
Accepted: Januari	Revised: Februari	Published: Maret
-----------------------------	-----------------------------	----------------------------

Fiqh al-Bi'ah:
Studi Historis Konsep Kebersihan dalam Literatur Fikih Klasik dan Kontemporer

Miftakhul Arif

Institut Agama Islam Faqih Asy'ari, Kediri

Email: elmaarief1987@gmail.com

ABSTRACT

The ecological crisis is a global problem caused by behavior that is not environmentally friendly. This is due, in part, to the perspective on the jurisprudence of cleanliness which tends to be theological-anthropocentric. This article attempts to examine the theoretical concept of the jurisprudence of cleanliness (*tahārah*) in the works of fuqaha in the classical and contemporary eras. Data were collected from a number of works of classical and contemporary fuqaha and analyzed through content analysis techniques. The historical approach is used to find out the social background behind the fiqh theorization of cleanliness by classical and contemporary jurists. The results of the study concluded that there was a paradigm shift in understanding the concept of *taharah*. The classical era fuqaha approach in understanding the concept of *taharah* tends to be oriented towards ritual-theological meanings, only covering self-cleanliness from hadats and uncleanness. The theological orientation in understanding fiqh *taharah* has implications for the social attitudes of some Muslim communities who are ignorant of efforts to keep the environment clean. Contemporary jurists tend to use an ecological approach in understanding fiqh *ṭahrah* in order to build theological awareness of the importance of protecting the environment. Differences in social and ecological backgrounds are the main factors behind the different interpretations of classical and contemporary jurists on the concept of *taharah*. At the end of the article, this article seeks to offer a synthesis in the form of a holistic concept of the jurisprudence of cleanliness with an anthropocosmic paradigm.

Keywords: *Fiqh al-Bi'ah, Cleanliness, Classical and Contemporary Jurisprudence Literature*

ABSTRAK

Krisis ekologis merupakan problem global yang diakibatkan oleh perilaku tidak ramah lingkungan. Hal itu diakibatkan salah satunya oleh cara pandang atas fikih kebersihan yang cenderung teologis-antroposentris. Artikel ini berupaya menelaah konsep teoretis fikih kebersihan (*tahārah*) dalam karya *fuqaha* era klasik dan kontemporer. Data dikumpulkan dari sejumlah karya *fuqaha* era klasik dan kontemporer dan dianalisis melalui teknik *content analysis*. Pendekatan historis digunakan untuk mengetahui latar sosial di balik teorisasi fikih kebersihan oleh *fuqaha* era klasik dan kontemporer. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa terdapat pergeseran paradigma dalam memahami konsep *taharah*. Pendekatan *fuqaha* era klasik dalam memahami konsep *taharah* cenderung berorientasi pada makna ritual-teologis, hanya mencakup kebersihan diri dari hadats dan najis. Orientasi teologis dalam memahami fikih *taharah* tersebut berimplikasi pada sikap sosial sebagian masyarakat muslim yang abai terhadap upaya menjaga kebersihan lingkungan. Adapun *fuqaha* kontemporer cenderung menggunakan pendekatan ekologis dalam memahami fikih *tahārah* demi membangun kesadaran teologis atas pentingnya menjaga lingkungan. Perbedaan latar sosial dan ekologis menjadi faktor utama yang melatari perbedaan pemaknaan *fuqaha* klasik dan kontemporer atas konsep *taharah*. Di akhir tulisan, artikel ini berupaya menawarkan sebuah sintesis berupa konsep fikih kebersihan holistik dengan paradigma antropokosmis.

Kata Kunci: *Fiqh al-Bi'ah, Kebersihan, Literatur Fikih Klasik dan Kontemporer*

Pendahuluan

Dalam literatur fikih klasik, konsep kebersihan dikenal dengan istilah *tahārah*. Meskipun secara leksikal memiliki makna bersih dari kotoran lahiriah dan non-lahiriah,¹ terma *tahārah* dalam kitab-kitab fikih selama ini selalu berkutat tentang air, benda-benda najis, cara mensucikan najis serta cara bersuci dari *hadath*. Di samping itu, kajian *tahārah* juga lebih berorientasi ritual-individualis, bukan sosial-ekologis. Hal-hal yang terkait dengan kebersihan ekologis hampir tidak mendapatkan porsi yang semestinya. Padahal literatur fikih klasik ini menjadi rujukan primer yang diajarkan di berbagai pesantren di Indonesia.

Kecenderungan berbeda terdapat pada literatur fikih kontemporer yang memiliki orientasi sosial-ekologis. Tokoh kontemporer semisal al-Qardawi menilai pelestarian lingkungan merupakan hal mendasar bagi kelangsungan hidup manusia. Kerusakan lingkungan mengancam pemenuhan kebutuhan dasar manusia seperti memelihara jiwa (*ḥifdh al-nafs*), keturunan (*ḥifdh al-nasl*) dan akal

¹ Abu Bakr Ibn Muḥammad Shatībī, *Hashiyah I'ānat al-Talīb*, 'ala Hifl al-Fath al-Mu'in, Vol. 1, (Beirut : Dar al-Fikr, t.th.), 27.

(h}ifdh al-‘aql). Al-Qard}a>wi berpandangan pemeliharaan lingkungan setara dengan menjaga maqa>s}id al-shari>’ah.² Wacana pelestarian lingkungan ini pada akhirnya juga mendorong sebagian pemikir Islam kontemporer semisal Muhammad al-Husainy al-Shayrazi untuk melakukan pemaknaan ulang atas konsep fikih kebersihan dalam Islam.³

Studi tentang pemeliharaan lingkungan dalam perspektif Islam atau yang populer dengan sebutan fiqh al-bi>’ah (fikih lingkungan) telah banyak dilakukan. Di antaranya oleh Choirul Mahfudz, Ibrahim Abu Bakar, Ahmad Syafii, dan Sholihin Hasan. Riset Mahfudz menyatakan pentingnya perumusan fiqh al-bi’ah sebagai respons atas fenomena pemanasan global serta perubahan iklim.⁴ Sedangkan Ibrahim dan Syafii dalam risetnya menawarkan kerangka metodologis teorisasi fiqh al-bi’ah yang digali dari al-Quran-hadis,⁵ serta revitalisasi teori usul fikih.⁶ Berbeda dengan Mahfudz, Ibrahim dan Syafii, riset Sholihin Hasan lebih menitikberatkan pemanfaatan fiqh al-bi’ah untuk menyikapi kasus illegal logging.⁷ Meskipun memiliki fokus kajian yang berbeda, berbagai riset di atas pada dasarnya memiliki kesamaan, yaitu sama-sama mencari inspirasi fiqh al-bi’ah dari sumber berupa teks (al-Qur’an, hadis, dan ijtihad ulama). Hal ini berbeda dengan riset empiris yang ditulis oleh Bahar Davary. Dengan mengambil contoh budaya masyarakat Minangkabau di kawasan Asia Tenggara, Bahar berkesimpulan bahwa pengembangan pola relasi harmonis antara alam-manusia-ilahi (nature-human-divine relationship) sebagaimana dipraktikkan masyarakat Minangkabau dapat menjadi alternatif upaya pencegahan kerusakan alam yang ia sebut sebagai “genosida ekologis”.⁸

² Yu>suf al-Qard}a>wi>, *Ri’a>yat al-Bi>ah fi> Shari>’at al-Isla>m*, (Kairo : Da>r al-Shuru>q, 2001), 44-52.

³ Muhammad al-Husainy al-Shayrazi, *al-Fiqh: Kita>b al-Naz{a>fah* (Beirut: Hai’ah Muhammad al-Amin, 2000).

