



Rekonstruksi Gerakan Dakwah Berbasis Fikih Lingkungan dalam Pendekatan Maqashid Syariah

Jeje Zaenudin^{1*}

¹STID Mohamad Natsir, Bekasi, Indonesia

*zaenudin71.jj@gmail.com

ABSTRAK

Krisis lingkungan global menuntut basis etika dan hukum yang kuat, termasuk dari khazanah fiqh Islam. Penelitian ini bertujuan menganalisis norma fiqh tradisional tentang pemanfaatan dan perlindungan alam, menjelaskan dialektika antara larangan kerusakan dan kebutuhan pemanfaatan sumber daya, serta merumuskan kerangka fiqh ekologi integratif berbasis maqashid al-syari'ah sebagai basis rekonstruksi gerakan dakwah lingkungan. Penelitian menggunakan metode studi kepustakaan (library research) dengan analisis normatif fiqh dan analisis maqashidi. Hasil kajian menunjukkan bahwa fiqh tradisional telah memiliki instrumen konseptual seperti himā, harīm, dan kaidah lā ḍarar wa lā ḍirār untuk membatasi eksploitasi sumber daya alam. Pendekatan maqashid memperluas kerangka tersebut dengan menempatkan lingkungan sebagai bagian dari ḥifẓ al-nafs dan ḥifẓ al-māl, sehingga pelestarian lingkungan menjadi kebutuhan darūriyyāt. Kerangka ini selanjutnya perlu diterjemahkan oleh dai dan lembaga dakwah menjadi gerakan dakwah lingkungan yang integratif, mencakup dakwah bi al-lisān, dakwah bi al-ḥāl, fatwa, dan kebijakan kelembagaan.

Kata Kunci: Fiqh lingkungan; maqashid al-syari'ah; gerakan dakwah; ekologi Islam; masalahat

ABSTRACT

The global environmental crisis demands a robust ethical and legal foundation, including from the Islamic fiqh tradition. This study analyzes traditional fiqh norms on the utilization and protection of nature, explains the dialectic between the prohibition of destruction and the need for resource use, and formulates an integrative ecological fiqh framework based on maqashid al-shari'ah as a basis for reconstructing the environmental da'wah movement. Using a library research method with normative-fiqh and maqashidi analysis, the study finds that classical fiqh already provides conceptual instruments such as himā, harīm, and the maxim lā ḍarar wa lā ḍirār to limit resource exploitation. The maqashid approach extends this framework by positioning the environment within ḥifẓ al-nafs and ḥifẓ al-māl, making environmental conservation a darūriyyāt necessity. This framework must further be translated by preachers and da'wah institutions into an integrative environmental da'wah movement, encompassing verbal da'wah, exemplary action, fatwa, and institutional policy.

Keywords: Environmental fiqh; maqashid al-shari'ah; da'wah movement; Islamic ecology; maslahah.

PENDAHULUAN

Krisis lingkungan global pada era modern ditandai oleh meningkatnya kerusakan ekosistem, perubahan iklim, degradasi hutan, pencemaran air dan udara, serta eksploitasi sumber daya alam secara masif. Berbagai studi menunjukkan bahwa pola pembangunan yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi tanpa keseimbangan ekologis telah mempercepat laju kerusakan lingkungan hidup. Dalam konteks ini, persoalan ekologi tidak lagi dipandang semata sebagai isu teknis, tetapi juga sebagai persoalan etika, hukum, dan peradaban. Para sarjana lingkungan menegaskan bahwa krisis ekologis berkaitan erat dengan paradigma manusia dalam memandang dan memperlakukan alam (Capra, 1996: 3–15). Kajian di Indonesia juga memperlihatkan bahwa tekanan terhadap sumber daya alam terjadi seiring dengan pertumbuhan industri dan kebutuhan pembangunan yang sering kali mengabaikan prinsip keberlanjutan (Salim, 2010: 45–60).

Eksplorasi sumber daya alam pada satu sisi dipandang sebagai keniscayaan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia, pembangunan ekonomi, dan kesejahteraan sosial. Namun pada sisi lain, eksploitasi yang tidak terkendali menimbulkan dampak mafsadat ekologis yang luas, mulai dari bencana ekologis hingga ketimpangan akses sumber daya. Literatur etika lingkungan menyoroti adanya ketegangan antara kepentingan pemanfaatan dan kewajiban pelestarian, yang menuntut kerangka normatif yang mampu menyeimbangkan keduanya (Keraf, 2010: 1–20). Dalam diskursus hukum dan etika Islam, ketegangan ini paralel dengan perdebatan antara prinsip kebolehan pemanfaatan (*ibāḥah al-intifāʿ*) dan larangan melakukan kerusakan (*ifṣād*) di muka bumi (al-Qaradawi, 2001: 17–25).

