bunuh gajah atau badak gading dan cula ia sendiri yang punya”.

²⁰⁹Pasal 30 “Jika orang pedusunan bertemu kayu bakal sialang didalam watas ia punya dusun boleh ia menabas utan berkeliling batang

Ternyata terdapat satu pasal dalam bab ke-3 ini yang sedikit berbeda dengan lainnya, akan tetapi tetap memiliki dampak lingkungan. Terdapat aturan tentang melakukan perjudian yang berhubungan dengan batang hari, jika perbuatan seperti ini dilakukan maka dapat dikenakan hukuman pidana atau hukuman badan, dapat dilihat pada adat simbur cahaya yaitu pasal 34 "Siapa saja yang berjudi atau sabung tiada dengan izin dari pada yang kuasa di dalam batang hari kena hukuman raja". Dalam penjelasannya pasalnya ini memang cukup unik bahwa pada masa lalu kebanyakan orang-orang mengadakan pesta perkawinan dalam waktu yang lama, bukan hanya sehari-hari, tapi juga berminggu-minggu. Umumnya acara yang dilakukan akan diisi dengan acara berupa hiburan yang di dalamnya dilakukan perjudian dan sabung. Dalam tradisi ini para juara akan berkumpul mereka inilah yang kemudian mengambil peran dalam gelanggang perjudian dan sabung. Karenanya, kemudian dibuat aturan bahwa bagi orang yang akan melaksanakan acara pesta perkawinan haruslah meminta izin terlebih dahulu. Kalau sudah mendapatkan izin, maka pemerintah dusun akan melakukan penjagaan untuk meminimalisir segala kemungkinan yang akan terjadi²¹⁰.

sialang itu maka batang sialang itu ia yang punya, tetapi sebelumnya ia menebas utan itu belum boleh ia mengaku batang sialang itu". Pasal 31 "Yang dikatakan sialang kayu tandikat, kayu benakat kayu ketutum, kayu legan yang lain-lain seperti kayu labu kayu rengat dan lain-lain tiada boleh disebut sialang dan kayu itu sudah berbuah kayu singgah namanya". Pasal 32 "Jika orang maling pohon sialang ia kena bangun sialang yang telah berbuah empat puluh ringgit dan sialang bujang artinya yang belum berbuah dua puluh ringgit". Pasal 33 "Tiada boleh orang nubai sungai jika tiada terang kepada kepala dusun".

²¹⁰Lihat penjelasan pasal 34 "Maksudnja orang mengadakan perjudian atau sabung. Dahulu kebanyakan orang mengadakan pesta perkawinan berminggu-minggu lamanja (tradisi). Tatkala itulah diadakan hiburan seperti djudi dan sabung itu. Maka berkumpul semua djuara-djuara (pemegang peranan di dalam gelanggang djudi dan sabung). Dalam

b. Perspektif Undang-Undang Simbur Cahaya terhadap Fikih Lingkungan

Pesan konkret yang terdapat dalam pasal-pasal yang dimuat dalam Undang-undang Simbur Cahaya dapat dijadikan sebagai landasan konsep menuju fikih lingkungan, karena, diyakini melihat bunyi pasal-pasalnya yang sejalan dengan tujuan fikih lingkungan, maka kuat dugaan bahwa fikih saat penyusunan Undang-undang Simbur Cahaya merupakan rujukan utama, atau paling tidak, antara fikih dan Undang-undang kala itu sudah bertemu, dengan kesepakatan istilah fikih tidak dimunculkan dalam redaksi undang-undang, yang perlu dimunculkan adalah istilah-istilah adat. Itulah sebetulnya yang menjadi tujuan syara' yang sesungguhnya.

Oleh karena itu, menjadi selaras antara kemaun fikih dengan undang-undang yang sama-sama menuju pada keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Inilah yang disebut dengan kemaslahatan seperti yang pernah digagas oleh Imam Malik sebagai *maslahat al-ammah*. Imam malik berpendapat bahwa kalau ada kemaslahatan yang belum didapatkan dalam nash maka harus didahulukan penerapannya.

Dimuat secara khusus, dalam satu bab penuh, yaitu bab 3, dengan pasal yang berjumlah 34 pasal, tentu undang-undang ini sangat responsive terhadap isu-isu lingkungan hidup. Isu lingkungan ketika undang-undang ini disusun sejak tahun 1630M pertama kali di gagas oleh Ratu Sinuhun berupa piagem-piagem, menunjukkan bahwa perhatian masyarakat untuk saling menjaga lingkungan telah dilakukan sejak lama.

Ketika kaum imprialis Belanda sedang berkuasa, di antara banyak kebijakan yang mereka lakukan antara lain adalah kebijakan yang berkaitan dengan aspek lingkungan. Meskipun dalam perjalanannya kebijakan seperti ini murni

keadaan demikianlah orang jang punja kerdja itu mesti minta izin terlebih dahulu. Tentu sadja diadakan penjagaan agar djangan terdjadi keonaran”.

untuk kepentingan ekonomi Belanda. Tapi, paling tidak, aspek jangka panjang ini juga berguna untuk lingkungan. Misalnya kebijakan Belanda yang mewajibkan penanaman pohon di sepanjang sungai yang mengalir sangat banyak menyebar di Sumatera Selatan. Penamanannya dilakukan secara bervariasi, dengan begitu, maka didapatkan tanaman pohon yang sangat variatif untuk keberlangsungan tetap terpeliharanya aneka ragam jenis pohon. Ini menunjukkan bahwa dari dahulu, terdapat semangat untuk menanam berbagai macam jenis pohon, meskipun tujuan awalnya adalah untuk kepentingan ekonomis. Akan tetapi, keberlangsungan dan keberlanjutan tanaman pohon dapat terjaga dengan baik. Anehnya, ketika era kemerdekaan, tradisi seperti ini tidak diteruskan oleh pemerintah. Buktinya, terdapat banyak pohon yang kemudian menjadi langka.

C. Kontribusi Fikih Lingkungan pada Konsep Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan

a. Fikih Lingkungan sebagai Konsep untuk Membangun Kebun Raya Sriwijaya

Fikih merupakan salah satu dari ilmu-ilmu keislaman yang sangat dominan dalam kehidupan umat Islam, termasuk Indonesia. Fikih akan selalu menyertai seorang muslim mulai dari bangun tidur hingga tidur lagi dan selalu menyertai semua aktivitas seorang muslim. Fikih pada dasarnya adalah penjabaran yang nyata dan rinci dari nilai-nilai ajaran Islam yang terkandung dalam Alquran dan sunnah, yang digali terus menerus oleh para ahli yang menguasai hukum-hukumnya yang sering dikenal dengan istilah mujtahid (fuqaha'). Seorang mujtahid atau ahli fikih sudah seharusnya mengenal baik perkembangan, kebutuhan, serta kemaslahatan umat dan lingkungannya dalam bingkai ruang dan waktu yang meliputinya.

Fikih mengatur hubungan manusia dengan Sang Pencipta (Allah SWT), hubungan dengan sesama baik dalam bentuk hubungan kekeluargaan ataupun dalam bentuk hubungan kebendaan. Secara definitif fikih sering diartikan sebagai ilmu mengenai hukum-hukum syar'i yang berkaitan dengan perbuatan/tindakan yang didapatkan dari dalil-dalilnya yang spesifik.²¹¹ Dalam kenyataannya, meskipun fikih biasa diartikan dengan hukum Islam, namun hukum di sini tidak selalu identik dengan law/rules atau peraturan perundang-undangan. Hukum yang mencakup *al-ahkam al-khamsah* atau lima jenis hukum yang terkenal jika mempelajari fikih lebih dekat dengan konsep etika agama (*religious ethics*) dalam hal ini Islam. Yakni, ciri utamanya adalah terwujudnya kandungan nilai ibadah yang sarat dengan pahala dan siksaan dan berkonsekuensi akhirat.

Adapun ilmu fikih secara garis besar mempunyai empat sektor penataan yang sering diistilahkan dengan *Rubu'* yaitu: Pertama, *Rab'ul al-Ibadah*, yang menata hubungan antara manusia selaku makhluk dengan Allah SWT sebagai khaliknya, yakni hubungan transendental. Kedua, *Rub'ul al-Mu'amalat*, yang menata hubungan manusia dalam lalu lintas pergaulannya dengan sesamanya untuk memenuhi hajat kehidupannya sehari-hari. Ketiga, *Rab'u al-Munakahat*, yaitu penata terhadap hubungan manusia dalam lingkungan keluarganya. Keempat, *Rab'u al-Jinayah*, yaitu bagian yang menata pengamanan manusia dalam suatu tertib pergaulan yang menjamin keselamatan dan ketentramannya dalam kehidupan.

Menurut Hasbi Ashiddieqi bila diperinci lebih lanjut fikih dikembangkan menjadi delapan bagian yaitu ibadah, ahwal al-syakhshiyah, muamalah madaniyah, muamalah maliyah,

²¹¹Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fikih* (Kuwait: Dar al Qalam, 1978) hal. 11.

jinayah, uqubah, murafa'ah, ahkam al-dusturiyyah dan ahkam al-daulyyah.

Hukum Islam atau fikih bertujuan untuk terwujudnya kemaslahatan bagi umat manusia, dalam arti hukum Islam pada dasarnya hendak mewujudkan kebaikan hidup yang hakiki bagi manusia, baik secara individual maupun sosial. Di samping bertujuan untuk membentuk pribadi yang baik, hukum Islam juga bertujuan untuk menegakkan kemaslahatan dan keadilan sosial. Untuk terciptanya kemaslahatan tersebut hukum Islam sejatinya harus terealisasi dalam segala permasalahan kehidupan yang kompleks, baik dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dalam bidang perdagangan, politik dan lainnya.

Hukum Islam atau fikih yang selalu dikaitkan dengan jargon "*shalih fi kulli zaman wa makan*" dan selalu berorientasi kepada kemaslahatan hamba (*mashalih al'ibad*) merupakan karakter dari hukum Islam itu sendiri.²¹² Maka sejatinya *al-ahkam al-khamsah* yang terdapat dalam fikih sebagai konsep etika, seharusnya dikembangkan menjadi konsep dunia bukan hanya sekadar konsep akhirat, sehingga akan secara langsung terwujud dalam kehidupan sosial di dunia.

Maslahat dalam konteks hukum Islam merupakan sesuatu yang urgen dan harus diperhatikan. Ini sesuai dengan misi dari agama Islam itu sendiri adalah untuk terwujudnya kemaslahatan manusia. Begitu juga dengan ketentuan-

²¹²Bahkan Imam al Thufy menyatakan bahwa *ri'ayat al maslahah* (memperhatikan kemaslahatan) merupakan bagian dari pokok-pokok syari'at. Ketika terjadi pertentangan antara maslahat dan nash, maka bagi al-Thufy yang lebih didahulukan adalah maslahat dengan menggunakan pendekatan *takhsis* dan *bayan*, bagi al-Thufy nash adalah *wasa'il*, sedangkan maslahat adalah *maqashid*. Oleh sebab itu *maqashid* harus lebih dimenangkan daripada *wasa'il*. Lebih lanjut lihat Najm al-Din al-Thufy, *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahah* (Lebanon: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyah, 1993) hal.23.

ketentuan hukumnya tidak bisa dilepaskan dari pertimbangan membawa kemaslahatan atau tidak.