⁴ Choirul Mahfudz, “Transformasi Fikih Lingkungan: Respons Islam atas Fenomena Global Warming dan Climate Change”, *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 8, No. 1 (Juni, 2008).

⁵ Ibrahim Abu Bakar, “Islamic Theological Teachings on Ecology”, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 3, No. 13, (Juli, 2012).

⁶ Ahmad Syafii, “Fiqh Lingkungan: Revitalisasi Ushul Fiqh untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos”, *The 9th Annual Conference on Islamic Studies (ACIS)*, Surakarta, 2-5 November 2009.

⁷ Sholihin Hasan, “Menakar Illegal Logging: Fikih Lingkungan Hidup”, *Jurnal Hukum Islam Kopertais Wilayah IV Surabaya*, Vol. 1, No. 1 (Maret, 2009).

⁸ Bahar Davary, “Islam and Ecology: Southeast Asia, Adat and The Essence of Keramat”, *Asia Network Exchange*, Vol. 1, No. 1 (2012).

Dari berbagai riset di atas, belum ditemui riset spesifik mengenai fiqh al-bi'ah yang mengkaji konsep fikih kebersihan (al-t{aharah; al-naz{afah) dalam perspektif historis. Celah inilah yang hendak ditutupi oleh riset ini. Secara teoretis, kajian mengenai fikih kebersihan ini penting dilakukan demi memperkaya perspektif wacana fiqh al-bi'ah yang sedang berkembang. Secara praktis, upaya teorisasi fikih kebersihan juga penting dilakukan demi menyediakan panduan etis keislaman bagaimana seharusnya membangun pola relasi antara manusia dan alam.

Metode Penelitian

Riset kualitatif ini adalah jenis penelitian hukum normatif (*law in books*)⁹ yang mengkaji doktrin fikih kebersihan dalam literatur kitab fikih klasik dan kontemporer. Data primer bersumber dari literatur fikih klasik seperti *al-Umm* karya Muhammad bin Idris al-Shāfī, *Rauḍāt al-Ṭālibīn* karya Muḥy al-Dīn Abī Zakariya Yahya bin Sharaf al-Nawawī, *Asnā al-Maṭālib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib* karya Zakariya al-Anṣārī, *al-Bujayrami 'ala al-Khatīb* karya Sulaymān bin Muhammad al-Bujayramī dan semacamnya. Sedangkan literatur fikih kontemporer terdiri atas karya-karya Yusuf al-Qardawī, Muhammad al-Husainy al-Shayrazī dan semisalnya. Adapun sumber sekunder diperoleh dari kitab-kitab tafsir, kitab-kitab *sharḥ ḥadīth*, kitab-kitab akhlak (tasawuf), buku-buku, artikel, jurnal, ataupun bahan tertulis lainnya yang relevan dengan topik penelitian.

Data dikumpulkan dan dianalisis dengan menggunakan teknik content analysis. Teknik ini digunakan untuk melihat arah (karakteristik) dari suatu pesan yang terselip di balik teks-teks tertulis tentang konsep kebersihan dalam Islam melalui pemahaman kata, pola kata, pola kalimat, konteks situasi, konteks sosial dan konteks budaya.¹⁰ Secara eksplisit, pesan tersebut digali dan ditelusuri melalui kata kunci t{aharah dan naz{afah serta kata-kata yang merupakan derivasi dari keduanya, dan secara implisit, pesan juga digali dari setiap kata yang berkaitan dengan gagasan umum kebersihan.

Kebersihan dalam Islam: Tinjauan Umum

T{aharah atau t{uhr secara etimologi memiliki arti bersih dari najis dan kotoran serta terbebas dari segala aib.¹¹ Definisi serupa juga disampaikan para ulama fiqh seperti al-Dimyaṭi bahwa t{aharah secara etimologi ialah bersih

⁹ Mu'allim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, 87.

¹⁰ Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), 288.

¹¹ Ibrahīm Mustafa, *et.al., al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Vol. 2, (t.tp. : Da'r al-Da'wah, t.t.), 568. Lihat pula, Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Muqri al-Fayyumi, *al-Misbaḥ al-Munīr fī Gḥarīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Raḥīmī*, Vol. 2, (Beirut : al-Maktabah al-'Ilmiyah, t.t.), 379.

dari kotoran *h}issi>yah* (inderawi) seperti benda-benda najis dan *ma'nawī>yah* (non-inderawi) seperti sifat hasut, dengki dan lain sebagainya.¹² *T}aha>rah* atau *t}uhr* merupakan lawan dari kata *hayd}* (menstruasi)}. Seorang wanita dikatakan suci (bersih) jika darah *hayd}* yang ia keluarkan telah terhenti.¹³ Pengertian ini sebagaimana tergambar dalam firman Allah SWT :

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا¹⁴

“Jika kamu *junub* (berhadas besar), maka bersucilah”.

فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ¹⁵

“Dan (mereka dikaruniai) isteri-isteri yang disucikan”.

Pengertian *tahārāh* dalam arti bersih dari kotoran *hissīyah* itu sebagaimana tergambar dalam firman Allah SWT :

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ¹⁶

“Hai orang yang berselimut, bangunlah, lalu berilah peringatan! dan Tuhanmu agungkanlah! dan pakaianmu, bersikanlah!

Sedangkan *tahārāh* dalam arti bersih dari kotoran *ma'nawīyah* itu sebagaimana tergambar dalam firman Allah SWT :

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ¹⁷

“Mereka itu adalah orang-orang yang Allah tidak hendak mensucikan hati mereka. Mereka beroleh kehinaan di dunia dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar”.

Adapun *nazāfah* secara etimologi berarti bersih dari kotoran dan noda (inderawi/lahiriah).¹⁸ Dari sini dapat kita ketahui bahwa makna *tahārāh* lebih luas

¹² Abu Bakr Ibn Muh}ammad Shat}a> al-Dimya>t}i, *Hashiyah I'a>nat al-T}a>libi>n 'ala H{ill Alfa>z} Fath} al-Mu'i>n*, Vol. 1, (Beirut : Da>r al-Fikr, t.th.), 27.

¹³ Al-Fayyu>mi, *al-Misba>h} al-Muni>r*, 379. Lihat pula, Al-Azhari, *Tahdzi>b al-Lug{ha>h*, Vol. 2, dalam CD. Progam Maktabah Shamelah, Edisi 2, 296.

¹⁴ Al-Qur'an, 5: 6.

¹⁵ Ibid., 3: 15.

¹⁶ Ibid., 74: 1-4.

¹⁷ Ibid., 5: 41.

¹⁸ Al-Fayyu>mi, *al-Misba>h} al-Muni>r*, 612.

dari pada *naẓāfah*. *Ṭahārāh* mencakup makna kebersihan lahiriah dan batiniah sedangkan *naẓāfah* hanya mencakup makna kebersihan lahiriah saja.¹⁹ Oleh sebab itu kata ‘bersih’ sering diungkapkan untuk menyatakan keadaan lahiriah suatu benda seperti air bersih, lingkungan bersih, tangan bersih dan lain sebagainya. Sedangkan kata suci untuk ungkapan sifat batiniah seperti jiwa suci.²⁰ Dengan demikian, seseorang dapat dikatakan bersih secara sempurna apabila ia bersih badannya dari segala kotoran yang bersifat lahiriah (jasmaniah) dan kotoran yang bersifat batiniah (rohaniyah). Diantara kotoran yang bersifat lahiriah adalah kotoran yang dapat dilihat, dapat dirasa, dan dapat diketahui dengan panca indera. Sedangkan kotoran yang bersifat rohaniyah adalah kotoran yang berkaitan dengan perbuatan kotor, perbuatan keji, rasa iri, rasa dendam, dan sifat-sifat kotor lainnya.²¹