Dalam perspektif ajaran Islam, relasi manusia dan alam dibangun di atas prinsip amanah, kekhalifahan, dan tanggung jawab moral. Al-Qur'an dan hadis memuat banyak prinsip normatif terkait larangan perusakan, perintah menjaga keseimbangan (*mīzān*), serta anjuran pemanfaatan sumber daya secara proporsional. Para pemikir Islam kontemporer menilai bahwa khazanah hukum Islam memiliki basis etika lingkungan yang kuat, meskipun belum selalu diformulasikan secara sistematis dalam bentuk fiqh ekologi yang mandiri (Abdillah, 2001: 33–48). Sejumlah penelitian jurnal menunjukkan bahwa nilai-nilai dasar syariah dapat dikembangkan menjadi kerangka etika lingkungan yang operasional dalam menjawab krisis ekologis modern (Mangunjaya, 2011: 36–49).

Fiqh sebagai disiplin hukum normatif dalam Islam pada dasarnya tidak hanya mengatur hubungan ritual, tetapi juga mengatur hubungan sosial dan

pemanfaatan sumber daya. Dalam literatur fiqh klasik, pembahasan tentang air, tanah, hewan, kepemilikan umum, kawasan lindung (*hima*), dan zona perlindungan (*harim*) menunjukkan adanya perhatian terhadap tata kelola lingkungan dan sumber daya (Mawardi, 2015: 179–190). Kaidah-kaidah fiqh seperti *lā ḍarar wa lā ḍirār*, *al-ḍarar yuzāl*, dan *dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* memberikan fondasi metodologis untuk membatasi tindakan eksploitatif yang merugikan publik (al-Suyūṭī, 1998: 83–95). Kajian akademik di Indonesia juga menegaskan bahwa pendekatan kaidah fiqh dapat digunakan sebagai perangkat analisis normatif dalam isu-isu lingkungan hidup (Mudzhar, 2012: 155–162).

Meski demikian, pendekatan fiqh tradisional saja sering kali dinilai belum cukup untuk menjawab kompleksitas persoalan ekologis kontemporer yang berskala global dan sistemik. Oleh karena itu, pendekatan maqāṣid al-syarī'ah menjadi penting sebagai kerangka pengembangan hukum yang berorientasi pada tujuan-tujuan kemaslahatan. Melalui maqāṣid, perlindungan lingkungan dapat dikaitkan dengan penjagaan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), harta (*ḥifẓ al-māl*), dan keberlanjutan kehidupan manusia secara kolektif. Sejumlah sarjana maqāṣid kontemporer menekankan perlunya perluasan aplikasi maqāṣid ke ranah ekologis sebagai bagian dari kemaslahatan publik (al-Syāṭibī, t.t.: 2:8–25). Studi-studi jurnal mutakhir juga menunjukkan bahwa pendekatan maqāṣid efektif digunakan dalam merumuskan etika dan hukum lingkungan berbasis syariah (Mawardi, 2015: 179).

Berdasarkan kerangka tersebut, penelitian ini berangkat dari rumusan masalah: (1) bagaimana norma fiqh tradisional memandang pemanfaatan dan perlindungan alam; (2) bagaimana ketegangan antara larangan kerusakan dan kebutuhan pemanfaatan sumber daya diposisikan dalam kerangka fiqh; dan (3) bagaimana pendekatan maqāṣid al-syarī'ah dapat merekonstruksi fiqh ekologi yang lebih responsif terhadap krisis lingkungan kontemporer. Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis dasar normatif fiqh tradisional tentang lingkungan, menjelaskan dialektika norma dan kebutuhan pemanfaatan alam, serta merumuskan kerangka fiqh ekologi integratif berbasis maqāṣid al-syarī'ah. Dengan demikian, kajian ini diharapkan memberi kontribusi konseptual bagi pengembangan studi fiqh lingkungan dalam diskursus akademik Islam kontemporer (Masud, 2000: 223–230).

Kajian ini menggunakan pendekatan studi kepustakaan (*library research*) dengan menelaah secara sistematis kitab turats, buku akademik, dan artikel jurnal yang relevan dengan tema fiqh ekologi dan dakwah lingkungan (Zed, 2014: 3–12). Data dianalisis melalui dua tahap, yaitu analisis normatif fiqh untuk menelaah dalil

dan kaidah kulliyah, serta analisis maqashidi untuk membaca ulang norma tersebut berdasarkan tujuan-tujuan umum syariah (maqashid al-syari'ah), khususnya prinsip maslahat dan pencegahan mafsadat (al-Suyūṭī, 1998: 83–95; Mudzhar, 2012: 51–60).