Adapun tentang pengertian maslahat sendiri banyak redaksi definisi yang diberikan oleh para ulama. Muhammad Sa'id al-Buty dengan mengutip dari Lisan al-'Arab memberikan penegasan tentang lafal "masalahah" dari aspek bahasa yaitu: *pertama*, "Kata masalahah sama persis seperti kata manfaat baik dari segi wazan. *Kedua*, maupun artinya. Masalahah adalah bentuk masdar yang berarti *al-shalah*, sebagaimana kata manfaat yang berarti *al-naf'u*, atau merupakan bentuk jamak al-masalih. Penyusun Lisan al-Arab menjelaskan kata ini dari dua segi. Dia berpendapat: masalahah adalah *al-shalah*, masalahah adalah bentuk mufrad dari *mashalih*. Setiap sesuatu yang di dalamnya terdapat manfaat, baik dengan cara *al-jalb* (menarik sesuatu) atau *al-tahsil* (menghasilkan sesuatu) seperti menghasilkan faedah atau kelezatan atau dengan cara menolak dan menghindarkan diri dari sesuatu seperti menjauhkan diri dari mudharat dan penyakit, maka semua itu layak untuk disebut sebagai masalahah"²¹³

Sedangkan pengertian masalahah dalam pandangan Imam al-Ghazali adalah: "Adapun masalahah, maka pada dasarnya ia adalah merupakan ungkapan dari menarik sebuah manfaat dan menolak sebuah bahaya. Akan tetapi kita tidak mendefinisikan maslahat seperti itu, karena menarik sebuah manfaat dan menolak sebuah bahaya merupakan tujuan dan kepentingan makhluk dalam memperoleh tujuannya. Akan tetapi kita mendefinisikan maslahat dengan memelihara tujuan syari'at sedangkan tujuan syari'at untuk makhluk ada lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Setiap sesuatu yang menjamin terpeliharanya lima hal

²¹³Muhammad Sa'id Ramadan al-Buty, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992) hal. 27.

ini, maka ia disebut sebagai maslahat, sedangkan setiap sesuatu yang me- lenyapkan lima hal dasar ini, maka ia disebut mafsadat."²¹⁴

Secara lebih operasional Imam Izzu al-Din bin 'Abd al-Salam mengu- raikan pengertian masalah sebagai berikut: "masalah ada empat macam yaitu kenikmatan dan sebab-sebabnya serta kebahagiaan dan sebab-sebab- nya. Sebaliknya mafsadat juga ada empat macam yaitu penderitaan dan sebab-sebabnya serta kesedihan dan sebab-sebabnya. Maslahat dan mafsadat ini terbagi menjadi dua yaitu bersifat duniawi dan ukhrawi. Kenikmatan, kebahagiaan, penderitaan dan kesedihan yang bersifat duniawi dapat di ketahui dengan kebiasaan atau tradisi. Sedangkan kenikmatan akherat, kebahagiaan, penderitaan, kesedihan dan sebab-sebabnya, maka sungguh telah ditunjukkan oleh ancaman dan larangan (yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Hadits)."²¹⁵

Sementara al-Syathiby mendefinisikan masalah dengan "yang saya maksudkan dengan maslahat adalah sesuatu yang berdampak pada tegak dan sempurnanya kehidupan manusia, serta pencapaiannya terhadap tuntutan naluri nafsu dan akal fikiran secara mutlak, sehingga manusia mampu merasakan kenikmatan secara mutlak."²¹⁶

Dalam memaknai fikih sebagai sumber etika sosial dan kemaslahatan, Imam al-Syathiby membagi kemaslahatan dalam tiga tingkatan. Pertama, kemaslahatan yang bersifat primer (*al-dharuriyat*), yaitu kemaslahatan yang mesti menjadi acuan utama bagi implementasi syari'at Islam. Yang di- maksud kemaslahatan primer yaitu perlunya melindungi jiwa, raga, dan ke- hormatan

²¹⁴Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al Ghazaly, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, tth) vol .2 hal. 8.

²¹⁵Abu Muhammad Izz al-Din bin 'Abd al- Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999) hal 12.

²¹⁶Al-Syathiby, *al-Muwafaqat*, hal. 231

manusia atau *hifdh al-nafs*, *hifdh al-'aql* (perlindungan akal), *hifdh al-mal* (perlindungan harta kekayaan), *hifdh al-nash* (perlindungan keturunan), dan *hifdh al-din* (perlindungan agama).

Pemahaman masalah lingkungan hidup (fikih al-Bi'ah) dan penanganannya (penyelamatan dan pelestariannya) perlu diletakkan di atas suatu pondasi moral untuk mendukung segala upaya yang sudah dilakukan dan dibina selama ini yang ternyata belum mampu mengatasi kerusakan lingkungan hidup yang sudah ada dan masih terus berlangsung. Fikih lingkungan hidup berupaya menyadarkan manusia yang beriman supaya menginsafi bahwa masalah lingkungan hidup tidak dapat dilepaskan dari tanggung jawab manusia yang beriman dan merupakan amanat yang diembannya untuk memelihara dan melindungi alam yang dikaruniakan Sang pencipta yang Maha pengasih dan penyayang sebagai hunian tempat manusia dalam menjalani hidup di bumi ini.

Menurut Ali Yafie, ada dua landasan dasar dalam fikih al-Bi'ah yaitu. Pertama, pelestarian dan pengamanan lingkungan hidup dari kerusakannya adalah bagian dari iman. Kualitas iman seseorang bisa diukur salah satunya dari sejauh mana sensitivitas dan kepedulian orang tersebut terhadap kelangsungan lingkungan hidup. Kedua, melestarikan dan melindungi lingkungan hidup adalah kewajiban setiap orang yang berakal dan baligh (dewasa). Melakukannya adalah ibadah, terhitung sebagai bentuk bakti manusia kepada Tuhan. Sementara penanggung jawab utama menjalankan kewajiban pemeliharaan dan pencegahan kerusakan lingkungan hidup ini terletak di pundak pemerintah. Ia telah diamanati memegang kekuasaan untuk memelihara dan melindungi lingkungan hidup, bukan sebaliknya mengeksploitasi dan merusaknya.

Kerusakan lingkungan hidup yang telah terjadi di berbagai wilayah di Indonesia mendorong para ulama bersatu

menyerukan keprihatinan serta kepedulian mereka akan kelestarian lingkungan hidup. Wujud kepedulian ini dituangkan dalam sebuah pernyataan bersama yang ditandatangani oleh lebih dari 30 ulama dari pondok pesantren (ponpes) di Jawa, Lombok, Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi. Pernyataan bersama ini dikeluarkan pada pertemuan bertema "Menggagas fikih lingkungan" yang diselenggarakan INFORM (Indonesia Forest and Media Campaign) dan P4M (Pusat Pengkajian Pemberdayaan dan Pendidikan Masyarakat) di Bogor 09-12 Mei 2004. Acara ini bertujuan merumuskan fikih lingkungan yang berdasarkan pada Qur'an, Hadits serta kitab salaf (kitab kuning).

Peran aktif ulama Islam di Indonesia terutama sejak dua tahun terakhir disambut dengan antusias oleh berbagai kalangan untuk menjadi pemecah kebuntuan dalam penyelesaian persoalan lingkungan. Indonesia dengan populasi muslim yang paling besar di dunia dengan wilayah hutan dan keanekaragaman flora dan fauna diharapkan menjadi pelopor dalam hal ini. Fatwa ulama mempunyai kekuatan yang luar biasa tetapi tidak cukup mudah untuk menjalankannya, termasuk memicu kesadaran pada lingkungan. Aspek yang paling dominan mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat biasanya tergantung pada sistem nilai yang dipegang oleh masyarakat itu sendiri baik dimensi ekonomi dan pendidikan, adat istiadat atau budaya setempat serta agama. Untuk itu, ulama bisa menggunakan media khotbah jumat (pengajian) atau bersinergi dengan politisi sebagai salah satu jalan untuk meng-gulirkan fatwa tersebut menjadi sebuah proses politik. Objek kajian tentang lingkungan dalam *fikih al-bi`ah* harus mencakup seluruh permasalahan lingkungan yang pada dasarnya adalah sebagai berikut:

Pertama, Pengenalan "anatomi" lingkungan (seluk-beluk bagian fisik dan hubu- ngannya sebagaimana dibahas dalam

ekologi dan disiplin-disiplin ter- kait), seperti sungai, laut, hutan, gunung, air, tanah, udara, dan keseim- bangan ekosistem, termasuk makhluk hidup (organisme) di dalamnya, seperti hewan dan tumbuh-tumbuhan. Bagian apresiasi yang sebagian bersifat teologis sebagai landasan dan paradigmanya ini merupakan kolaborasi pengetahuan saintifik dan agama. *Pengetahuan pertama* (saintifik), seperti tentang tanah (geografi, geo-logi, dan geo-teknik), udara dan cuaca (meteorologi dan geofisika), serta air (*oceanography* atau *oceanologi*, menjadi niscaya karena teks-teks agama (al-Qur'an dan hadits) tidak berbicara tentang itu, kecuali dalam bahasan yang sangat terbatas (seperti isyarat ilmiah dalam *al-tafsir al-'ilmi*). Sedangkan *fikih al-bi`ah* diandaikan dibangun di atas dasar pengetahuan yang cukup dan tepat tentang aspek-aspek lingkungan untuk menetapkan hukum- nya dalam kaitannya dengan pengelolaan oleh manusia. Fiqih harus berjaln dan tidak saling kon-tradiktif dengan teologi. Ini sebagai "kerangka epistemologis" (*epistemo-lo-gical frame-work*) bagi *fikih al- bi`ah*, seperti konsep *khalifah*, *taskhir*, *amanah*, dan *i'mar*.