Menurut Rahman Ritonga, dalam hukum Islam setidaknya ada tiga ungkapan yang menyatakan kebersihan, yaitu *naẓāfah*, yaitu meliputi bersih dari kotoran dan noda secara lahiriah, dengan alat pembersihnya benda yang bersih seperti air; *ṭahārāh*, yaitu meliputi kebersihan lahiriah dan batiniah; dan *tazkiyah*, yaitu membersihkan diri dari sifat atau perbuatan tercela dan menumbuhkan atau memperbaiki jiwa dengan sifat-sifat yang terpuji. *Ṭahārāh* dilakukan dengan mengikuti ketentuan *shara’* yang secara otomatis membawa kepada kebersihan lahir dan batin. Orang yang bersih secara *shara’* akan hidup dalam kondisi sehat. Karena antara kebersihan dan kesehatan sangat erat hubungannya. Dalam sebuah pepatah Arab di katakan bahwa “kebersihan pangkal kesehatan”.²²

Fikih Kebersihan dalam Literatur Klasik dan Kontemporer

1. Fikih Kebersihan dalam Literatur Klasik

Generasi *fuqahā* awal seperti Mālik bin Anas (w. 179 H) dan Muhammad bin Idris al-Shāfi’i (w. 204 H) menggunakan istilah *ṭahārāh* sebagai simbol *fiqh* kebersihan yang di dalamnya terhimpun beberapa sub bab (substansi *fiqh*) seperti jenis air, najis, wudu, mandi dan lain sebagainya. Hanya saja antara keduanya ada sedikit perbedaan dalam segi sistematika penyusunan karya yang di era setelahnya berkembang menjadi buku induk bagi masing-masing mazhab yang didirikan oleh keduanya. Mālik bin Anas memulai karyanya, al-

¹⁹ Sulayman bin Muhammad al-Bujayrami, *al-Bujayrami ‘ala al-Khatib*, Vol. 1, (Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996), 93.

²⁰ A. Rahman Ritonga, *Fiqh Ibadah*, (Jakarta : PT. Gaya Instrumen Pratama, 1997), 25.

²¹ Ahmad Thib Raya dan Siti Musdah Mulia, *Menyelami Seluk Beluk Ibadah dalam Islam*, (Bogor : Kencana, 2003), 119.

²² Ritonga, *Fiqh Ibadah*, 26.

Muwatta', dengan satu bab tentang waktu salat (*wuqūṭ al-ṣalāt*) yang disusul oleh bab selanjutnya tentang *tahārah*. Kebalikan dari Mālik, al-Shāfi'i justeru mengawali karyanya, al-Umm, dengan *kitāb al-tahārah* sebelum akhirnya menguraikan bab tentang salat.²³

Setelah keduanya, istilah *tahārah* mulai populer di kalangan *fuqahā'* generasi berikutnya hingga sekarang, di mana mereka menggunakan istilah *tahārah* sebagai simbol dari salah satu tema kajian *fiqh* yang ada pada saat itu. Dari segi penyusunan, sistematika al-Shāfi'i dapat diterima secara luas di banding sistematika Mālik bin Anas. Karya-karya *fiqh* setelah al-Shāfi'i hampir kesemuanya diawali dengan *tahārah*. Hal ini cukup beralasan karena secara logika sistematika yang dibuat oleh al-Shāfi'i lebih kuat. Ini sebagaimana tampak dalam pernyataan al-Buhūti, salah seorang ulama mazhab Hanbali, dalam karyanya *Kashshāf al-Qinā'*, sebuah komentar (*sharḥ*) dari kitab al-Iqnā' karya Sharaf al-Dīn Abi al-Najā al-Maqdisi al-Ḥajjāwī. Al-Buhūti menulis:

Penulis (kitab al-Iqnā') mengawali tulisannya dengan *kitāb al-tahārah* karena mengikuti (tradisi kepenulisan) para imam, seperti al-Shāfi'i. Hal ini disebabkan rukun Islam yang paling kuat setelah mengucapkan dua kalimat *shahādat* ialah salat. Sedangkan suci adalah syarat sahnya salat dan tentunya syarat harus lebih didahulukan dari pada sesuatu yang disyaratkan (salat).²⁴

Pada pernyataan di atas, tampak pengaruh al-Shāfi'i yang demikian dominan sehingga al-Buhūti, meskipun secara keilmuan berafiliasi pada mazhab Hanbali, merasa perlu untuk menyebut nama al-Shāfi'i secara khusus. Pernyataan serupa juga diungkap oleh al-Burni, al-Shirbīni dan al-Rawḡānī (502 H), bahwa salat adalah sebaik-baik ibadah setelah mengucapkan dua kalimat *shahādat*, sedangkan salat membutuhkan kesucian karena ia merupakan syarat sahnya ibadah salat. Syarat harus lebih didahulukan dari sesuatu yang disyaratkan (salat), oleh sebab itu pembahasan *tahārah* lebih didahulukan dari pada salat dan juga bahasan-bahasan lainnya.²⁵ Kesimpulan

²³ Lihat; Muhammad bin Idris al-Shāfi'i, *al-Umm*, Vol. 2, (Mansur bin Yunus bin Idris al-Buhūti, *Kashshāf al-Qinā' bi Sharḥ Matn al-Iqnā'*, Vol. 1, (Beirut : 'Alam al-Kutub, 1997), 21.

²⁴ Muhammad 'Ashiq Ilaḥi al-Burni, *al-Tashīl al-Djārid li Masa'il al-Quduri*, Vol. 1, (Karaci : Maktabah al-Shaykh, 1411 H), 13. 'Abd al-Wahid bin Isma'il al-Rawḡānī, *Baḥr al-*

yang dapat diambil di sini ialah bahwasannya *tahārah* adalah salah satu tema kajian *fiqh* yang masuk dalam korpus *fiqh* ibadah, sebab keberadaannya merupakan bagian eksternal dari beberapa aktivitas ritual ibadah, khususnya salat.

Uraian di atas memperlihatkan bahwa *tahārah* telah mengalami penyempitan makna, dari makna generiknya yang berarti bersih dari kotoran inderawi (*hissiyah*) ataupun non-inderawi (*ma'nawiyah*), berubah menjadi sebuah istilah operasional di kalangan *fuqahā*, yang secara khusus mengarah pada pengertian sebuah kondisi atau usaha di mana seseorang atau sesuatu itu terbebas dari *hadath* dan najis yang bisa menghalangi keabsahan salat. Dengan pengertian ini, *taharah* tidak lagi menjadi sebuah simbol kebersihan secara utuh yang menyediakan beragam konsep kebersihan, mulai kebersihan anggota badan hingga kebersihan lingkungan, sebagaimana dapat dipahami dari makna etimologinya, tapi telah menyempit sebagai bagian dari *fiqh* ibadah (*maḥḍah*) yang korpus kajiannya lebih terbatas pada persoalan bagaimana seseorang terbebas dari *hadath* ataupun najis.