LANDASAN TEORITIS

Dalam khazanah fiqh tradisional, relasi manusia dan alam tidak ditempatkan sebagai hubungan eksploitatif semata, melainkan sebagai hubungan tanggung jawab normatif yang berakar pada pandangan teologis tentang penciptaan. Alam dipahami sebagai ciptaan Allah yang memiliki tujuan (ghāyah) dan keteraturan (niẓām), sedangkan manusia ditempatkan sebagai subjek hukum yang dibebani mandat pengelolaan. Kerangka ini membentuk dasar etika fiqh dalam memandang bumi dan seluruh isinya sebagai ruang amanah, bukan sekadar objek konsumsi bebas (al-Zuhayli, 1986: 74–80).

Konsep manusia sebagai khalifah di muka bumi menjadi fondasi utama dalam konstruksi tanggung jawab ekologis dalam Islam. Para mufasir dan ulama ushul menjelaskan bahwa kekhalifahan mengandung makna mandat pengelolaan yang terikat pada ketentuan syariah dan kemaslahatan. Dengan demikian, tindakan manusia terhadap alam tidak bersifat mutlak, melainkan terikat oleh norma ilahi dan pertimbangan maslahat. Penegasan ini menjadi titik tolak bagi pembahasan fiqh tentang pemanfaatan dan perlindungan sumber daya (al-Rāzī, 1999: 2:176–178).

Selain konsep khalifah, fiqh juga menekankan dimensi amanah sebagai beban moral dan hukum yang melekat pada manusia. Amanah dalam kerangka syariah mencakup tanggung jawab terhadap hak Allah, hak manusia lain, dan hak makhluk secara umum. Pelanggaran terhadap amanah dipandang sebagai bentuk penyimpangan moral yang dapat memiliki konsekuensi hukum. Dalam konteks lingkungan, amanah mencakup kewajiban menjaga keseimbangan dan tidak melakukan kerusakan (ifsād) (al-Ghazālī, t.t.: 4:245–248).

Prinsip *ibāḥah aṣliyyah* (kebolehan asal) menyatakan bahwa segala sesuatu pada dasarnya boleh dimanfaatkan selama tidak ada dalil yang melarang. Kaidah ini menjadi dasar kebolehan pemanfaatan alam dan sumber daya. Namun para ulama ushul menegaskan bahwa prinsip kebolehan ini dapat dibatasi oleh dalil khusus, kaidah mudarat, dan pertimbangan maslahat. Karena itu, *ibāḥah* tidak dapat dijadikan legitimasi bagi eksploitasi tanpa batas (al-Syāṭibī, t.t.: 1:108–112).

Literatur fiqh juga membahas batasan *taṣarruf* (pengelolaan atau tindakan

hukum atas harta). Kaidah-kaidah fiqih menegaskan bahwa setiap bentuk taṣarruf harus terikat pada kemaslahatan dan tidak menimbulkan kerusakan. Tindakan yang secara zatnya mubah dapat menjadi terlarang apabila menimbulkan dampak mudarat luas. Prinsip ini dirumuskan dalam kaidah universal seperti *al-ḍarar yuḍāl* dan *lā ḍarar wa lā ḍirār* yang menjadi instrumen pembatas tindakan eksploitatif (al-Suyūṭī, 1998: 83–95).

Norma perlindungan lingkungan dalam khazanah fiqih berakar pada prinsip umum syariah yang menolak segala bentuk kerusakan dan menegaskan kewajiban menjaga kemaslahatan. Dalam konstruksi hukum Islam klasik, perlindungan terhadap kehidupan dan keseimbangan alam tidak dibahas sebagai tema terpisah, tetapi terintegrasi dalam pembahasan maslahat, larangan mudarat, dan tanggung jawab sosial. Para ulama ushul dan fuqaha merumuskan seperangkat prinsip normatif yang dapat dijadikan dasar perlindungan lingkungan, baik melalui dalil nash maupun kaidah istinbāṭ (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:5–12).

Al-Qur'an secara tegas melarang perbuatan fasād (kerusakan) di muka bumi setelah adanya perbaikan dan keteraturan. Larangan ini dipahami para mufasir sebagai mencakup kerusakan sosial maupun ekologis. Ayat-ayat tentang fasād dijadikan dasar normatif bahwa tindakan yang merusak tatanan kehidupan, termasuk perusakan sumber daya alam, bertentangan dengan tujuan syariah. Penafsiran klasik menegaskan bahwa fasād mencakup tindakan yang menghilangkan manfaat umum dan menimbulkan bahaya luas (al-Rāzī, 1999: 14:120–123).