Kedua, Pemanfaatan dan pengelolaan (*tasharruf*) sumber daya alam (PSDA). Apa yang disebut di atas sebagai "sumber daya alam" meliputi penger- tian unsur-unsur alam, seperti lahan (termasuk sumber daya tanah dan sampah padat), air (air hujan, air tanah, sungai, saluran air, dan laut), udara (termasuk lapisan ozon dan pelepasan gas-gas rumah kaca), dan berbagai sumber energi (ma-tahari, angin, bahan bakar fosil, air, pena- nganan masalah nuklir, dan lain-lain), serta semua sumberdaya yang bisa dimanfaatkan dan mempengaruhi hidup manusia dan organisme hidup. Sumber daya alam dapat dibedakan menjadi dua kategori, yaitu *kelompok hijau* yang berhubungan dengan sumber daya hutan atau tumbuh-tumbuhan, *kelompok biru* yang berhubungan dengan sumber daya laut, dan *kelompok coklat* yang berhubungan dengan sumber da-ya tambang dan

energi. Pada bagian ini, *fikih al-bi`ah* merumuskan bagaimana melakukan konservasi (*ri'ayah*) alam, yaitu menjaganya agar tetap dalam keadaan asli mungkin sebagaimana asalnya, termasuk dalam penanganan sumberdayanya.

Ketiga, Pemulihan atau rehabilitasi lingkungan yang sudah rusak. Bagian lain yang sangat dalam substansi dalam *fikih al-bi`ah* adalah konservasi lingkungan yang sudah rusak. Khazanah fiqh lama telah memiliki andil dalam hal ini, yaitu tentang tanah dalam konsep *ihya` al-mamat* (litera: "menghidupkan tanah yang telah mati"). Akan tetapi, problem-problem lingkungan tidak hanya terbatas pada hal itu, melainkan lebih luas, seperti penanganan pencemaran air (fiqh klasik hanya bersifat penanganan "konsumentif" untuk ibadah, padahal "semua yang menentukan kesempurnaan pelaksanaan kewajiban juga menjadi wajib" (*ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*), seperti cuma pemilahan air-air bisa dipergunakan untuk bersuci dan yang bukan), pencemaran udara, kepunahan binatang, atau spesies tumbuhan tertentu. *Fikih al-bi`ah* yang diinginkan idealnya menangani isu-isu lingkungan hidup dari dua dua perspektif. *Pertama*, kategori norma-norma hukum formal yang dikenal dengan 5 kategori hukum: *wajib*, *haram*, *makruh*, *mubah*, dan *mandub*, sebagaimana yang dikenal umumnya. *Kedua*, kategori norma moral-etis. Dimensi moral-etis harus menjadi penopang dimensi hukum formal dalam pengelolaan lingkungan. Hal ini bisa dijelaskan dari dua segi. *Pertama*, fiqh tidak seharusnya hanya menjadi aturan-aturan (*ahkam*) yang formalistik dan kehilangan rohnya, karena hukum memiliki dimensi nilai-nilai (*qiyam*) yang menjadi dasar penetapannya seperti tercermin dari tujuan-tujuannya (*maqashid al-syari'ah*). *Kedua*, pentingnya dimensi moral-etis.

Setiap hasil kesimpulan hukum selalu bisa dikategorikan kepada lima klasifikasi hukum secara formal di atas (*al-ahkam al-*

khamsah). Akan tetapi, hal yang lain perlu dipertimbangkan adalah bahwa *mubah* tidak selalu bersifat netral, melainkan bisa bergeser karena faktor-faktor lain di luarnya. Pergeseran tersebut dalam konsep al-Syathibi karena setiap perbuatan harus bermotif (*maqashid*: tujuan-tujuan). Atas dasar ini, perbuatan yang meski *mubah* dari aspek hukum formal, namun tidak bermanfaat hanya dibolehkan parsial, tapi secara keseluruhan harus ditinggalkan. Al-Syathibi membangun pandangannya atas dasar konsepnya tentang *maqashid al-syari'ah* dan sejumlah ayat Alquran tentang larangan melakukan yang tidak bermanfaat (*lahw*; seperti QS. Luqman [31]: 6, al-Jumu'ah [62]: 11, al-Zumar [39]: 23). Larangan meninggalkan yang sia-sia meski dibolehkan ditariknya secara *istiqrā`* (meneliti beberapa ayat) yang dipahaminya dari apa yang di- sebutnya "makna yang tersimpan di balik teks" (*maskut 'anhu*) dan ajaran para sufi tentang menghindari yang sia-sia meski dibolehkan, meski ia juga mengkritik kesalahpahaman tentang *zuhd* sebagai meninggalkan yang *mubah*. Sikap tengah (*thariq wasath*) antara sikap keras dan permisif yang Ia tawarkan. Di samping itu, dimensi moral-etis merupakan unsur yang me- nyangga "seleksi formal hukum", karena bisa terjadi sesuatu dibenarkan se- cara legal (*legally right*), tapi secara moral tetap saja salah (*morally wrong*). Misalnya, seorang pengusaha dianggap benar melakukan penambangan sumber daya alam atas dasar kepemilikan areal tambang yang sah dan sesuai prosedur formal. Tapi, dalam batas pengelolaan yang tidak menjaga keberlangsungan hidup generasi berikut, aktivitas tersebut secara moral-etis menjadi salah.

Melihat konteks seperti di atas, etika lingkungan (*ethics of environment*) yang berbasis agama dimaksudkan untuk menjaga eksistensi agama, hidup, akal, keturu- nan, dan properti (*al-kulliyat al-khams*) manusia dalam relasi- nya dengan lingkungan. Jika lingkungan terancam dan properti tidak ada lagi, generasi

umat manusia dan agama juga terancam. Dalam proyek *religious ecological conservatism* dengan *fiqih al-bi`ah*, jika kategori hukum formal mengukur tindakan dengan skala benar-salah, boleh-tidak, halal-haram, maka kategori moral-etis mengukurnya dengan kategori baik-buruk.

b. Undang-undang Simbur Cahaya sebagai Landasan Konsep Membangun Kebun Raya Sriwijaya

Fleksibilitas hukum Islam berkaitan erat dengan tujuan diturunkannya hukum Islam. Sa'id Ramadhan al-Buti menyatakan tujuan disyariatkannya hukum Islam untuk kepentingan masyarakat umum. Prinsip inilah yang sering diistilahkan dengan maqasid al-tasyri' atau maqasid al-syari'ah. Para fuqaha menegaskan salah satu tujuan yang hendak dicapai melalui maqasid al-syari'ah adalah masalah dimana konsep masalah difungsikan sebagai perubahan hukum. Karena konsep masalah memberikan seperangkat kerangka teoritik yang bisa dirujuk ketika berhadapan dengan persoalan yang inheren dalam sistem hukum berdasarkan teks yang pasti bagaimana membawa landasan material hukum yang terbatas dalam situasi sosial yang senantiasa berubah-ubah.

Di samping perubahan hukum yang sangat dipengaruhi oleh tempat dan situasi, dalam kacamata masyarakat modern harus dipertimbangkan bahwa hukum juga dapat berubah dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Dalam menghadapi globalisasi, Amir Syarifuddin memberikan gambaran tentang bagaimana hukum Islam harus mengambil sikap; *pertama*, hukum Islam harus merumuskan pendekatan baru dalam memahami hukum-hukum Allah sesuai dengan kondisi kontemporer zaman. *Kedua*, menetapkan hukum-hukum baru dengan cara memahami secara mendalam cara dan tujuan Allah dalam menetapkan hukum, karena bentuk hukum selalu sesuai dengan perkembangan zaman,

maka ketika penetapan hukum baru didasarkan kepada bentuk-bentuk hukum yang pernah berlangsung.

Keterkaitan antara maqashid syari'ah dan metode penetapan hukum dapat dilihat pada substansi maqashid syari'ah tersebut yakni mewujudkan kemaslahatan dan pengembangan metode penetapan hukum *tathbiqi* dengan corak penalaran *ta'lili* dan *istishlahi*. Keberadaan kedua corak penalaran tersebut di atas, menunjukkan bahwa antara maqashid syari'ah dan metode penetapan hukum dalam filsafat hukum Islam memiliki hubungan yang erat sebagaimana yang terlihat dalam mekanisme *ijtihad istinbati* dan *tathbiqi* tersebut di atas.

Ijtihad istinbati mempunyai kaitan yang tidak dapat dipisahkan dengan keharusan pemahaman maqashid al-syari'ah karena *ijtihad istinbati* merupakan upaya menggali ide-ide hukum yang terkandung dalam nas Alquran dan hadis yang merupakan khithab al-Syari'. Sementara *ijtihad istinbati* dan *ijtihad tathbiqi* mempunyai hubungan yang saling memerlukan, maka secara tidak langsung terdapat kaitan antara *ijtihad tathbiqi* dengan *maqashid syari'ah* walaupun kaitan itu tidak secara langsung. Dari kaitan ini dapat ditegaskan bahwa hubungan antara *maqashid syari'ah* dan metode penetapan hukum dalam *ijtihad* tidak dapat dipisahkan.

Atas dasar hubungan tersebut di atas, maka *maqashid al-syari'ah* dan metode penetapan hukum tidak dapat dipisahkan satu sama lain. *Maqashid al-syari'ah* adalah menjadi cita-cita utama daripada pembentukan hukum Islam. Dengan melakukan *ijtihad* berdasarkan metode yang telah ada seperti *qiyas*, *istihsan*, *istishlah*, *sad al-zara'iy*, maka para mujtahid akan dapat melahirkan produk-produk hukum yang mampu mendukung *maqashid al-syari'ah*.

Keterkaitan lainnya adalah bahwa tidak semua persoalan hukum mendapat pengaturan di dalam Alquran dan hadis. Banyak persoalan hukum baru yang tidak ditemukan dalil-

dalil hukumnya dalam Alquran dan hadis. Oleh karena itu, Allah dan Rasul-Nya sebagai pembuat hukum (*al-syari'*) tidak mengemukakan semua *maqashid al-syari'ah* secara tersurat (*mantuq*), akan tetapi sebagian dikemukakan secara tersirat (*mafhum*), bahkan ada yang tidak dikemukakan (*sirr*).

Dengan demikian, untuk mengetahui *maqashid al-syari'ah* dari hukum-hukum yang telah ditentukan oleh Allah SWT khususnya yang *mafhum* dan *sirr*, orang harus berijtihad dengan menggunakan metode- metode yang ada dengan ditopang oleh pengembangan pemahaman meto- dologis, seperti metode *al-bayan* dari Imam al-Syafi'i dan metode *al-istiqra'* dari Imam al-Syathibi dan metode pemahaman lain. Sebab dengan semakin diketahuinya *maqashid al-syari'ah* yang lain (selain yang telah dikenal: *al-dharuriyah al-khamsah*), maka dapat dibuat produk-produk hukum yang relevan dengan itu. Bahkan untuk hal-hal yang belum di- ketahui sekalipun, sesungguhnya para mujtahid dapat membuat produk hukumnya (*fikih iftiradhy*).