Pengaruh di atas tidak hanya terbatas pada penyusunan kitab-kitab *fiqh*, tapi juga kitab-kitab *hadith* yang secara sistematis disusun berdasarkan bab-bab *fiqh* seperti Sunan Abi Dāwūd, Sunan al-Tirmidzi, Sunan al-Nasā'i, Sunan Ibn Mājah dan kitab-kitab *hadith* serupa lainnya. Dikotomi antara *tahārah* dan *nazāfah* itu terlihat jelas, misalnya, pada sunan al-Tirmidzi, di mana *tahārah* dan *nazāfah* ditempatkan secara terpisah. Dalam karyanya tersebut *tahārah* merupakan salah satu bab yang di dalamnya terhimpun beberapa sub bab seperti *istinjā'*, wudu, mandi dan lain sebagainya. Adapun *nazāfah* dijadikan sub bab tersendiri pada pembahasan tentang adab Islam. Itupun dikaji secara sepintas dengan mengetengahkan satu *hadith* saja.²⁶

Pembatasan *tahārah* sebagai bagian dari ibadah *an sich* dapat dimaklumi dengan melihat aspek historisitas *fiqh* itu sendiri. Menurut Jamāl al-Bannā, di awal-awal abad pertama hijriah kajian *fiqh* ibadah mendapat porsi yang sangat besar dari kalangan *fuqahā*'. Pembahasan tentang salat misalnya, dimulai dari tata cara bersuci, mulai dari wudu, mandi hingga *tayammum*. Dari sini kemudian langsung masuk ke pembahasan salat dan kelebihanannya. Lalu

Mazhab fi> Furu>' Maz}hab al-Ima>m al-Sha>fii, Vol. 1, (Beirut : Da>r Ih}ya>' al-Turath al-'Arabi, 2002), 45.

²⁶ Lihat, Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *al-Ja>mi' al-Kabi>r li al-Tirmidzi*, Vol. 1, (t. tp. : Da>r al-G}arb al-Isla>mi, 1996)

dilanjutkan dengan pembahasan orang yang meninggalkan salat, waktu salat, waktu yang dilarang melakukan salat dan begitu seterusnya. Hampir tidak ada celah yang tidak dibahas, dan di setiap pembahasan pasti ada perdebatan. Tidak dapat dipungkiri, salat dan aktivitas ibadah-ibadah ritual (*maḥḍah*) lainnya adalah sangat penting, namun tanpa disadari dampak dari itu semua ialah masyarakat muslim cenderung menilai tingkat kesalehan diri itu terletak pada intensitas ibadah ritual yang dilakukan seperti salat, puasa dan haji tanpa harus mempedulikan apakah dia jujur, berbuat baik, berani dan lain sebagainya.²⁷ Hal ini pula barangkali yang mempengaruhi sikap sebagian muslim dewasa ini untuk sangat berhati-hati dalam menjaga kesucian diri, pakaian dan tempat yang digunakan untuk salat, namun di lain pihak ia kurang begitu peduli terhadap kebersihan lingkungan meskipun adagium *al-nazāfāt min al-īmān* (kebersihan sebagian dari iman) telah sangat mereka hafal.

Salah satu faktor maraknya *fiqh* ibadah pada awal-awal abad hijriah, menurut al-Bannā, ialah dikarenakan terjadinya instabilitas politik. Pergeseran *khilāfah* ke pemerintah otoriter (dinasti) membuat ulama berada dalam posisi yang dilematis dan membingungkan. Seharusnya mereka melawan kejahatan ini. Akan tetapi otoritarianisme pemerintah telah membentengi diri mereka dengan cukup kuat. Sekuat apapun usaha yang dilakukan, para ulama ini harus berpikir dua kali untuk melawan pemerintah. Karena pemerintah didukung kuat oleh militer di samping juga beberapa faktor lainnya. Dari sini kemudian para ulama *fiqh* memilih bersikap pasif untuk tidak semakin memperburuk keadaan.²⁸ Untuk merubah kondisi yang demikian itu, para ulama menempuh jalur pendidikan, salah satunya dengan menggalakkan kajian *fiqh* ibadah. Ibadah merupakan salah satu sarana untuk memperbaiki jiwa serta mereformasi nurani sehingga kehidupan seseorang tidak dikuasai oleh nafsu ketamakan sebagaimana yang menimpa sebagian kalangan politikus waktu itu.

Faktor lain penyebab menggeliatnya kajian *fiqh* ibadah ini ialah karena ibadah merupakan karakter khusus agama yang dapat membedakannya dari semua aliran yang ada. Selain itu, karena ibadah dalam Islam adalah kewajiban yang dipraktikkan setiap hari. Terlebih lagi semakin banyaknya kalangan non-muslim, baik dari kalangan Yahudi, Nasrani serta *mawālī* (Persia dan Romawi)

²⁷ Jama>l al-Banna>, *Manifesto Fiqih Baru 1; Memahami Diskursus al-Qur'an*, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, (Jakarta : Erlangga, 2008), 61-63.

²⁸ Ibid., 50-51.

yang masuk Islam, yang tentunya sedikit banyak masih mewarisi tradisi agama sebelumnya yang mereka anut, maka di sini *fuqahā'* memiliki kepentingan untuk menformulasikan *fiqh* ibadah untuk membedakannya dengan ibadah-ibadah yang ada dalam agama-agama lain.²⁹ Jika dalam tradisi Kristen misalnya, kebersihan lahiriah bukanlah sesuatu yang pokok atau bahkan tidak bernilai sama sekali³⁰, maka lain halnya dengan Islam, baik kebersihan lahiriah ataupun batiniah keduanya adalah sama-sama penting. Situasi inilah barangkali yang mempersempit cakupan *tahārah*, sehingga cenderung berkutat pada kebersihan-kebersihan yang bersifat privat (diri, tempat dan pakaian yang digunakan untuk menjalankan ibadah).

2. Fikih Kebersihan dalam Literatur Kontemporer

Pada satu dekade terakhir dari abad 20, seiring dengan terjadinya krisis ekologi dan menggeliatnya kajian *fiqh* lingkungan (*fiqh al-bi'ah*), ada kesadaran untuk mengembalikan *tahārah* pada makna generiknya. Namun karena terma *tahārah* yang telah mapan, maka terma lain yang sering digunakan untuk menunjuk pada aktivitas menjaga kebersihan dalam arti yang lebih luas ialah *nazāfah*. Meski demikian ahli *fiqh* kontemporer selalu mempertautkan antara *tahārah* dan *nazāfah* karena basis nilai *fiqh nazāfah* itu sendiri diambil melalui ekstensifikasi nilai-nilai etis yang tercakup dalam *fiqh tahārah* sebagaimana yang terdapat dalam berbagai kitab-kitab *fiqh*.

Di antara tulisan yang menyoroti masalah ini ialah Yūsuf al-Qardāwi dengan karyanya yang berjudul *Ri'āyat al-Bi'ah fī Shari'at al-Islām* (2001). Menurut al-Qardāwi, melestarikan lingkungan, salah satunya dengan menjaga kesucian dan kebersihan, adalah bagian dari upaya pemeliharaan panca jiwa shari'ah (memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal).³¹ Karyanya ini tidaklah dimaksudkan untuk mengupas *fiqh* kebersihan secara khusus, meski demikian keberadaannya cukup memberikan inspirasi dan pijakan bagi

²⁹ Ibid., 41-dst.

³⁰ Term kesucian (*tahārah*) dalam tradisi Kristen hanya ditujukan pada kesucian rohaniah, yakni kesucian hati, pikiran dan anggota badan dari najis (dosa) yang bisa mengotori rohaniah manusia. Kesucian dalam tradisi Kristen bukanlah kesucian kedua tangan, kedua kaki dan tubuh (dari kotoran inderawi). Yang demikian itu tidak disebut sebagai kesucian (*tahārah*), tapi kebersihan (*nazāfah*). Kebersihan tersebut tidak akan bisa naik pada level kesucian, karena term kesucian itu merupakan term rohaniah. Lihat, <http://www.eg-copts.com/vb/showthread.php?t=15830> (7 Mei 2013).

³¹ Yūsuf al-Qardāwi, *Ri'āyat al-Bi'ah fī Shari'at al-Islām*, (Kairo : Daar al-Shuruq, 2001).

pengembangan kajian *fiqh* ramah lingkungan (ekologi) berikutnya, melalui *eco-uṣūl al-fiqh* yang digagasnya.