Dalam fiqih klasik dikenal konsep ḥimā, yaitu kawasan lindung yang ditetapkan otoritas untuk kepentingan umum, seperti padang gembalaan dan sumber air. Nabi dan para khalifah setelahnya menetapkan wilayah tertentu sebagai ḥimā yang tidak boleh dieksploitasi bebas. Para fuqaha membahas legitimasi ḥimā sebagai kebijakan publik berbasis maslahat. Konsep ini menunjukkan adanya instrumen proteksi sumber daya dalam tata hukum Islam klasik (Abū Yūsuf, 1979: 96–102).

Norma perlindungan lingkungan juga tampak dalam larangan isrāf (berlebihan) dan tabẓīr (pemborosan). Al-Qur'an mengecam perilaku berlebihan dalam penggunaan sumber daya, bahkan dalam konteks ibadah. Para ulama fiqih memperluas makna isrāf pada seluruh bentuk penggunaan harta dan sumber daya yang melampaui kebutuhan wajar. Dengan demikian, konsumsi berlebihan yang berdampak pada kerusakan lingkungan dapat masuk kategori tercela (al-Ghazālī, t.t.: 3:259–262).

Dalam tataran metodologis, fiqih merumuskan kaidah universal "lā ḍarar wa lā ḍirār" (tidak boleh menimbulkan bahaya dan tidak boleh membalas bahaya dengan bahaya). Kaidah yang bersumber dari hadis ini menjadi fondasi penting dalam pembatasan aktivitas yang merugikan pihak lain dan lingkungan. Para ulama menjadikannya sebagai salah satu kaidah kulliyah yang berlaku luas dalam berbagai bidang muamalah dan kebijakan publik (al-Suyūṭī, 1998: 87–90).

Kaidah turunan lainnya adalah "al-ḍarar yuzāl" (bahaya harus dihilangkan). Kaidah ini menegaskan kewajiban syar'i untuk menghapus atau mencegah dampak merusak. Dalam konteks lingkungan, kaidah ini dapat menjadi dasar legitimasi intervensi hukum untuk menghentikan pencemaran dan kerusakan sumber daya. Para pensyarah kaidah fiqih menempatkannya sebagai prinsip operasional perlindungan kemaslahatan (al-Zarqā', 1989: 185–190).

Dengan demikian, fiqih tradisional membangun relasi manusia dan alam melalui jaringan konsep khalifah, amanah, kepemilikan terbatas, hak pemanfaatan, pembatasan taṣarruf, dan tanggung jawab terhadap makhluk hidup. Keseluruhan konsep ini menunjukkan bahwa pemanfaatan alam dalam fiqih tidak dilepaskan dari kerangka moral dan hukum. Kerangka tersebut menjadi basis penting bagi pengembangan fiqih ekologi kontemporer berbasis turāts (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:5–12).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pemanfaatan Alam dalam Perspektif Fiqih Tradisional

Dalam perspektif fiqih tradisional, pemanfaatan alam ditempatkan sebagai bagian dari aktivitas mu'amalah yang pada dasarnya diperbolehkan selama tidak bertentangan dengan dalil dan tidak menimbulkan mudarat. Para ulama ushul fiqih merumuskan kaidah umum bahwa hukum asal segala sesuatu yang bersifat duniawi adalah boleh dimanfaatkan. Dengan demikian, pemanfaatan sumber daya alam berupa tanah, air, tumbuhan, dan hewan, secara prinsip berada dalam ruang kebolehan, namun tetap terikat oleh batasan syariah dan pertimbangan kemaslahatan (Zaydān, 1996: 192–195).

Prinsip tersebut dirumuskan dalam kaidah al-aṣl fī al-ashyā' al-ibāḥah (hukum asal segala sesuatu adalah boleh). Kaidah ini digunakan luas dalam pembahasan benda dan manfaat yang tidak terdapat larangan tegas di dalam nash. Para ulama menegaskan bahwa kebolehan asal ini bukanlah kebebasan mutlak, melainkan kebolehan yang dapat dibatasi oleh dalil khusus, kaidah mudarat, dan tujuan syariah. Karena itu, pemanfaatan alam dibolehkan selama tidak berubah

menjadi sarana kerusakan (al-Suyūṭī, 1998: 60–65).

Kerangka kebolehan pemanfaatan alam juga terkait dengan tujuan penciptaan sumber daya bagi kemaslahatan manusia. Al-Qur'an berulang kali menyebut bahwa apa yang ada di bumi diciptakan untuk dimanfaatkan manusia. Para mufasir dan fuqaha memahami ayat-ayat ini sebagai legitimasi dasar pemanfaatan, namun dalam kerangka syukur dan tanggung jawab. Artinya, legitimasi pemanfaatan selalu diiringi kewajiban etis dan hukum (Ibn Kathīr, 1998: 1:73–75).