Konsep *maqashid al syari'ah* pada hakekatnya didasarkan kepada wahyu untuk mewujudkan kemaslahatan hidup umat manusia, mengingat *maqashid al- syari'ah* yang dirumuskan oleh para ulama bertumpu pada lima kebutuhan dasar (kemaslahatan) hidup manusia yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Namun kelima kebutuhan dasar (kemasla- hatan) tersebut harus disesuaikan dengan konteks zamannya, maka muncul wacana untuk mengembangkan konsep *maqashid al syari'ah* dengan me- nambah lima kebutuhan dasar manusia tersebut sesuai dengan kondisi zaman modern.

Jelasnya, bahwa keberadaan konsep *maqashid syari'ah* ternyata dapat memberikan solusi dalam menjawab berbagai problem kekinian yang tidak diatur oleh wahyu secara tekstual dan kontekstual. Namun demikian selaras dengan kemajuan zaman yang bukan saja membawa dampak positif namun juga menimbulkan dampak negatif bagi kehidupan manusia,

keberadaan *maqashid al syariah* yang dikenal selama ini selayaknya juga perlu diperluas. Munculnya fenomena penipisan lapisan ozon yang menimbulkan kerusakan lingkungan, maka muncul wacana menambah *maqashid al syari'ah* dengan pemeliharaan lingkungan (*hifz al-bi'ah*). Karena kerusakan lingkungan dewasa ini telah mencapai taraf yang sangat memprihatinkan yang jika tidak diatasi secara serius akan mengancam eksistensi dan kemaslahatan hidup manusia ke depan. Penambahan unsur *maqashid* dengan pemeliharaan lingkungan ini pada dasarnya muncul berdasarkan landasar normatif yang terdapat dalam al-Quran surat al-Ruum ayat 41.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa wacana menetapkan pemeliharaan lingkungan sebagai bagian dari *maqashid al syariah* menjadi penting untuk didiskusikan dalam merespon perkembangan kehidupan manusia di era modern. Sehingga keberadaan syari'at Islam dapat berdaya guna dalam memberikan kontribusi pemi-kiran dalam mengeliminir tantangan kehidupan masa kini.

Fikih al-Bi'ah Sebagai Solusi Mengatasi Kerusakan Lingkungan

Fikih al-Bi'ah (fikih lingkungan) merupakan sebuah cabang disiplin dalam bidang lingkungan hidup yang dibangun dalam kerangka filosofi muslim dan berbasis fikih. Lahirnya fikih lingkungan merupakan sebuah langkah revolusioner dan berwatak dekonstruktif, mengingat fikih selama ini dipahami kalangan umum umat Islam identik dengan ibadah dan muamalah. Selama ini penghayatan keagamaan umat Islam baru terfokus kepada pelak-sanaan fikih ibadah *mahdloh* seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, sementara fikih-fikih lainnya seperti fikih politik, ekonomi atau lingkungan masih terabaikan. Agama selama ini dipandang hanya berkuat pada ranah ritus dan simbol belaka dan cenderung mengabaikan realitas sosial yang tengah berkembang. Ketika kemudian Islam dihubung-

hubungkan dengan upaya pemeliharaan lingkungan, sebagian orang memandang sebelah mata. Padahal umat Islam (ulama) memiliki peranan penting dalam membangun kesadaran masyarakat mengenai pentingnya konservasi lingkungan hidup, antara lain dengan menggunakan pendekatan fikih.

Fikih lingkungan adalah fikih yang berisi regulasi atau norma-norma yang mengatur aksi-aksi dan tindakan manusia yang berhubungan dengan konservasi lingkungan hidup. Sebagaimana diketahui, krisis ekologis sebagian besar dilatarbelakangi oleh aksi-aksi dan tindakan manusia. Kepunahan spesies, misalnya, sangat berkaitan dengan habitat. Jika sudah paham karakteristik habitat, maka akan tampak karakteristik spesies yang tinggal di dalamnya. Dalam menyikapi kepunahan itu, memahami habitat tempat hidup spesies mutlak diperlukan. Karena itu, fikih lingkungan (*Fikih al-Biah*) yang mengatur kaidah umum mengenai aksi-aksi dan perilaku yang secara langsung atau tidak langsung mempengaruhi rusaknya habitat tersebut mutlak diperlukan. Di sini, fikih lingkungan harus mengatur tentang kaidah baik-buruk atau halal-haram yang akan menjadi patokan penilaian bahwa sebuah aksi itu baik atau buruk. Dengan cara ini, umat Islam akan mampu menghadirkan sebuah pendekatan religius yang mendasarkan diri pada Alquran dan Hadis dalam memandang persoalan lingkungan hidup. Umat Islam sekaligus dapat meyakinkan dunia bahwa Islam tidak identik dengan kekerasan dan terorisme, tetapi ia memiliki *view point* yang berbasis Quran untuk menyelesaikan persoalan lingkungan hidup. Jadi, sudah saatnya umat Islam menyelamatkan alam tidak sekadar dengan panjatan doa, tapi juga harus dengan ilmu pengetahuan dengan memberikan *judgment* atas perilaku yang dapat merusak keseimbangan alam itu dengan berdasarkan pemahaman Alquran. Oleh karena itu, revolusi paradigmatis menyangkut cara pandang manusia terhadap alam yang *antroposentris* menjadi

ekosentris menjadi harga mutlak yang tidak bisa ditawar lagi. Antroposentris berarti prinsip etika lingkungan yang memandang manusia sebagai pusat dari sistem alam semesta. Dalam faham ini menempatkan manusia dan kepentingannya sebagai yang hal yang paling menentukan dalam tatanan ekosistem. Hal ini berbeda dengan ekosentrisme yang merupakan etika lingkungan yang memusatkan diri pada seluruh komunitas ekologis, baik yang hidup maupun yang tidak.

Dalam hal ini, ada dua hal yang harus kita lakukan dalam menggali dasar-dasar fikih lingkungan. *Pertama*, menjelaskan hikmah perennial Islam tentang tatanan dan struktur bumi dan alam dan kaitan eratnya dengan setiap fase kehidupan manusia. *Kedua*, menumbuhkan dan mengembangkan kesadaran bumi yang berperspektif teologis atau membangun teologi yang berbasis kesadaran dan kearifan bumi. Dengan demikian, tujuan diproyeksikannya *maqashid al-syari'ah* adalah untuk menjaga kekayaan bumi, menjaga sumber-sumbernya, menumbuhkembangkan hasil dan produk-produknya, menyadarkan akibat dari pengrusakan kawasan bumi, serta pola pemerataannya pada seluruh lapisan umat manusia. Setiap tindakan yang menafikan tujuan-tujuan tersebut sama halnya menghilangkan tujuan-tujuan syariat Islam dan menodai prinsip-prinsip kepentingan yang terkandung di dalamnya. Jika selama ini ada lima komponen hidup yang harus dipelihara oleh seluruh manusia yakni *hifdzul nafs* (menjaga jiwa), *hifdzul aql* (menjaga akal), *hifdzul maal* (menjaga harta), *hifdzul nasl* (menjaga keturunan) dan *hifdzud diin* (menjaga agama). Dalam konteks sekarang ini yang menjadi masalah besar dan harus diberi tempat perkembangannya yaitu kerusakan lingkungan hidup. Jadi kalau kita dalam kaidah mengatakan perlu ada *hifdzul nafs* atau *hifdzud diin*, maka sekarang ini patut kita masukkan ke dasar agama adalah *hifdzul*

bi'ah (memelihara lingkungan hidup). Itu kepentingan kehidupan manusia. Seluruh manusia berkepentingan terhadap kebersihan lingkungan, terhadap keselamatan lingkungan. Keberhasilan suatu proyek konservasi/pelestarian lingkungan, sangat ditentukan oleh dimensi intelektual dan spiritual. Dua aspek ini yang menggerakkan tindakan-tindakan seorang manusia dan menentukan kualitas serta motivasi kesadarannya.

Menguatnya kesadaran intelektual dan spiritual terhadap konservasi lingkungan dan pemecahan-pemecahannya akan menentukan masa depan lingkungan hidup manusia. Ajaran-ajaran kearifan lingkungan yang dapat memperkuat aspek intelektual dan spiritual di antaranya dalam konsep *tauhid, khalifatullah fil-ardh, syukr, akhirat, ihsan, amanat dan rahmatan lil 'alamin*. *Tauhid* adalah matrik atau acuan seluruh tindakan manusia terhadap Tuhan dan alam, karena itu memancarkan aspek *khalifatullah fil ardh* yang secara bertanggung jawab mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam secara baik dan seimbang. Pengelolaan ini dilakukan sebagai rasa *syukr* atas Sang Pencipta dan bentuk belas kasih atau *rahmatan lil 'alamin* kepada alam lingkungan. Operasi dan implementasi *tauhid, syukr, khalifatullah*, dan sikap belas kasih adalah manifestasi dari *amanat* dan sikap *ihsan*. Dengan demikian amal-amal mereka pada akhirnya akan di mintakan pertanggungjawaban kelak di *akhirat*.

Perhatian dunia, termasuk juga Indonesia terhadap pelestarian hutan akhir-akhir ini memang sedang sangat serius. Paling tidak pada dua dekade terakhir. Misalnya dengan cara membuat program pembangunan kebun raya, yang sudah dimulai pada tahun 1999 dengan di bangunnya Kebun Raya Daerah pertama kali yaitu di Bukit Sari, Jambi. Mulai tahun 2010, program pembangunan Kebun Raya Daerah menjadi unggulan yang tertuang dalam Rencana pembangunan

Jangka Menengah Nasional (RPJMN) Ke-2 tahun 2010–2014 dengan nama program Prioritas Nasional 9 (PN 9) Bidang Lingkungan Hidup dan Pengelolaan Bencana. Tahun 2013, pengembangan kawasan konservasi *ex situ* dalam bentuk Kebun Raya Daerah semakin meningkat, terlebih dengan adanya program *New Initiative* yang mendukung percepatan pembangunan kebun raya di daerah-daerah. Pada RPJMN Ke-3 tahun 2015–2019, pembangunan Kebun Raya Daerah kembali menjadi program unggulan nasional Bidang Ilmu Pengetahuan dan Teknologi. Masuknya pembangunan kebun raya ke dalam Agenda Nasional memiliki nilai strategis, yaitu: pertama, membantu merealisasikan komitmen pemerintah dalam upaya menurunkan emisi karbon sebesar 26%, kedua, mewujudkan pencapaian target-target CBD dan turunannya, ketiga, mengkonservasi dan mendayagunakan tumbuhan lokal berpotensi, keempat, membantu program penyediaan biji untuk program rehabilitasi nasional, kelima, menyediakan laboratorium alam untuk tujuan penelitian, pendidikan (*life science education*) dan wisata.