Selain al-Qarḍāwī, terdapat Muhammad al-Husayni al-Shayrāzī dengan karyanya *Kitab al-Nazāfah* (2000), dan Abdullah Qāsim al-Washli dengan tulisannya yang berjudul *al-Tawjīh al-Tashrīʿi al-Islāmīy fī Nazāfat al-Bīah wa Ṣiḥḥatiha* (2008), yang dimuat dalam jurnal *Jāmiyah Umm al-Qurā wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah*. Berbeda dengan al-Qarḍāwī, kedua tulisan terakhir ini sejak awal secara spesifik memang dimaksudkan untuk menelusuri nilai-nilai etis yang terselip pada teks-teks agama demi memperoleh rumusan yang lebih konkret tentang bagaimana Islam melihat doktrin kebersihan. Meski tidak ada penjelasan spesifik mengenai perbedaan terma *ṭahārah* dan *naẓāfah*, namun nampaknya penulis kontemporer lebih suka menggunakan terma *naẓāfah*, seperti dua judul tulisan di atas, untuk memotret konsep kebersihan Islam yang belum sempat ter-cover sepenuhnya dalam kajian *fiqh ṭahārah*.

Mengagas Fiqh Kebersihan Holistik

Kata *naẓāfah* sering digunakan untuk menyatakan konsep kebersihan selain kebersihan ritual-individualis yang telah terangkum dalam kata *ṭahārah*. Medan kajian *fiqh naẓāfah* sendiri sering diarahkan pada upaya pelestarian lingkungan dari sampah, kotoran atau yang semisal dengannya. Itulah kenapa slogan ‘*al-naẓāfah min al-īmān*’ (kebersihan adalah sebagian dari iman) acapkali kita temukan di tempat-tempat tertentu yang rawan orang membuang sampah sembarangan di sana. Selain itu, kata *naẓāfah* beserta turunannya secara eksplisit juga digunakan oleh Rasūlullah untuk menyatakan pentingnya menjaga kebersihan lingkungan, yang dalam konteks ini adalah lingkungan rumah. Rasūlullah bersabda :

إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ ، جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ ، فَتَظَفُّوا أَفْنِيَتَكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ³²

“Sesungguhnya Allah itu baik (Maha Sw3uci dari sifat-sifat yang tidak layak bagi keagungan zat-Nya) dan mencintai yang baik (halal), bersih (dari sifat-sifat kekurangan dan yang tidak layak bagi zat-Nya) dan mencintai yang bersih, pemurah dan mencintai yang pemurah (dermawan), maka

³² Majd al-Di>n Ibn Muh}ammad al-Jazari Ibn al-Athi>r, *Ja>mi’ al-Us}u>l fi> Aha>dith al-Rasu>l*, Vol. 4, (t.t. : Maktabah Da>r al-Baya>n, 1970), 766.

bersihkanlah halaman-halaman rumah kalian dan janganlah menyerupai orang-orang Yahudi”.

Fuqahā' klasik tidak begitu banyak menaruh perhatian terhadap masalah kebersihan lingkungan. Meski demikian, doktrin-doktrin *fiqh* (*legal opinion*) yang mereka cetuskan sarat dengan nilai-nilai atau norma-norma yang menjadi dasar pijak bagi generasi berikutnya untuk merumuskan ulang konsep dasar etika kebersihan lingkungan dalam Islam. Nilai-nilai tersebut terkemas dalam bahasan-bahasan tertentu dalam *fiqh* seperti *ṭahārah*, etika buang hajat, penguburan mayit dan lain sebagainya. Setelah itu, nilai-nilai itu mereka ekstrak dari ‘cangkangnya’ untuk dibawa dalam konteks kontemporer saat ini demi merespons problem lingkungan yang kian hari kian mengkhawatirkan. Posisi doktrin *fiqh* di sini tidak lebih dari sumber pendukung di mana acuan utamanya tetap pada al-Qur'an dan *hadith* yang merupakan sumber dari segala sumber. Bila formulasi *fiqh ṭahārah* cenderung berpijak pada analisis kebahasaan, maka *fiqh nazāfah* di sini lebih menekankan pada pemaknaan simbol, dan penggalian semangat (*maqāṣid*) dari teks-teks al-Qur'an ataupun *hadith*. Barangkali inilah yang membedakan *fiqh nazāfah* dengan *ṭahārah* dari aspek metodologisnya. *Ṭahārah* cenderung dibangun atas analisis literal (*tariqah lafziyah*) sedangkan *nazafah* lebih pada proses ekstensifikasi semangat (*maqāṣid/ 'illat*) dari teks otoritatif.

Kebersihan lingkungan adalah bagian dari upaya pelestarian (konservasi) lingkungan, oleh sebab itu dalam merumuskannya, mula-mula yang dilakukan oleh al-Qardāwī dan juga para pemerhati lingkungan (*ecothinkers*) lainnya dari kalangan muslim, ialah menelusuri teks-teks *shara'* yang dapat mereka jadikan pijakan awal tentang pentingnya pelestarian lingkungan. Dari hasil penelusurannya, al-Qardāwī menemukan bahwa Islam dalam keseluruhan dimensinya, baik teologi, tasawuf dan juga *sharī'ah* (*fiqh* dan *uṣūl fiqh*), memberikan apresiasi yang besar terhadap upaya pelestarian lingkungan.³³

Sungguh pun demikian, panca jiwa *sharī'ah*, dengan segala progresivitasnya, masih menyisakan ruang untuk dikritisi. Kalau kita amati lebih mendalam substansi dari panca jiwa syariah, maka kelimanya akan bermuara pada dua tujuan, yaitu keselamatan akidah dan keselamatan manusia. Keselamatan akidah ditandai dengan substansi jiwa syariah yang pertama, yakni *hifẓ al-dīn*, sedangkan keselamatan manusia ditandai dengan substansi empat jiwa syariah lainnya, yaitu *hifẓ al-nafs*, *hifẓ al-aql*, *hifẓ al-nasl* dan *hifẓ al-māl*. Keselamatan lingkungan (*hifẓ al-biāh*)

³³ Yu>suf al-Qard}a>wi, *Ri'a>yat al-Bi>'ah fi> Shari>'at al-Isla>m*, (Kairo : Da>r al-Shuru>q, 2001), 21-dst.

tidak ditempatkan sebagai bagian dari jiwa syariah, sejajar dengan jiwa *sharī'ah* lainnya.

Tanpa adanya penegasan pelestarian lingkungan (*hifẓ al-bī'ah*) sebagai bagian dari jiwa *sharī'ah*, maka hal itu dapat berimplikasi pada pola pemahaman yang cenderung antroposentris yang pada gilirannya akan melahirkan sikap abai (tidak peduli) terhadap keselamatan lingkungan atau bahkan lebih dari itu, eksploitatif terhadap lingkungan. Antroposentrisme inilah yang oleh Lynn White Jr. dicurigai sebagai akar penyebab terjadinya krisis ekologis, di mana antroposentrisme itu sendiri berasal dari tradisi Yahudi-Kristen. Meski manusia sadar bahwa dirinya tercipta dari unsur alam (tanah), tapi ia tidak memposisikan dirinya sebagai bagian yang menyatu dengan alam, tapi bagian yang terpisah dari alam dan punya kuasa (kontrol) atas alam karena manusia mempersonifikasikan dirinya sebagai pewaris kekuasaan Tuhan. “*Although man's body is made of clay, he is not simply part of nature: he is made in God's image*”, tulis Lynn. Pada titik inilah terjadi dualisme antara manusia dan alam.³⁴ Antroposentrisme, menurut Seyyed Hossein Nasr, telah mengalami pembusukan dari dalam berupa krisis spiritual sehingga rasa ingin menguasai (keserakahan) berpadu dengan motif-motif non-ekonomi yang justru motif non-ekonomi jauh lebih berbahaya dibanding motif ekonomi karena yang disebut pertama menyangkut aspek mental spiritual yang mengendalikan aspek-aspek batin.³⁵