Dalam pendekatan maqāṣid klasik, pemanfaatan alam dikaitkan dengan pemenuhan kebutuhan darūriyyāt (primer) dan ḥājiyyāt (sekunder). Kebutuhan darurat seperti pangan, air, tempat tinggal, dan perlindungan jiwa menjadi prioritas utama yang membolehkan pemanfaatan sumber daya secara luas. Sedangkan kebutuhan ḥājiyyāt memberi kelonggaran untuk kemudahan hidup, selama tidak menimbulkan dampak merusak. Struktur kebutuhan ini digunakan ulama untuk menilai tingkat toleransi pemanfaatan (al-Ghazālī, 1993: 1:286–294).

Al-Syāṭibī menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariah bermuara pada realisasi maslahat manusia dalam level darūriyyāt, ḥājiyyāt, dan taḥsīniyyāt. Dalam kerangka ini, pemanfaatan alam untuk menjamin kelangsungan hidup termasuk dalam kategori darūriyyāt yang sangat kuat legitimasi hukumnya. Namun pemanfaatan untuk sekadar kemewahan (taḥsīniyyāt) dapat dibatasi bila berpotensi menimbulkan mafsadat. Pendekatan ini memberi parameter normatif terhadap tingkat eksploitasi (al-Syāṭibī, t.t.: 2:8–25).

Dalam fiqh pertanian, para ulama membahas secara rinci hukum menghidupkan tanah mati (ihyā' al-mawāt), pengelolaan lahan, irigasi, dan hak guna tanah. Tanah yang tidak digarap dapat dimiliki melalui pengelolaan produktif dengan syarat memberi manfaat nyata. Ketentuan ini mendorong produktivitas sekaligus mencegah penelantaran sumber daya. Fiqh pertanian menunjukkan orientasi pemanfaatan yang berbasis kemanfaatan sosial (Ibn Rushd, 1995: 2:278–285).

Pembahasan tentang air juga sangat luas dalam fiqh klasik, meliputi hak akses, distribusi, dan prioritas penggunaan. Air pada dasarnya dipandang sebagai sumber daya publik yang tidak boleh dimonopoli jika menyangkut kebutuhan dasar masyarakat. Para fuqaha menetapkan prioritas penggunaan untuk minum, kebutuhan hewan, lalu pertanian. Urutan ini menunjukkan adanya etika distribusi dalam pemanfaatan sumber daya vital (Abū 'Ubayd, 1988: 247–255).

Terkait hutan dan vegetasi, fiqh membahas hukum penebangan,

pemanfaatan kayu, dan perlindungan pohon tertentu. Hadis-hadis tentang larangan menebang pohon secara zalim dan anjuran menanam menjadi dasar etika pemanfaatan vegetasi. Ulama fiqih menilai bahwa penebangan yang merugikan publik atau merusak keseimbangan dapat dilarang oleh otoritas. Dengan demikian, pemanfaatan hutan tidak dilepas tanpa kendali (Abū Dāwud, no. 5239).

Dalam fiqih hewan, pemanfaatan dibolehkan untuk konsumsi, transportasi, dan kerja, namun disertai kewajiban perlakuan ihsan. Kitab-kitab fiqih memuat larangan menyiksa hewan, membebani di luar kemampuan, dan menelantarkan. Bahkan dalam penyembelihan pun ditetapkan standar etika. Ini menunjukkan bahwa pemanfaatan makhluk hidup dibatasi oleh norma kasih sayang dan larangan zalim (al-Nawawī, t.t.: 9:234–240).

Fiqih juga membedakan secara tegas antara hak privat dan hak publik dalam sumber daya alam. Kepemilikan privat diakui, tetapi tidak boleh meniadakan hak publik atau menimbulkan mudarat sosial. Sumber daya tertentu seperti air mengalir, padang gembalaan, dan fasilitas umum ditempatkan sebagai milik bersama. Pembagian ini mencegah monopoli dan eksploitasi sepihak (al-Zuhayli, 1986: 3720–3730).

Para ulama klasik menegaskan bahwa hak milik tidak berarti kebebasan eksploitasi tanpa batas. Pemilik dilarang menggunakan hartanya dengan cara yang merugikan tetangga, masyarakat, atau lingkungan sekitar. Kaidah mudarat dan prinsip maslahat menjadi pembatas utama tindakan eksploitasi. Karena itu, intervensi otoritas dibenarkan bila penggunaan privat menimbulkan kerusakan publik (al-Zarqā', 1989: 185–190).