Hingga November 2015, permintaan pembangunan kebun raya di daerah terus meningkat. Menurut Laporan Bidang PK2TE PKT Kebun Raya-LIPI, di Indonesia saat ini sudah ada 27 kebun raya yang tersebar di 20 provinsi (22 Kebun Raya Daerah dan 5 kebun raya yang dikelola oleh LIPI). Selain kebun raya yang sedang dalam tahap pengembangan, 9 kebun raya sedang dalam tahap inisiasi diantaranya: Sampit Kotawaringin Timur, Belitung Timur, Boyolali, Universitas Halu Oleo, PT Matahari Kahuripan, Gorontalo, Jembrana, Way Kanan, dan Papua.

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) Cq. Pusat Konservasi Tumbuhan Kebun Raya, secara berkala melakukan pengawasan dan pembinaan teknis terhadap pembangunan dan pengelolaan kebun raya di daerah-daerah. Selain itu PKT

Kebun Raya-LIPI juga membantu inventarisasi keanekaragaman tumbuhan yang ada di setiap kebun raya. Target tahun 2025, di Indonesia minimal sudah terdapat 47 kebun raya. Jumlah tersebut didasarkan pada konsep *terrestrial ecoregion* yang mana di Indonesia terdapat 47 ekoregion, dimana setiap ekoregion memiliki karakter jenis dan tipe ekosistem yang khas.

Keanekaragaman hayati Indonesia yang sampai detik ini masih menghadapi berbagai ancaman yang berupa kerusakan hutan dan ekosistemnya. Terlebih pada Juli-September 2015 banyak terjadi kebakaran hutan yang mengakibatkan luasan hutan Indonesia berkurang drastis. Solusi logis untuk memperbaiki kerusakan dan melestraikan keanekaragaman Indonesia adalah dengan hadirnya kebun raya di setiap daerah. Dalam Agenda 21 Indonesia Bab 16 tentang konservasi keanekaragaman hayati, secara jelas dinyatakan bahwa untuk meningkatkan konservasi keanekaragaman hayati Indonesia perlu dibangun kebun botani (kebun raya) di setiap provinsi dan mengembangkan kemampuannya untuk berfungsi sebagai sarana pelestarian *ex situ* (KNLH, 1996).

Pentingnya pembangunan dan pemeliharaan fasilitas konservasi keanekaragaman hayati secara *ex situ* pada tingkat internasional dinyatakan di dalam Konvensi PBB mengenai keanekaragaman hayati atau Convention on Biological Diversity (CBD) tahun 1992 pasal 9 point b. Sebagai salah satu negara yang meratifikasi CBD, Indonesia mempunyai kewajiban untuk ikut berperan mewujudkan target-target CBD dan juga turunannya (termasuk *Global Strategy for Plant Conservation-GSPC*) yang telah disepakati, seperti pengembangan model-model atau protokol-protokol konservasi dan pemanfaatannya secara berkelanjutan, mengusahakan 75% jenis-jenis tumbuhan yang terancam kepunahan terdapat di kawasan konservasi *ex situ* yang mudah diakses dimana 20% diantaranya siap untuk digunakan dalam program-program pemulihan dan restorasi.

Antusias dan komitmen pemerintah daerah dalam pembangunan kebun raya, ditunjukkan dengan telah dilakukannya *launching* (peresmian) kebun raya. Dua kebun raya telah diluncurkan, yaitu KR Massenrempulu Enrekang-Sulawesi Selatan pada tahun 2013 dan KR Balikpapan-Kalimantan Timur pada 20 Agustus 2014. Tahun 2015, dua kebun raya siap diluncurkan kembali, yaitu KR Kuningan – Jawa Barat yang rencananya akan dilaksanakan pada 25 November 2015 dan KR Baturraden – Jawa Tengah yang akan dilaksanakan pada pertengahan Desember 2015.

Daftar kebun Raya di Indonesia

Provinsi	No	Kebun Raya	Luas (ha)	Tema	Ekoregion
Sumatera Utara	1.	KR Samosir	100	Tumbuhan dataran tinggi Sumatera Utara	Hutan tropis pinus Sumatera
Riau		KP Pelalawan	100	Tumbuhan kepulauan	Hutan Hujan Riau
Kepulauan Riau	3.	KR Batam	86	Tumbuhan pulau-pulau kecil Indonesia	Hutan hujan Kepulauan Riau
Sumatera Barat	4.	KR Solok	112,6	Tumbuhan Rempah Indonesia	Hutan hujan pegunungan Sumatera
Kepulauan Bangka Belitung		KR Belitung Timur	425	Tumbuhan Rempah	Hutan hujan pegunungan Babel
Jambi	6.	KR Bukit Sari Jambi	425	Tumbuhan dataran rendah Sumatera	Hutan hujan pamah Sumatera
Sumatera Selatan	7.	KR Sumatera Selatan	100	Tumbuhan obat dan lahan basah Sumatera	Hutan rawa gambut Sumatera
Lampung	8.	KR Liwa	116	Tumbuhan hias Indonesia	Hutan hujan pegunungan Sumatera
Jawa Barat	9.	KR Bogor	87	Tumbuhan dataran rendah	Hutan hujan tropis dataran

Provinsi	No	Kebun Raya	Luas (ha)	Tema	Ekoregion
				beriklimbasah	rendah
	10.	KR Cibinong	309	Tumbuhan Indonesia berdasarkan bioregion	Hutan hujan tropis dataran rendah
	11.	KR Cibodas	84,99	Tumbuhan dataran tinggi kawasan Indonesia bagian Barat	Hutan hujan tropis dataran tinggi
	12.	KR Kuningan	172	Tumbuhan daerah berbatu dan Gunung Ciremai	Hutan hujan pegunungan Jawa bagian Barat
Jawa Tengah	13.	KR Baturraden	142	Tumbuhan pegunungan Jawa	Hutan hujan pegunungan Jawa bagian Barat
Jawa Timur	15.	KR Purwodadi	85	Tumbuhan dataran rendah beriklim kering	Hutan hujan tropis dataran rendah
Bali	16.	KR Eka Karya Bali	157,5	Tumbuhan dataran tinggi kawasan Indonesia bagian Timur	Hutan hujan tropis dataran tinggi
Nusa Tenggara Barat	18.	KR Lombok	130	Tumbuhan Kepulauan Sunda Kecil (<i>Lesser Sunda Islands</i>)	Hutan gugur daun Kepulauan Sunda Kecil
Kalimantan Barat	19.	KR Sambas	300	Tumbuhan riparian Kalimantan	Hutan hujan pamah Kalimantan
	20.	KR Danau Lait	328	Tumbuhan kawasan equator	Hutan hujan pamah Kalimantan
Kalimantan Tengah	21.	KR Katingan	127	Tumbuhan buah Indonesia	Hutan kerangas Kalimantan
Kalimantan Selatan	22.	KR Banua	100	Tumbuhan obat Kalimantan	Hutan hujan pamah

Provinsi	No	Kebun Raya	Luas (ha)	Tema	Ekoregion
					Kalimantan
Kalimantan Timur	23.	KR Balikpapan	309	Tumbuhan kayu Indonesia	Hutan kerangas Kalimantan
Sulawesi Utara	24.	KR Minahasa	186	Tumbuhan dataran tinggi Wallacea	Hutan hujan pegunungan Sulawesi
	25.	KR Megawati Soekarno Putri (di Ratatotok)	221	Tumbuhan pamah kawasan Wallacea	Hutan hujan pamah Sulawesi
Sulawesi Tenggara	26.	KR Kendari	113	Tumbuhan ultra basa	Hutan hujan pamah Sulawesi
Sulawesi Selatan	28.	KR Massenrempulu Enrekang	300	Tumbuhan kawasan Wallacea	Hutan hujan pamah Sulawesi
	29.	KR Jompie Parepare	13,5	Tumbuhan kawasan pesisir Wallacea	Hutan hujan pamah Sulawesi
	30.	KR Pucak	120	Tumbuhan bernilai ekonomi	Hutan hujan pamah Sulawesi
Papua	31.	KR Wamena	160	Tumbuhan pegunungan tengah Papua	Hutan pegunungan Papua bagian tengah

Sumber: Bidang Pengembangan Kawasan Konservasi Tumbuhan *Ex Situ*, PKT Kebun Raya - LIPI, 2015

Selain untuk konservasi dan penelitian tanaman obat juga rekreasi



Konsep Kebun Raya Konservasi di Sumsel

Pada hari senin, 26 Mei 2014, bertempat di Badan Penelitian Pengembangan dan Inovasi Daerah (Balitbangnovda) Provinsi Sumatera Selatan Tim ahli konservasi lahan basah dari Regen Australia yaitu Mr. Mark Bibby dan Ken Joblin menyampaikan hasil *assessment* untuk memberikan masukan mengenai pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan. Peserta diskusi ini melibatkan sebagian kecil Tim yang akan berkontribusi dalam upaya pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan, seperti Balitbangnovda Prov. Sumsel, Dinas Pekerjaan Umum Pengairan Prov. Sumsel, Dinas PU Bina Marga Sumsel, Prov. Sumsel, Dinas Badan Lingkungan Hidup Prov. Sumsel, , *Agro Techno Park* (ATP) Kemenristek Universitas Sriwijaya (Unsri). Tim Regen Australia ini menyampaikan masukan dan sarannya kepada Tim Kebun Raya Sumsel dalam pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan. Tim Regen Australia melalui Mr. Mark Bibby sangat mengapresiasi dan mendukung rencana pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan dengan tematik utama yaitu tanaman lahan basah dan

tanaman obat. Berdasarkan hasil pengamatan di lapangan kondisi existing kebunraya yang merupakan lahan rawa yang telah ditanami kelapa sawit diperlukan upaya rekayasa tapak dengan menggunakan penambahan tanah dari daerah lain. Hal ini menjadi sorotan utama dikarenakan besarnya biaya yang harus dikeluarkan dan akibat kerusakan lingkungan asli lahan rawa yang terjadi akan menurunkan minat dunia Internasional dan Nasional yang akan membantu pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan. Tim Regen Australia menyarankan mengurangi rekayasa tapak yang terlalu banyak menggunakan tanah timbunan. Hal ini dapat diatasi dengan menggunakan inovasi dan teknologi struktur pondasi untuk bangunan menggunakan pondasi tiang pancang dan setiap timbunan yang dilakukan menggunakan teknik *respiration*. Apabila hal ini dilakukan dimulai dari tahap awal maka dapat mengurangi biaya dan kerusakan lingkungan yang terjadi sehingga dunia Internasional maupun Nasional akan menyambut baik konsep konservasi dan pendidikan yang merupakan salah satu fungsi pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan ini

Dalam diskusi dengan Tim Kebun Raya Sumatera Selatan ini menyambut baik ide dan masukan yang telah dipaparkan. Hasil *assessment* ini akan disampaikan langsung kepada pihak *Detail Engineering Design* (DED) dan mitra pembangunan fisik Kebun Raya Sumatera Selatan yang akan melakukan hal tersebut pada tahun ini. Selain itu Balitbangnovda akan terus mengupayakan melalui IRF dan Regen Australia untuk dapat melibatkan kontribusinya nyata dunia Internasional dalam upaya pembangunan Kebun Raya Sumatera Selatan ini.