Antroposentrisme inilah yang nampaknya dianut oleh sebagian *fuqahā'* klasik semisal al-Nawawi pada kasus membuang sampah di ujung jalan atau tempat-tempat yang jarang dilintasi manusia. Lingkungan dalam kasus tersebut seolah diposisikan sebagai instrumen semata sehingga keselamatan lingkungan biotik dan abiotik lainnya tidak atau kurang dipertimbangkan. Satu-satunya yang paling dipertimbangkan adalah apakah sampah tersebut berpotensi mencelakai atau mengganggu kepentingan manusia, baik dari segi jiwa ataupun harta yang ia miliki. Dalam konteks masa di mana al-Nawawi hidup, mungkin paradigma antroposentrisme ini belum terlalu membahayakan lingkungan, namun dalam konteks kontemporer saat ini, di mana sains dan teknologi telah berada dalam genggaman manusia, maka antroposentrisme adalah ancaman serius bagi bumi. Konservasi lingkungan dapat dilakukan mulai dari perubahan cara pandang

³⁴ Lynn White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, dalam <http://www.jstor.org/stable/1720120> (10 Juni 2013).

³⁵ Mudhofir Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan : Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Shari'ah*, (Jakarta : Dian Rakyat, 2010), 229.

manusia yang antroposentris menuju antropokosmis, yakni suatu pandangan bahwa manusia adalah bagian organik dari alam. Pengertian ini meniadakan sikap manusia sebagai penakluk terhadap alam. Dalam tataran epistemologi Islam, antropokosmisme ini bisa diusahakan melalui penegasan konservasi alam sebagai tujuan tertinggi syariah sebagaimana yang digagas oleh Mudhofir Abdullah.³⁶

Melalui penegasan tersebut maka perhatian banyak kalangan, khususnya agamawan, tidak hanya terfokus pada problematika kemanusiaan tapi juga problematika lingkungan yang cukup beragam. Bila pada periode sebelum revolusi industri, sampah atau benda-benda lainnya yang semisal belum menjadi ancaman serius bagi bumi, maka berbeda dengan sekarang. Saat ini ancaman datang dari berbagai arah, asap kendaraan yang mencemari kebersihan dan kesegaran udara, limbah pabrik yang mencemari kebersihan air, sampah non-organik yang merusak kesuburan tanah, zat kimiawi pada makanan yang bisa mengganggu kesehatan tubuh, itu semua adalah contoh kecil dari problem kebersihan lingkungan saat ini. Untuk menjawab tantangan-tantangan tersebut, *fuqahā'* kontemporer seperti al-Qarḍawī, al-Shayrāzī dan Abdullah Qāsim al-Washli melakukan kontekstualisasi dalil-dalil yang ada melalui metode ekstensifikasi (perluasan makna).

Dari metode di atas lahirlah klasifikasi kebersihan yang cukup beragam seperti kebersihan anggota badan, tempat, air, makanan dan kebersihan udara. Bila ditelusuri dari dalil-dalil yang digunakan, konsep kebersihan setidaknya mencakup empat prinsip, yaitu keselamatan jiwa, kebersihan, kesucian dan keindahan.

1. Prinsip Keselamatan Jiwa

Prinsip keselamatan merupakan prinsip yang paling utama karena sejalan dengan salah satu jiwa syariah, yaitu *hifẓ al-nafs* (melindungi jiwa) yang juga merupakan salah satu kebutuhan dasar manusia (*maṣlaḥah ḍaruriyah*). Dengan prinsip ini, maka sesuatu itu belum dikatakan bersih bilamana masih berpotensi membahayakan keselamatan jiwa (kesehatan) manusia pada khususnya, dan juga keselamatan ekosistem alam pada umumnya. Prinsip ini diambil dari sejumlah dalil, antara lain :

³⁶ Abdullah, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*, 329.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ
بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَذْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ
وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ³⁷

“Dari Abu Hurayrah, Rasulullah *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bersabda, “iman itu memiliki 70 atau 60 lebih cabang. Cabang keimanan yang paling utama adalah ucapan *lā ilāha illa Allah* (tidak ada Tuhan yang berhak di sembah selain Allah), dan cabang keimanan yang terendah ialah menyingkirkan rintangan dari jalan. Adapun malu adalah salah satu cabang dari keimanan”.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُمِيطُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ
صَدَقَ³⁸

Dari Abu Hurayrah –semoga Allah meridainya- dari Nabi *ṣallallāh ‘alayh wa sallam*, “menyingkirkan rintangan dari jalan adalah sedekah.

Kata ‘*al-adza*’ (rintangan) pada *hadith* di atas menurut al-Washli dan al-Qardāwi berarti segala sesuatu yang dapat menyakiti (membahayakan) seseorang seperti batu, lumpur, duri, tulang, najis, kotoran dan lain sebagainya.³⁹ Adapun menurut Abu Sway, menyingkirkan rintangan dari jalan, untuk konteks saat ini, berarti menyingkirkan material penghalang (penghambat) atau sampah padat yang merupakan jenis polusi (*the removal of material obstacles or solid waste which constitute a kind of pollution*).⁴⁰ Sudah maklum, rintangan-rintangan tersebut, jika dibiarkan tergeletak di tengah jalan yang dilalui manusia, maka hal itu akan membahayakan keselamatan pengguna jalan, baik keselamatan jiwanya atau kesehatannya. Oleh sebab itu, dengan

³⁷ Al-Naysa>buri, *S}ah}i>h{ Muslim*, Vol. 1, 46.

³⁸ Al-Bukha>ri, *S}ah}i>h{ al-Bukhari*, Vol. 2, 870.

³⁹ Abdullah Qa>sim al-Washli, “al-Tawji>h al-Tashri>’i al-Isla>mi>y fi< Naz}a>fat al-Bi>ah wa S}ih}h}atiha”, dalam *Majalah Ja>miah Umm al-Qura> wa al-Dira>sa>t al-Isla>mi>yah*, No. 44, Dzu al-Qa’dah 1429 H., 388. Al-Qard}a>wi, *Ri’a>yat al-Bi>’ah*, 77.

⁴⁰ Abu Sway, “Toward an Islamic Jurisprudense of The Environment, 18.

menyingkirkan rintangan-rintangan tersebut seolah dia telah bersedekah sehingga mendapatkan pahala sedekah.⁴¹ Diantara hadits serupa lainnya ialah :

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَ
الْبَرَّازَ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ وَالظَّلَّ⁴²

“Dari Mu’adz bin Jabal, Rasulullah *s/allalla>h ‘alayh wa sallam* bersabda, “takutlah engkau pada tiga tempat terlaknat, yaitu buang hajat di tempat mengalirnya air, di tengah jalan serta di tempat berteduh”.