Dengan demikian, pemanfaatan alam dalam fiqih tradisional dibangun di atas prinsip kebolehan asal yang terikat tujuan maslahat, hirarki kebutuhan, pengakuan hak publik, serta pembatasan eksploitasi. Kerangka ini menunjukkan bahwa fiqih klasik telah menyediakan fondasi normatif bagi pemanfaatan sumber daya yang produktif sekaligus terkendali. Dari sinilah pengembangan fiqih ekologi kontemporer dapat bertolak secara metodologis (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:5–12).

Rekonstruksi Fiqih Ekologi melalui Maqashid al-Syari'ah

Rekonstruksi fiqih ekologi melalui pendekatan maqāṣid al-syarī'ah berangkat dari pemahaman bahwa hukum Islam tidak semata berdiri pada bunyi literal nash, tetapi juga pada tujuan-tujuan dasarnya. Para ulama ushul fiqih menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariah diturunkan untuk merealisasikan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Dengan demikian, isu lingkungan dapat dianalisis secara

lebih komprehensif melalui kerangka tujuan hukum, bukan hanya cabang hukum parsial (al-Syāṭibī, t.t.: 2:6–10).

Konsep maqāshid al-syarī'ah dalam turats dirumuskan secara sistematis oleh para ulama seperti al-Juwainī, al-Ghazālī, dan al-Syāṭibī. Mereka menjelaskan bahwa syariah bertujuan menjaga unsur-unsur pokok kehidupan manusia. Rumusan ini menjadi kerangka evaluatif dalam menilai berbagai kebijakan dan praktik pemanfaatan alam. Pendekatan maqāshid memungkinkan perluasan aplikasi hukum terhadap persoalan baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash (al-Juwainī, 1997: 2:923–930).

Al-Ghazālī merumuskan bahwa maqāshid syariah berporos pada penjagaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima unsur ini menjadi tolok ukur kemaslahatan dan kerusakan. Segala hal yang mendukung terjaganya lima unsur tersebut bernilai maslahat, dan yang merusaknya dinilai mafsadat. Kerangka ini sangat relevan untuk membaca dampak kerusakan lingkungan terhadap kehidupan manusia (al-Ghazālī, 1993: 1:286–294).

Al-Syāṭibī kemudian memperluas pembahasan maqāshid dengan menekankan bahwa tujuan syariah bersifat menyeluruh dan sistemik, tidak terbatas pada kasus individual. Ia menegaskan bahwa maslahat bersifat kolektif dan berkelanjutan. Karena itu, perlindungan sistem ekologis dapat dipahami sebagai bagian dari maslahat umum (maṣlaḥah 'āmmah). Pendekatan sistemik ini menjadi pintu masuk rekonstruksi fiqih ekologi (al-Syāṭibī, t.t.: 2:8–25).

Dalam konteks ekologis, konsep ḥifẓ al-nafs (penjagaan jiwa) memiliki relevansi langsung. Kerusakan lingkungan berdampak pada kesehatan, ketersediaan air bersih, pangan, dan keselamatan hidup. Segala bentuk pencemaran dan kerusakan yang mengancam kehidupan dapat dikategorikan sebagai pelanggaran terhadap tujuan penjagaan jiwa. Dengan demikian, kebijakan perlindungan lingkungan memiliki dasar maqāshid yang kuat (al-Ghazālī, 1993: 1:287).

Demikian pula ḥifẓ al-māl (penjagaan harta) tidak hanya berkaitan dengan kepemilikan individu, tetapi juga sumber daya produktif. Tanah, air, hutan, dan keanekaragaman hayati merupakan aset bernilai ekonomi dan sosial. Kerusakan ekologis yang menghancurkan sumber daya tersebut berarti merusak objek penjagaan harta dalam skala luas. Karena itu, konservasi sumber daya dapat dibaca sebagai implementasi maqāshid (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:5–12).

Bahkan sebagian ulama maqāshid menilai bahwa lingkungan hidup merupakan prasyarat material bagi terwujudnya seluruh tujuan syariah. Tanpa

ekosistem yang layak, penjagaan jiwa, harta, dan keturunan tidak dapat berlangsung. Dengan pendekatan ini, lingkungan tidak hanya menjadi objek hukum, tetapi fondasi operasional maqāṣid. Kerusakan ekologis berarti mengganggu struktur tujuan syariah itu sendiri (al-Syāṭibī, t.t.: 2:17–20).