Pertemuan menteri-menteri lingkungan hidup dunia di Jerman pada bulan Maret 2015 membahas tentang pelestarian hutan sepakat menyerukan untuk memulihkan lahan kritis seluas 150 juta hektare hingga 2020. Jika tidak direstorasi, akan

selalu mengancam bagi kehidupan manusia dan keberlangsungan keanekaragaman hayati, seperti bencana alam erosi, longsor, pendangkalan permukaan sungai, laut, dan perubahan-perubahan iklim yang tak menentu. Miris memang jika melihat kerusakan sumber daya alam hutan yang cukup parah selama ini, terutama di Indonesia. Misalnya, pembukaan perkebunan secara besar-besaran di hutan dan hutan gambut, penebangan kayu log dengan mengebiri peraturan dan kebijakan para pemangku pengambil kebijakan. Tidak sampai di situ, bahkan pengusaha dan oknum-oknum yang tak bertanggung jawab pun mengambil kesempatan pula melakukan perambahan dan pembalakan liar untuk mencari kekayaan pribadi dan kekayaan kelompok-kelompok tertentu yang sulit disentuh hukum. Dampaknya, ribuan bahkan jutaan hektare hutan Indonesia mengalami kerusakan parah. Alam menjadi "marah" dan berbagai peristiwa pun bermunculan yang menelan banyak korban jiwa, seperti bencana alam banjir bandang, tanah longsor, dan kekeringan.

Indonesia dan internasional menyerukan moratorium atau menghentikan segala bentuk eksploitasi hutan. Deforestasi harus dijalanakan penghijauan dengan kearifan lokal. Pemberian-pemberian izin usaha kehutanan dan perkebunan juga dibatasi guna menyelamatkan dan melestarikan kembali sumber daya alam. Terkait dengan berbagai persoalan kehutanan itu, Pemerintah Provinsi Sumatera Selatan bekerja sama dengan pusat dan pemangku kepentingan lainnya kini bergerak cepat untuk mengatasinya dengan proyeksi masa depan yang lebih baik. Komitmen Sumatera Selatan untuk melestarikan hutan dan melindungi keanekaragaman hayati margasatwa, flora, dan fauna, seperti harimau sumatera dan gajah sumatera, akhirnya internasional melirik daerah itu dengan mengundang Gubernur Alex Noerdin sebagai salah satu pembicara kelestarian hutan pada pertemuan di Jerman.

Staf Ahli Gubernur Sumatera Selatan Bidang Perubahan Iklim Dr. Najib Asmani, Gubernur Alex diundang sekaligus menjadi pembicara dalam pertemuan Menteri Lingkungan Hidup tingkat dunia tersebut karena Sumsel cukup komitmen dalam melestarikan hutan dan manfaatnya bagi kehidupan manusia kini dan masa mendatang. Keterkaitan melestarikan hutan karena Sumsel memiliki sumber daya energi yang cukup besar, seperti pertambangan minyak bumi dan gas (migas), batu bara, serta perkebunan komoditas karet dan kelapa sawit harus ada keseimbangan yang terintegrasi satu sama lain.

Pembangunan berkelanjutan Sumatera Selatan dan juga fokus meningkatkan pada daya saing pertumbuhan ekonomi daerah dalam kurun sepuluh tahun terakhir ini rupanya telah membuat dunia terus melirik Bumi Sriwijaya dengan jumlah penduduk lebih kurang delapan juta jiwa ini. Investor asing dari berbagai belahan dunia terus berdatangan untuk menanamkan modal di berbagai sektor hulu dan hilir. Bahkan, kegiatan-kegiatan internasional sukses dilaksanakan, seperti SEA Games, kegiatan olahraga negara-negara Islam (ISG), pertemuan wartawan ASEAN, MTQ Internasional, bahkan tahun ini dijadwalkan POM ASEAN, dan Asian Games 2018. Kepercayaan internasional terhadap Sumatera Selatan ini tidak sekadar melihat dari komitmennya melestarikan sumber daya alam, tetapi lebih dari itu. Mungkin saja mereka melihat kejayaan masa lampau sebagai pusat dan kekuatan perdagangan Kerajaan Sriwijaya yang terkenal kerajaan maritim hingga penjuru dunia itu.

Sumatera Selatan memang memiliki banyak hal menarik dikunjungi sebagai tujuan wisata, seperti Sungai Musi, Jembatan Ampera, Pulau Kemaro, Danau Ranau, Taman Benteng Kuto Besak, Bukit Siguntang, Taman Purbakala Sriwijaya, dan Air Terjun Bukit Tenang. Namun, untuk memperkuat itu semua sekaligus melestarikan potensi

lingkungan sumber daya alam atau tujuan wisata alam dan lingkungan (Ekotourisme), kini mengembangkan pembangunan kebun raya yang diberi nama "Kebun Raya Sriwijaya Sumatera Selatan" dengan memanfaatkan lahan bekas Patra Tani seluas 100 hektare di Ogan Ilir dan Muara Enim. Pembangunan kebun raya ini dilakukan secara bertahap selama lima tahun. Rancang bangun sudah dibuat oleh Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) bekerja sama dengan Badan Penelitian Pengembangan dan Inovasi Daerah Sumsel. Kehadiran kebun raya ini dengan tujuan menyelamatkan tumbuhan asli khas Sumsel dan memperkenalkan keunggulannya sebagai sarana penelitian serta pengembangan ilmu pendidikan teknologi konservasi tumbuhan. Konsep atau tema Kebun Raya Sumsel ini akan berfungsi sebagai koleksi tanaman obat dan tanaman lahan basah. Dari catatan pengelola Kebun Raya Bogor untuk tahap awal, koleksi material tanaman masih berupa buah dan biji dari 17 spesies tanaman khas Sumatra yang merupakan koleksi Kebun Raya Bogor. Sebagian besar dari bibit tersebut telah disemai, saat ini juga ditanam koleksi *Pachira aquatica* salah satu spesies tanaman yang ditemui di lokasi eks Patra Tani. Pelaksana Tugas Kepala Badan Penelitian Pengembangan dan Inovasi Daerah Sumsel Alamsyah mengatakan bahwa kebun raya ini berjarak 45 km dari Kota Palembang atau 8 kilometer masuk ke lokasi dari jalan Lintas Tengah Sumatra Palembang-Prabumulih. Kebun Raya Sumatera Selatan seluas 100 hektare yang terletak di Indralaya, Kabupaten Ogan Ilir akan dikembangkan menjadi pusat penelitian dan pendidikan, serta pariwisata dengan melengkapi berbagai infrastruktur pendukung secara bertahap dalam 3--5 tahun. Kebun Raya Sumsel ini dalam pengembangannya membutuhkan waktu 3 tahun ke depan atau pada tahun 2017 ditargetkan sudah tuntas.

Pembangunan kebun raya ini mendapat legalitas dari Kementerian Kehutanan sebagai kawasan hutan dengan tujuan

khusus pada tanggal 5 September 2011 dan membutuhkan dana, dalam kurun waktu 2015--2017, sebesar Rp394,17 miliar. Kebutuhan dana tersebut bersumber dari APBN sebesar Rp158,77 miliar, partisipasi dari para mitra Rp167,77 miliar, dan APBD Sumsel Rp67,62 miliar. Fokus pengembangan Kebun Raya Sumsel menjadi pusat penelitian dan pendidikan konservasi alam bekerja sama LIPI dalam pembibitan ratusan spesies jenis tanaman dan tumbuhan obat-obatan herbal serta pariwisata.

Selain itu, juga tanaman-tanaman langka khas Sumatera Selatan sehingga akan melengkapi kawasan ini sebagai pusat konservasi "ex situ" lahan basah pertama di Indonesia. Kemudian, penanaman 1.000 jenis tanaman pohon pengarah, seperti ketapang, angkana, dan sirsak dibantu Balai Taman Kehutanan Kementerian Kehutanan. Khusus bantuan dari mitra sejumlah perusahaan, seperti PT Bukit Asam akan membangun Zona B, yaitu kantor pengelola dan pusat informasi pengunjung, PT Pertamina membantu membangun rumah kaca tanaman koleksi, dan PT Sinar Mas Grup mengembangkan tanaman tematik koleksi tanaman obat-obatan. Sementara itu, perusahaan kontraktor minyak bumi dan gas PT Conoco Philips membantu membangun gedung pusat pendidikan, sedangkan Gabungan Pengusaha Karet Indonesia (Gapkindo) memfasilitasi pembangunan perpustakaan. Untuk pengembangan tanaman obat-obatan lainnya juga akan dikoordinasi SKK migas, partisipasi penanaman jenis tanaman lain dikoordinasi Gabungan Pengusaha Kelapa Sawit Sumsel, serta sejumlah pihak perbankan. Sementara itu, Gubernur Sumatera Selatan Alex Noerdin mengatakan bahwa pihaknya membutuhkan orang-orang yang memiliki inovasi dan kreativitas, terutama di sektor pariwisata, dalam pengelolaan kebun raya tersebut. Pasalnya, kawasan konservasi ini akan bisa dijadikan sebagai tempat wisata berburu serta pengembangan habitat unggas,

seperti belibis dan merbau liar. Mestinya Kebun Raya Sumsel ini, menurut dia, harus berkembang pesat, baik segi ekonomi, sosial, maupun budaya, jika dikelola orang-orang profesional yang memiliki inovasi yang tinggi. "Sumsel saat ini membutuhkan sumber daya manusia yang andal untuk terus memacu pembangunan daerah," ujarnya. Menurut dia, kehadiran Kebun Raya Bogor Sumatera Selatan sejalan dengan pelestarian hutan dan pengembalian spesies plasma nuftah yang selama ini mengalami kerusakan akibat pembabatan hutan dan perburuan-perburuan satwa yang dilindungi. "Manfaat pengembangan Kebun Raya Sumsel ini yang paling pokok salah satunya adalah pelestarian kawasan konservasi alam," katanya. Kebun Raya tersebut sebelumnya adalah kawasan hutan produksi yang harus diselamatkan dari tindakan jahil yang merusak tatanan konservasi. "Kita seharusnya bisa meniru Jepang yang diketahui selama ini paling banyak menggunakan bahan kayu untuk pembangunan, tetapi kayu-kayu tersebut diimpor dari luar, termasuk Indonesia, sedangkan mereka tetap mempertahankan kelestarian hutannya," kata Alex. Alex Noerdin meminta pelaksana proyek untuk mempercepat pembangunan Kebun Raya di Kabupaten Ogan Ilir atau paling tidak harus dimulai pada tahun ini. "Saya minta pembangunan Kebun Raya Sumsel secepatnya dilaksanakan karena sudah menandatangani kerja sama dengan pihak BUMN dan perusahaan swasta," katanya. Badan Usaha Milik Negara yang melaksanakan kerja sama di antaranya PT Pusri, PT Medco E&P Indonesia, SKK Migas, dan PT Bukit Asam. Pembangunan Kebun Raya Sumsel itu perlu dipercepat karena prasarana pendukung sudah tersedia dan lahan juga sudah siap digunakan, tinggal mengisi zona-zona dalam kawasan itu. Gubernur Alex Noerdin juga telah menandatangani nota kesepahaman (MoU) dengan enam perusahaan, BUMN, dan perbankan pada bulan Januari 2015, yakni PT Bukit Asam, PT