Abu Sway mencoba melakukan kontekstualisasi hadits di atas dengan mengatakan :

*I would like to translate the language of the Hadith which prohibits the pollution of water into a contemporary context. We know already that chemicals such as pesticides, insecticides, herbicides...etc., are detrimental to the health of humans, and we know that much of these chemicals reach the aquifers. So, by analogy, from the perspective of the Shrai'ah, this is prohibited.*⁴³

Pernyataan Abu Sway di atas menyiratkan bahwa keselamatan merupakan kategori yang harus ada dalam kebersihan. Dengan demikian, buah-buahan atau sayur-sayuran suatu misal, belum bisa dikatakan bersih manakala masih mengandung zat-zat kimiawi yang bisa membahayakan kesehatan manusia meskipun secara lahiriah buah-buahan atau sayur-sayuran itu terlihat bersih. Prinsip keselamatan ini juga ditegaskan oleh Zakariya al-Anṣārī dalam kaitannya dengan pemanfaatan fasilitas umum. Dalam hal ini ia mengemukakan kaidah, “*al-irtifāq bi al-ṭarīq mashrūṭ bi salāmat al-‘āqibah*” (pemanfaatan jalan [fasilitas umum] dibolehkan dengan syarat berkesudahan baik).⁴⁴

2. Prinsip Kebersihan

Bersih adalah bebas dari kotoran. Lingkungan yang bersih berarti lingkungan yang bebas dari kotoran. Lingkungan yang bersih akan

⁴¹ Al-Washli, “*al-Tawji>h al-Tashri>’i al-Isla>mi>y*”, 389.

⁴² Abu al-Qa>sim al-T}abra>ni, *al-Mu’jam al-Kabi>r*, Vol. 20, (Musil : Maktabat al-‘Ulu>m wa al-H}ikam, 1983. 123.

⁴³ Abu Sway, “*Toward an Islamic Jurisprudense of The Environment*”, 18.

⁴⁴ Zakariya al-Ans}a>ri, *Asna> al-Mat}a>lib fi> Sharh} Rawd} al-T}{a>lib*, Vol. 4, (Beirut : Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000), 73.

menjauhkan seseorang dari wabah penyakit, sebaliknya lingkungan yang kotor akan mendekatkan seseorang pada penyakit. Jadi, kebersihan merupakan salah satu sarana yang dapat menghantarkan seseorang pada kondisi sehat. Oleh sebab itu, kebersihan di sini bisa ditempatkan sebagai salah satu *maṣlahah ḥājīyah* (kebutuhan sekunder) atau bahkan *maṣlahah ḍarūriyah* (kebutuhan primer), tergantung tingkat akibat yang ditimbulkan. Jika kondisi kotor itu menyebabkan timbulnya penyakit akut yang dapat merenggut nyawa seseorang, maka kebersihan adalah sebuah kebutuhan utama. Prinsip kebersihan ini sebagaimana tertera dalam beberapa dalil, antara lain :

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ⁴⁵

“Hai orang yang berselimut, bangunlah, lalu berilah peringatan! dan Tuhanmu agungkanlah! dan pakaianmu, bersikanlah !”

إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ ، نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ ، جَوَادٌ

يُحِبُّ الْجُودَ ، فَتَطَهَّرُوا أَفَنِيَّتُكُمْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ⁴⁶

“Sesungguhnya Allah itu baik (Maha Suci dari sifat-sifat yang tidak layak bagi keagungan zat-Nya) dan mencintai yang baik (halal), bersih (dari sifat-sifat kekurangan dan yang tidak layak bagi zat-Nya) dan mencintai yang bersih, pemurah dan mencintai yang pemurah (dermawan), maka bersihkanlah halaman-halaman rumah kalian dan janganlah menyerupai orang-orang Yahudi”.

3. Prinsip Kesucian

Kesucian merupakan salah satu bahasan utama dalam *fiqh*, karena ia merupakan salah satu syarat sahnya ibadah. Kesucian juga merupakan salah satu prinsip *fiqh* kebersihan yang bisa ditempatkan sebagai *maṣlahah taḥsīnīyah* (kebutuhan tersier), sebab ketiadaan kondisi suci tidak sampai menyebabkan kebinasaan diri seseorang ataupun membuatnya dalam situasi yang menyulitkan. Kesucian diri dari *hadath* diperoleh melalui berwudu, mandi atau *tayammum* sebagai pengganti keduanya. Sedangkan kesucian

⁴⁵ Ibid., 74: 1-4.

⁴⁶ Majd al-Dīn Ibn Muḥammad al-Jazari Ibn al-Athīr, *Jaṣmi' al-Uṣul fi Aḥdith al-Rasul*, Vol. 4, (t.t. : Maktabah Da'ir al-Bayan, 1970), 766.

anggota tubuh, pakaian dan tempat dari kotoran najis bisa diperoleh melalui usaha menghilangkan unsur-unsur najis yang terdiri dari bau, rasa dan warna. Dalam kaitannya dengan kesehatan, bentuk kesucian yang terakhir ini dalam skala tertentu bisa pula ditempatkan pada *maṣlahah ḥajīyah*, sama dengan kebersihan. Prinsip kesucian ini digali dari sejumlah dalil, antara lain :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا⁴⁷

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan *ṣalāt*, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah”

عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطُّهُورُ شَطْرُ
الْإِيمَانِ⁴⁸

“Dari Abi Malik al-Ash’ari berkata, Rasulullah *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bersabda, “kesucian adalah sebagian dari iman.”

4. Prinsip Keindahan

Prinsip terakhir dari *fiqh* kebersihan adalah keindahan, yakni suatu keadaan di mana sesuatu itu enak, elok dan nyaman untuk dipandang. Keindahan di sini bisa ditempatkan sebagai *maṣlahah taḥṣīniyah* (kebutuhan tersier) dalam rangka ‘*beautying purpose*’, alias mempercantik tujuan kebersihan, yakni keselamatan, kenyamanan dan keamanan bersama. Salah satu ikhtiar untuk mewujudkan keindahan tersebut ialah dengan melakukan penghijauan (menanam tumbuh-tumbuhan). Penghijauan menurut al-Qardāwi mengandung dua unsur; *pertama* ialah unsur kemanfaatan seperti buah dari pepohonan tersebut yang bisa dikonsumsi manusia, dan; *kedua* ialah unsur keindahan.⁴⁹ Dalam beberapa sabdanya, Rasulullah *ṣalla Allāh ‘alayh wa sallam* menganjurkan memakai wangi-wangian, berpakaian putih bersih,

⁴⁷ Al-Qur’an, 5: 6.

⁴⁸ Al-Naysaburi, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 140.

⁴⁹ Al-Qardāwi, *Ri’āyat al-Bi’ah*, 59.

memakai celak mata serta merapikan rambut. Sebaliknya, Rasul mencela seseorang yang tidak rapi, rambutnya terurai dan sekujur tubuhnya dipenuhi dengan debu (kotoran). Ini semua menunjukkan betapa pentingnya keindahan dan kerapian, karena dengannya seseorang terlihat lebih bersih dan enak untuk di pandang. Prinsip keindahan ini digali dari sejumlah dalil, antara lain :

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ⁵⁰

“Wahai keturunan Nabi Adam, gunakanlah perhiasanmu ketika tiap-tiap (memasuki) masjid (salat)”.

ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلُ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ يَا رَبَّ يَا رَبَّ وَمَطَعَهُ حَرَامٌ وَمَشْرُبُهُ حَرَامٌ وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابَ لِذَلِكَ⁵¹

“Kemudian Rasul menceritakan perihal seorang laki-laki yang menempuh perjalanan jauh, yang berantakan rambutnya, yang tubuhnya kotor penuh dengan debu, menengadahkan kedua tangannya ke langit dan berkata, “wahai Tuhan, wahai Tuhan”, sedangkan makanannya haram, minumannya haram, pakaiannya haram, dibesarkan dengan gizi yang haram, lantas bagaimana mungkin doanya akan dikabulkan”.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : اَلْبَسُوا مِنْ ثِيَابِكُمُ الْبَيَاضَ فَإِنَّهَا مِنْ خَيْرِ ثِيَابِكُمْ وَكَفَّنُوا فِيهَا مَوْتَكُمْ وَإِنَّ مِنْ خَيْرِ أَكْحَالِكُمْ الْإِثْمَدُ يَجْلُو الْبَصَرَ وَيُنبِتُ الشَّعْرَ⁵²

“Dari Ibn Abbas, Rasulullah *ṣallallāh ‘alayh wa sallam* bersabda, “kenakanlah pakaian kalian yang putih, karena sesungguhnya pakaian putih itu adalah sebaik-baik pakaian kalian. Kafanilah dengan pakaian putih itu orang yang meninggal diantara kalian, dan sesungguhnya sebaik-baik celak kalian adalah

⁵⁰ Al-Qur’an, 7: 31.