Konsep maslahat dalam literatur klasik tidak dibatasi pada manfaat jangka pendek, tetapi mencakup dampak luas dan berkelanjutan. Al-'Izz ibn 'Abd al-Salām menegaskan bahwa penilaian hukum berputar pada tingkat maslahat dan mafsadat yang ditimbulkan. Kaidah ini membuka ruang evaluasi ekologis terhadap kebijakan eksploitasi sumber daya. Aktivitas yang memberi keuntungan sesaat namun merusak jangka panjang dapat dinilai mafsadat (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:11–19).

Sebaliknya, konsep mafsadat dalam maqāṣid mencakup segala akibat yang merusak tatanan kehidupan. Dalam konteks modern, pencemaran, deforestasi masif, dan krisis iklim dapat dikategorikan sebagai mafsadat 'āmmah karena dampaknya lintas generasi. Kerangka maqāṣid memberi legitimasi metodologis untuk mengkategorikan kerusakan ekologis sebagai bahaya syar'i. Dari sini lahir dasar normatif bagi regulasi ketat lingkungan (al-Raysūnī, 1995: 312–320).

Struktur prioritas maqāṣid yang membagi maslahat ke dalam tiga level darūriyyāt, ḥājiyyāt, dan taḥsīniyyāt juga penting dalam isu lingkungan. Perlindungan kebutuhan dasar seperti air bersih, udara layak, dan pangan masuk kategori darūriyyāt. Karena itu, kebijakan yang mengancam daya dukung ekologis kebutuhan pokok harus dicegah. Skala prioritas ini membantu penentuan tingkat toleransi risiko ekologis (al-Ghazālī, 1993: 1:289).

Pada level ḥājiyyāt, pengelolaan lingkungan diarahkan untuk menghilangkan kesulitan dan meningkatkan kelayakan hidup. Infrastruktur sanitasi, pengelolaan sampah, dan tata kelola air termasuk dalam ranah ini. Sementara aspek keindahan dan kelestarian lanskap dapat masuk kategori taḥsīniyyāt. Meski levelnya berbeda, ketiganya tetap diakui dalam kerangka tujuan syariah (al-Syāṭibī, t.t.: 2:21–30).

Pendekatan maqāṣid juga mendorong pembacaan ulang terhadap dalil parsial yang tampak memberi kelonggaran eksploitasi. Dalil tersebut perlu dipahami dalam bingkai tujuan umum syariah. Jika praktik eksploitasi modern menimbulkan mafsadat besar, maka pembatasannya sejalan dengan maqāṣid. Di sinilah rekonstruksi fiqih ekologi memperoleh legitimasi metodologis (al-Zuhayli, 1986: 2:1017–1025).

Ijtihad maqāṣidī berfungsi sebagai metode pengembangan hukum untuk kasus baru yang kompleks, termasuk problem ekologis modern. Metode ini tidak

berhenti pada qiyās formal, tetapi menilai tujuan, dampak, dan sistem yang terlibat. Para ulama ushul mengakui peran ijtihad berbasis maslahat dalam wilayah mu'amalah. Isu lingkungan termasuk wilayah yang terbuka bagi ijtihad tersebut (al-Zuhayli, 1986: 2:1045–1052).

Dalam kerangka ini, otoritas kebijakan publik dapat menetapkan regulasi lingkungan yang ketat meskipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash. Selama regulasi itu bertujuan menjaga maslahat umum dan mencegah mafsadat, ia sejalan dengan maqāṣid. Prinsip *taṣarruf al-imām manūṭ bi al-maṣlahah* menjadi dasar legitimasi kebijakan ekologis. Negara berwenang membatasi eksploitasi demi kemaslahatan bersama (al-Suyūṭī, 1998: 121).

Rekonstruksi fiqh ekologi melalui maqāṣid dengan demikian menghasilkan pendekatan yang lebih adaptif dan sistemik. Ia menghubungkan norma klasik dengan tantangan ekologis kontemporer tanpa melepaskan akar turats. Pendekatan ini menjaga kontinuitas metodologis sekaligus membuka ruang inovasi hukum. Fiqh ekologi tidak diposisikan sebagai konsep asing, melainkan pengembangan internal tradisi ushul fiqh (al-Raysūnī, 1995: 340–350).

Dengan landasan maqāṣid, perlindungan lingkungan dapat ditempatkan sebagai kewajiban kolektif yang memiliki bobot darūri. Kerusakan ekologis dinilai sebagai mafsadat luas yang harus dicegah melalui regulasi, etika, dan praktik sosial. Pendekatan ini memperkuat integrasi antara norma fiqh dan kebutuhan keberlanjutan. Dari sinilah bangunan fiqh ekologi memperoleh fondasi teoretis yang kokoh (al-Syāṭibī, t.t.: 2:25–32).