Bank SumselBabel, PT Pertamina, BRI, PT Sentosa Bahagia Bersama, dan Gapkindo, Keenam perusahaan ini akan membantu pendanaan senilai Rp24,096 miliar.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Orientasi fikih lingkungan dalam Islam berarti fikih yang obyek material kajiannya bidang lingkungan dan perumusannya didasarkan pada sumber nilai ajaran agama Islam. Dengan kata lain, fikih lingkungan Islam merupakan ilmu yang membahas tentang ajaran dasar Islam mengenai lingkungan. fikih ekologis dapat disepadankan dengan teologi lingkungan yang secara konteks umum ingin mengusung dan membangun konsep teologis yang pro terhadap lingkungan hidup dan ini juga merupakan ranah kajian baru secara umum mengangkat rumusan etika. Kajian teologi lingkungan muncul sebagai penyikapan positif masyarakat teologi terhadap persoalan lingkungan. Seperti halnya ulama fikih klasik tidak mengkaji fikih ekologis yaitu fikih yang berbasis lingkungan hidup, maka ulama teologi klasik dan masyarakat teologi pertengahan pun tidak mengembangkan kajian teologi lingkungan. Sebab pada masa itu lingkungan belum menimbulkan masalah dan belum bermasalah. Lingkungan masih bersahabat dan memiliki daya dukung optimum bagi kehidupan manusia dan makhluk lain. Sedangkan pada masa kontemporer modern ini justru lingkungan sudah menjadi masalah besar bahkan permasalahannya sudah menjadi keprihatinan serius secara global. Oleh karena itu, teologi lingkungan merupakan fikih ekologis plus teologis yang bersifat kontekstual. Adapun pemahaman secara kosmis ekologis, manusia sebagai *image dei*, adalah percaya bahwa manusia dipanggil oleh Allah untuk ikut serta dalam memelihara keutuhan ciptaan. Tanpa pemeliharaan ini hidup manusia juga terancam, sebab manusia hakikatnya merupakan bagian

integral dari ciptaan itu sendiri. Manusia sebagai citra-Nya merupakan cooperators dan cocreators dari Sang Pencipta. Dengan demikian, manusia bertindak secara kreatif dalam upaya transformasi, rekonstruksi dan konservasi alam semesta. Dalam pemahaman kosmis ekologis ini lebih lanjut digambarkan sebagai simbol "Ibu Alam Semesta". Sebagai ibu alam semesta, Allah mengungkapkan kasih sayang yang kreatif. Allah memelihara alam semesta dengan penuh kasih dan tulus ikhlas, sebab Allah telah melahirkan alam semesta. Rumusan demikian dirancang bangun oleh penggagas ecofeminisme. Dibalik simbolisasi Allah sebagai ibu alam semesta ini Fransisco Azeisi merumuskan sistem keyakinan bahwa matahari dan bumi serta makhluk lain dalam alam semesta merupakan saudara dan saudari manusia sekaligus sebagai lambang kehadiran-Nya. Inilah benih-benih embriotik kelahiran ecosophy yang perlu perawatan dan pengembangan lebih lanjut. Paling tidak ada empat alasan utama terkait signifikansi munculnya pengembangan fikih ekologi, yakni: Pertama, kondisi obyektif 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 lil 'alamin. Salah satu partisipasi ini diwujudkan dengan rumusan fikih lingkungan. Konsep ini telah dirumuskan oleh para ulama dan intelektual muslim dan perlu dikembangkan lagi ke konsep-konsep yang lebih operasional dan melalui pelembagaan formal. Perpaduan antara nilai ajaran Islam dengan kearifan-kearifan formal sosial budaya dan hukum tentunya akan menguatkan. Dalam konteks umat Islam, hal ini akan memperkuat aspek jiwa dari sebuah hukum formal. Kedua, umat Islam memerlukan kerangka pedoman komprehensif tentang pandangan dan cara melakukan partisipasi didalam masalah konservasi lingkungan. Fikih klasik dipandang tidak memadai lagi dan belum mengakomodir

dalam bentuk operasional panduan mengenai konservasi lingkungan dalam perspektif dan wawasan krisis lingkungan modern. Ketiga, fikih 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 mu'amalah terdapat tema-tema mengenai lingkungan seperti *thaharah*, *ihya al-mawat*, hukum berburu, *hima'*, dan sebagainya, namun itu masih bersifat generik dan etis. Hal ini tentunya diperlukan penjelasan yang lebih operasional, kontekstual, dan berbobot ekologis. Keempat, fikih lingkungan sebagai 'induk' konservasi lingkungan berbasis ajara Islam perlu dimasukkan ke dalam program-program pendidikan. Hal ini sangat penting karena kesadaran mengenai konservasi lingkungan sangat efektif melalui strategi pendidikan dan kebudayaan.

Pesan konkret yang terdapat dalam pasal-pasal yang dimuat dalam Undang-undang Simbur Cahaya dapat dijadikan sebagai landasan konsep menuju fikih lingkungan diyakini melihat bunyi pasal-pasalnya yang sejalan dengan tujuan fikih lingkungan, kuat dugaan bahwa fikih saat penyusunan Undang-undang Simbur Cahaya merupakan rujukan utama, atau paling tidak, antara fikih dan Undang-undang kala itu sudah bertemu, dengan kesepakatan istilah fikih tidak dimunculkan dalam redaksi undang-undang, yang perlu dimunculkan adalah istilah-istilah adat. Itulah sebetulnya yang menjadi tujuan syara' yang sesungguhnya. Menjadi selaras antara kemaun fikih dengan undang-undang yang sama-sama menuju pada keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Inilah yang disebut dengan kemaslahatan seperti yang pernah digagas oleh Imam Malik sebagai *maslahat al-ammah*. Imam malik berpendapat bahwa kalau ada kemaslahatan yang belum didapatkan dalam nash maka harus didahulukan penerapannya. Dimuat secara khusus, dalam satu bab penuh,

yaitu bab 3, dengan pasal yang berjumlah 34 pasal, tentu undang-undang ini sangat responsive terhadap isu-isu lingkungan hidup. Isu lingkungan ketika undang-undang ini disusun sejak tahun 1630M pertama kali di gagas oleh Ratu Sinuhun berupa piagem-piagem, menunjukkan bahwa perhatian masyarakat untuk saling menjaga lingkungan telah dilakukan sejak lama. Ketika kaum imperialis Belanda sedang berkuasa, di antara banyak kebijakan yang mereka lakukan antara lain adalah kebijakan yang berkaitan dengan aspek lingkungan. Meskipun dalam perjalanannya kebijakan seperti ini murni untuk kepentingan ekonomi Belanda. Tapi, paling tidak, aspek jangka panjang ini juga berguna untuk lingkungan. Misalnya kebijakan Belanda yang mewajibkan penanaman pohon di sepanjang sungai yang mengalir sangat banyak menyebar di Sumatera Selatan. Penamanannya dilakukan secara bervariasi, dengan begitu, maka didapatkan tanaman pohon yang sangat variatif untuk keberlangsungan tetap terpeliharanya aneka ragam jenis pohon. Ini menunjukkan bahwa dari dahulu, terdapat semangat untuk menanam berbagai macam jenis pohon, meskipun tujuan awalnya adalah untuk kepentingan ekonomis. Akan tetapi, keberlangsungan dan keberlanjutan tanaman pohon dapat terjaga dengan baik. Anehnya, ketika era kemerdekaan, tradisi seperti ini tidak diteruskan oleh pemerintah. Buktinya, terdapat banyak pohon yang kemudian menjadi langka.

Konsep atau pandangan Islam terhadap perlindungan, pengelolaan, pemanfaatan dan pelestarian sumber daya alam pada dasarnya dibangun di atas prinsip-prinsip sebagai berikut: 1) holistik dan tauhid, 2) khilafah, 3) amanah, 4) i'tidal, 5) istishlah, 6) keberlanjutan, 7) prinsip larangan eksploitasi SDA secara berlebihan, dan 8) konservasi SDA adalah kewajiban keagamaan.

B. Saran

Penelitian ini merupakan langkah awal menuju cita-cita besar pemerintah provinsi Sumatera Selatan yang ingin mewujudkan Sumatera Selatan yang ramah terhadap lingkungan. Karenanya tidak cukup hanya dengan menyediakan lahan yang sangat sedikit eks fatra tani, akan tetapi untuk keseluruhan wilayah sumatera selatan, terutama aliran sungai musi. Konsep ini dapat diberlakukan untuk membangun system lingkungan hidup yang berkelanjutan meliputi dari hulu sampai hilir sungai musi.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Abdillah, Mujiono, *Fikih Lingkungan* (Yogyakarta: Unit Penerbitan dan Percetakan YKPN, 2005)

Adam, Charles J (ed), *A Reader's guide to the great religions*, (New York: The Free Press, 1965)

Ahsin Sakho Muhammad, Roghib Mabrur, Ahmad Sudirman Abbas, Amalia Firman, Fachruddin Majeri Mangunjaya, Kamal IB. Pasha, Martha Andriana, Sukabumi, pada tanggal 9 – 12 Mei 2004.

Al-Gazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul*, Tahqiq Dr. Muhammad Sulaiman al-Asyqar, Beirut/Lebanon: Al-Resalah, 1997 M/1418 H

Aly, Salaman, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1993)

Aly, Salman, *Hukum Islam di Kesultanan Palembang*, (Palembang: Balai Penelitian IAIN Raden Fatah, 1993)

Amin, Ali, "Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya", dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986)

Amin, Ali, "Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya", dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986)

Andaya, Barbara Watson, *To Live as Brothers: Southeast Sumatra in The Seventeenth and Eighteenth Century*, (Honolulu: Uninaskahty of Hawaii Press, 1993)

Anwar, Saeful Saleh, *Filsafat Ilmu Al-Gazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, Bandung : Pustaka Setia, 2007

Anwar, Syamsul, "Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* karya al-Ghazali", Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Suka Yogya, 2000

Arief, Armai, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), cet.1

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), edisi V.

Asywadie Syukur, *Ilmu Fikih dan Ushul Fikih*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987

Atas, Sayed Muhammad Nuqaib Al-, *Islam dan Skulerisme*, (Bandung: Pustaka, 1981

Audah, Jaser, *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abdelmon'im., (Yogyakarta: Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013.