⁵¹ Al-Naysa>buri, *Sjahji>h{ Muslim*, Vol. 3, 85.

⁵² Bin Hanbal, *Musnad Ah{mad bin H{anbal*, Vol. 1, 231.

batu celak *ithmid*, ia dapat membuat pengelihatan menjadi terang dan membuat rambut menjadi tumbuh”.

4 K (keselamatan, kebersihan, kesucian dan keindahan) di atas adalah nilai-nilai umum kebersihan yang digali dari teks (al-Qur'an dan *hadith*) dengan mengedepankan spirit yang ada, namun tanpa mengabaikan makna literal dari teks itu sendiri. Oleh sebab itu, tidak berlebihan bila pola semacam ini ditempatkan dalam kategori gabungan antara pola pikir tekstualis-kontekstualis, suatu pola pikir yang tidak hanya terpaku pada teks dengan mengabaikan konteks (makna), atau sebaliknya, terpaku pada konteks dengan mengabaikan teks, tapi mendudukan keduanya secara harmoni.⁵³ 4 K ini merupakan penghubung antara masa lalu dan masa sekarang dalam menjawab problem kebersihan yang kian hari kian kompleks. 4 K bisa dijadikan standar dalam menilai kualitas kebersihan, khususnya untuk proyek-proyek besar yang berpotensi menimbulkan pencemaran. Dalam konteks ini, prinsip keselamatan (kesehatan) harus diletakkan sebagai standar utama. Keselamatan yang dimaksud di sini mencakup bukan hanya keselamatan manusia, tapi juga keselamatan biosfer dalam jangka panjang berkesinambungan.

Kesimpulan

Konsep *tahārah* di kalangan *fuqahā'* adalah simbol dari sebuah konsep kebersihan yang lebih bersifat ritual-individualis, masuk dalam korpus *fiqh* ibadah, di mana kajiannya lebih mengarah pada upaya membersihkan diri dari *hadath* dan najis. Sedangkan konsep *naẓāfah* dalam pemakaiannya lebih bersifat umum, mencakup pula apa yang dibahas dalam *tahārah*, hanya saja *naẓāfah* titik tekannya lebih pada pentingnya memelihara kebersihan, terutama kebersihan lingkungan. Secara eksklusif, *fuqahā'* klasik tidak mengangkat kajian *naẓāfah* sebagai salah satu tema yang mandiri atau terintegrasi dengan kajian *tahārah*. Konsep *naẓāfah* secara spesifik baru dikaji secara mendalam oleh *fuqahā'* kontemporer di abad 20, seiring maraknya krisis ekologis. Dengan demikian, terjadi pergeseran paradigmatis dalam kajian *fiqh* kebersihan: dari orientasi teologis ke sosio-ekologis. Pergeseran paradigmatis ini tak lain disebabkan oleh latar ekologis yang berbeda antara era klasik dan era kontemporer. Tulisan ini juga menawarkan gagasan fikih kebersihan holistik yang mengusung paradigma antropokosmis yang berpijak pada 4 prinsip, yaitu prinsip keselamatan, prinsip kebersihan, prinsip kesucian serta prinsip keindahan. Untuk menggulirkan konsep tersebut diperlukan

⁵³ Ibrahim bin Musa al-Shaṭṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 3, (t.tp. : Da'r Ibn 'Affān, 1997), 134.

kerjasama yang baik antara pemerintah dengan semua lapisan masyarakat dalam mengawal serta mensosialisasikannya, baik melalui jalur pendidikan, hukum ataupun kebijakan-kebijakan strategis lainnya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Mudhofir. *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan : Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Shari'ah*. Jakarta : Dian Rakyat, 2010.
- Ansari (al), Zakariya. Fath al-Wahhab bi Sharh Manhaj al-Tullab, Vol. 1. Surabaya: al-Hidayah, t.t.
- . Asna al-Matlib fi Sharh Raud al-Talib, Vol. 4, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.
- 'Asqalani (al), Ahmad bin Ali bin Hajar. Fath al-Ba'ri, Vol. 6, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.
- Banna (al), Jamaal. Manifesto Fiqih Baru 1: Memahami Diskursus al-Qur'an, terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi. Jakarta : Erlangga, 2008.
- Bin Anas, Malik. al-Muwat'a'. t. tp. : Muassasah Zayid bin Sult'an, 2004.
- Bisri, Cik Hasan. Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial. Jakarta: Raja Grafindo, 2004.
- . Modul Penelitian Fiqh, Vol. 1. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Buhuti (al), Mansur bin Yunus bin Idris. Kashshaf al-Qina' bi Sharh Matn al-'Iqna', Vol. 1. Beirut : 'A'lam al-Kutub, 1997.
- Bujayrami (al), Sulayman bin Muhammad. al-Bujayrami 'ala al-Khatib, Vol. 1. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.
- Bukhari (al), Muhammad bin Ismail. Sahih al-Bukhari. Beirut : Dar Ibn Kathir, 1987.
- Ghazali (al), Abu Hamid. Ihya' 'Ulu'm al-Din, Vol. 1. Semarang : Karya Ta'ha Putera, t.t.
- Ibn Muhammad Shat al-Dimyati, Abu Bakr. Hashiyah l'at al-Talibin 'ala Hail Alfa'z Fath al-Mu'in, Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Khalid, Fazlun. "Islam and The Environment Ethics and Practice". Draf makalah pada acara The 15th General Conference dengan tema The Environment In Islam, Amman-Jordania 27-29 September 2010.
- Nawawi (al), Muhyi al-Din Abi Zakariya Yahya bin Sharaf. Raudat al-Talibin. Saudi Arabia : Dar 'A'lam al-Kutub, 2003.
- . Minhaj al-Talibin wa 'Umdat al-Muftin. Beirut : Dar al-Minhaj, 2005.
- Naysaburi (al), Abu al-Husayn Muslim bin Hajjaj. Sahih Muslim. Beirut : Dar al-Jil, t.t.

- Sha>fii (al), Muhammad bin Idris. al-Umm, Vol. 2. Mans}urah : Da>r al-Wafa>', 2001.
- Shayra>zi (al), Muhammad al-Husayni. Kitab al-Naza>fah. t.tp. : Haiah Muhammad al-Ami>n, 2000.
- Shayra>zi (al), Abu> Ish}a>q al-Fayruz A>badi. al-Muhadzab fi> Fiqh al-Ima>m al-Sha>fii. Beirut : Da>r al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Sijista>ni (al), Abu Da>wu>d. Sunan Abi Da>wu>d. Beirut: Da>r al-Kitab al-'Arabi, t.t.
- Sway, Mustafa Abu. "Toward an Islamic Jurisprudense of The Environment; Fiqh al-Bi'ah fil Islam", dalam: <http://homepage.iol.ie/afifi/article/htm>. (4 Februari 2012)

Copyright © 2023 **Journal Salimiya**: Vol. 4, No. 1, Maret 2023, e-ISSN; 2721-7078

Copyright rests with the authors

*Copyright of **Jurnal Salimiya** is the property of **Jurnal Salimiya** and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.*

<https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/salimiya>