Azad, Maulana, *Tarjemah al-Qur'an*, (Sahitya Akademi, New Delhi, 1988).

Azizy, Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002

Barkatullah, Abdul Halim, dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman yang Terus Berkembang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006

Benda, Harry J., *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, terj Daniel Dhakidae, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1978

Black, Antony dalam *Pemikiran Politik Islam: dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (penerjemah Abdullah Ali dan Mariana Arietyawati), Jakarta : Serambi, 2006

Bogdan, C.R. & S.K. Biklen, *Quantitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, terj. Munandir, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990

Buntaran, Freddy, OFM, *Saudari Bumi Saudara Manusia*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996), Cet I,

Buty, Muhammad Sa'id Ramadan al-, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992

Dahlan, Abdul Aziz (et.al).-cet. 1-Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Gersen, GJ., "Oendang-oendang of Verzameling vaan Voorschriften in de Lematang Oeloe en Ilir en de Pasemah Landen" dalam *Ijdschrift voor Indische Taal, Land, en Volkenkunde*, (Batavia's Hage: Brunning & Wijt -Martimus Nijhoff, 1873), No. XX. Penulis mendapatkan naskah ini Dari Dewi Sukarti (dosen Fakultas Syari'ah UIN Jakarta yang pernah studi S2 di Belanda)

Ghazali, al-, *al-Mustafa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008)

Ghazaly, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al, *al-Mustafa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, tth)

Graaf, H.J. De dan Th.G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, Terj. Javanologi, (Jakarta: Dratifi Press, 1950)

Hamdi, Fahmi, "Fikih Lingkungan Dalam Perpektif Islam", <http://kalsel.muhammadiyah.or.id/> diunduh tanggal 15 November 2013

Hamka, *Mazhab Syafi'i di Indonesia dalam antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, (Jakarta: t.p., 1974)

Hamka, *Sejarah Umat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)

Hanafiah, Hassan, *Islamisasi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkhis*, terj, Miftah Faqih, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

Hanafiah, Djohan, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, (Jakarta: Rajawali, 1995)

Hanafiah, Djohan, Potensi Budaya di Sumatera Selatan dalam Zulkifli dan Abdul Karim (ed), *Islam dalam Sejarah dan Budaya Masyarakat Sumatera Selatan*, (Palembang: Unsri, 2001)

Haq, Hamka, *Al-Syathibi: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Jakarta: Erlangga, 2007; Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra al-Ma'nawiy Asy-Syatibi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

Ibrahim, Malik: Hukum Islam dalam Sistem Peradilan, *Jurnal Asy-Syir'ah* Vol. 43, Edisi Khusus, 2009

Jabiri, Muhammad Abid al-. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah li Nudzum al-Ma'rifah fi Tsaqafah al-'Arabiyyah*, cet. IX, (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al 'Arabiyyah, 2009)

Kartono, Kartini. *Pengantar Metodologi Riser Sosial*, cet. VII, (Bandung: Mandat Maju, 1996)

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

Khallâf, Abd al-Wahhâb, *Ushûl al-fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), h.15

Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilm Ushul al-Fikih* (Kuwait: Dar al Qalam, 1978)

Lihat Mustafa al-Ghalayani, *Jami' ad-Durus al-'Arabiyyah*, juz 111 (Beirut: Makhtab al-'Asiryyah, 2000).

M.Amin Abdullah , dkk. *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002

Manan, Abdul, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada:2006

Manan, Abdul, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, h.2; Lihat juga Hamka, *Mazhab Syafi'I di Indonesia*

Manan, Muhammad bin Ya'qub al-Fayrus Manan, *Al-Qamus Al-Muhith*, (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2005) cet. VIII

Mangunjaya, Fachruddin M., *Konservasi Alam dalam Islam* (2005

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Fislafat Hukum Islam, Studi tentang kehidupan dan pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1996

Megawangi, Ratna, "Eco Feminisme" dalam *Jurnal Tarjih*, PP MTPPI, PP Muhammadiyah, Edisi I, tahun 1996

Minhaji, Ahmad, "reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam M. Abdullah, dkk., *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, (Jogjakarta: SUKA Press, 2007

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), Cet. Ke-9

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), Cet. Ke-9

Mu'allim, Amir dan Yusdani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2004

Mudzhar, Atho, 'Membumikan Fikih Ramah Lingkungan' dalam Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*, (Jakarta, Dian Rakyat, 2010

Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, Edisi III

Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and Orientalists: A Comparative Study of Islamic Legal system* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985

Naskah naskah TNI 1876.1. Naskah ini sudah diperbaiki oleh L.W.C. Van den Berg dalam BKI nomor 43 Rechtsbronnen van Zuid Sumatra.

Nasser, Abdullah Omar, *The Muslim Declaration on Nature* (Bassilica, Assisi Italy: WWF Internasional, 1986)

Noeh, Zaini Ahmad, *Sebuah Perspektif Lembaga Islam di Indonesia*, (Bandung: Ma'arif, 1980)

Oendang-oendang "Simbur Tjahaja" Jaitu Oendang-oendang jang ditoerut didalam hoeloean Negeri Palembang, (Palembang: Electrishedrukkerij "Meroe", 1939), cetakan kedoea.

Oendang-oendang Simboer Tjahaja, edisi cetak ulang oleh Sekretariat Pembina Adat Daerah Tingkat I Sumatera Selatan tanggal 17 Agustus 1991

Oendang-oendang Simboer Tjahaja, *Landrecht in zwang in de Palembang Bovenlanden door Mr. LWC. Van Den Berg*. (Batavia: Albrecht & Co 1897)

Oendang-oendang Simboer Tjahaya, (Palembang: Moeroe, 1939)

Oendang-oendang Simboer Tjahaya, (Palembang: Moeroe, 1939)

Oendang-oendang Simbur Tjahaja, tahun 1922, halaman pengantar yang disampaikan oleh de Resident A.M. Hens

Qaradhawi, Yusuf al-, *Ri'ayah al-Bi'ah fi Syari'ah al-Islam*

Qardhawi, Yusuf Al-, *Ri'ayatu Al-Bi`ah fi As-Syari'ah Al-Islamiyah*, (Kairo: Dar AlSyuruq, 2000)

Qardhawi, Yusuf al-, *Islam Agama Ramah Lingkungan terj.* Hakam shah (Jakarta; Pustaka al-Kaustar)

Qardhawi, Yusuf al-, *Islam Agama Ramah Lingkungan terj.* Hakam shah (Jakarta; Pustaka al-Kaustar)

R. Paret, "*Istihsan dan Istihlah*" *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, eds, E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (Leiden: E. J. Brill, 1978), vol. IV

Rahman, Fazlur "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal or Religious Ethics*, jilid XI, no. 2, 1983

Rahman, Fazlur, "Interpreting Alquran" dalam *Inquiry*, Mei, 1986, h. 49.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformasi of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980)

Rahman, Othman Abd al-, "The Bases for a Discipline of Islamic Environmental Law", dalam Richad C. Foltz Eds, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (New York: Havard University Press, 2003)

Roo, P. De de Faile, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, (Jakarta: Bharata, 1971)

Roo, P. de de Faile, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, Terj. Soegarda Poerbakawatja, (Jakarta: Bharatara, 1971)

Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, (Jakarta: Logos, 1999)

Salam, 'Izzu ad-Din 'Abd al-'Aziz bin 'Abd as-, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz 1 (Beirut: Mu'assasah ar-Rayyan, 1998)

Salam, Abu Muhammad Izz al-Din bin 'Abd al-, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999)

Salim, Emil, "Kepemimpinan Lingkungan" dalam Arif Budimanta dkk, *Enviromental Leadership* (Jakarta: ICDS, 2005)

Salim, Emil, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan*, (Jakarta: KPG Kepustakaan Populer Gramedia, 2010)

Saramat, Darwis, *Bunga Rampai Adat Istiadat*, (Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta, 1977)

Soemarwoto, Ottoe, *Analisis Dampak Lingkungan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2003)

Soerianegara dan Indrawan, A., *Ekologi Hutan Indonesia*, (Bogor: Laboratorium Ekologi Fakultas Kehutanan Institut Pertanian Bogor, 1988)

Sukarti, Dewi, "Undang-undang Simbur Cahaya: Potret Politik Hukum Kolonial Belanda pada Masyarakat Palembang", *Jurnal Ahkam Jurnal Syari'ah dan Pranata Sosial*, Nomor 16/VII, (Jakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Jakarta, 2005)

Sumatera Ekspres 5 April 2015.

Sumitro, Warkum, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*, (Malang: Bayumedia Publishing, 2005)

Suratmaputra, Ahmad Munif, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali : Mashlahah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002

Syafi'I, Ahmad, "Fikih Lingkungan: Revitalisasi Ushul al-Fikih Untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos", makalah dipresentasikan dalam the 9 Annual Conference on Islamic Studies (ACIS). Surakarta 2 - 5 November 2009.

Syâthibî, Al-, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, juz 2 (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.

Syatibi, asy-, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam, Ta'liq Ustadz as-Sayyid uhammad al-Khadr Husain at-Tunisi*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Syhukany, Muhammad Ibn 'Aly al-, *Nail al-Autar: Sharkh Muntaqa al-Akhbar min Ahadith Sayyid al-Akhyar*, Jili VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1983.

Thufy, Najm al-Din al-, *Risalah fi Ri'ayat al-Maslahah* (Lebanon: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyah, 1993

Trimenda, Hikmat, "Islam dan Penyelamatan Lingkungan", <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/2007/022007/16/0902.htm>

UUD 1945 (amendemen kedua tahun 2000

Van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, (Jakarta: Bhatara, 1971

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

Wijaya, A, Tresna Sastra, *Pencemaran Lingkungan*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1991

Witoelar, Rahmat, "Kepemimpinan Lingkungan untuk Masa Depan Berkelanjutan", dalam Arif Budimanta dkk, *Enviromental*

Yafie, Alie, *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*, (Jakarta; Ufuk, 2006

Yuslem, Nawer, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh Kitab Induk Usul Fikih: Konsep Mashlahah Imam al-Haramain al-Juwayni dan Dinamika Hukum Islam*, Bandung: Cita Pustaka Media, 2007

Zahrah, Muhammad Abu , *Usul al-Fiqh* (Mesir: dar al-Fikr al-'Arabi,t.t.

Zahrah, Muhammad Abu, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.

Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: Gema Insani Persada, 2004

Zen, M.T. ed., *Menuju Kelestarian Lingkungan*, (Jakarta: Gramedia, 1980), cet II, hal.2

Zuhaili, Wahbah al-, *al-Fikih al-Islam wa Adillatuhu*, Juz V, (Dar al-Fikr, Damaskus,1989

Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: Ma'arif, 1979