Dialektika Norma dan Kebutuhan Pemanfaatan Alam

Dialektika antara norma pelestarian dan kebutuhan pemanfaatan alam merupakan salah satu isu paling penting dalam fiqh ekologi. Di satu sisi, syariah memuat larangan kerusakan dan perintah menjaga kemaslahatan umum, sementara di sisi lain manusia diberi legitimasi untuk memanfaatkan sumber daya bagi keberlangsungan hidup. Ketegangan ini bukan pertentangan mutlak, melainkan ruang ijtihad dalam menyeimbangkan dalil larangan fasād dan kebolehan tasharruf. Kerangka ushul fiqh menyediakan perangkat metodologis untuk menimbang kedua kepentingan tersebut (al-Syāṭibī, t.t.: 2:6–12).

Kebutuhan ekonomi sering kali menjadi pendorong utama eksploitasi sumber daya alam. Aktivitas pertambangan, pembukaan lahan, industrialisasi, dan pemanfaatan energi dilakukan demi pertumbuhan dan kesejahteraan. Dalam fiqh mu'amalah, aktivitas ekonomi pada dasarnya dibolehkan dan bahkan dianjurkan. Namun kebolehan tersebut tidak berdiri bebas dari batasan maslahat dan larangan

mudarat (al-Zuhayli, 1986: 4:286–290).

Para ulama menegaskan bahwa kebolehan aktivitas ekonomi dibatasi oleh prinsip tidak menimbulkan bahaya bagi pihak lain. Kaidah *lā ḍarar wa lā ḍirār* menjadi pengontrol utama praktik pemanfaatan sumber daya. Setiap bentuk kegiatan ekonomi yang menimbulkan kerusakan ekologis luas dapat masuk kategori mudarat publik. Karena itu, norma pelestarian tidak bertentangan dengan aktivitas ekonomi, melainkan mengarahkannya (Ibn Mājah, no. 2341).

Dalam khazanah ushul fiqih, konflik antara dua kepentingan diselesaikan melalui penimbangan maslahat dan mafsadat. Metode ini tidak hanya melihat manfaat langsung, tetapi juga dampak jangka panjang dan cakupan pihak yang terdampak. Pendekatan tersebut sangat relevan dalam kasus lingkungan yang efeknya sering bersifat kumulatif dan lintas generasi. Penilaian hukum tidak cukup berbasis manfaat sesaat (al-Ghazālī, 1993: 1:286–294).

Al-'Izz ibn 'Abd al-Salām menempatkan maslahat dan mafsadat sebagai inti evaluasi hukum. Ia menjelaskan bahwa tingkat hukum mengikuti kadar manfaat dan kerusakan yang dihasilkan suatu perbuatan. Kerangka ini memungkinkan pembatasan aktivitas yang secara ekonomi menguntungkan tetapi secara ekologis merusak. Dengan demikian, fiqih memberi ruang koreksi terhadap eksploitasi berlebihan (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:5–12).

Penimbangan maslahat--mafsadat ekologis juga harus memperhatikan skala dampak. Mafsadat yang bersifat umum didahulukan penolakannya dibanding maslahat yang bersifat khusus. Kaidah *dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* menjadi prinsip penting dalam regulasi lingkungan. Pencegahan kerusakan ekologis luas dapat mengalahkan keuntungan ekonomi terbatas (al-Suyūṭī, 1998: 87).

Dalam konteks ini, prinsip sadd al-zarī'ah (menutup jalan menuju kerusakan) menjadi instrumen penting. Para ulama Malikiyyah dan Hanabilah mengembangkan prinsip ini untuk melarang sesuatu yang asalnya boleh jika menjadi sarana kuat menuju yang haram atau merusak. Eksploitasi yang berpotensi tinggi menimbulkan kerusakan permanen dapat dibatasi sejak awal. Pendekatan preventif ini relevan dalam kebijakan lingkungan (al-Syāṭibī, t.t.: 4:194–200).

Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa syariah dibangun di atas hikmah dan kemaslahatan. Setiap kebijakan yang keluar dari keadilan dan maslahat menuju kerusakan bukan bagian dari syariah, meskipun diberi justifikasi formal. Pernyataan ini sering dijadikan dasar pendekatan progresif dalam masalah publik. Dalam isu ekologi, ia memperkuat legitimasi pencegahan risiko (Ibn al-Qayyim,

1996: 3:3).

Penerapan sadd al-ẓarī'ah dalam isu lingkungan tampak pada pembatasan aktivitas berisiko tinggi. Misalnya, pelarangan penebangan di wilayah resapan atau pembatasan limbah berbahaya. Meskipun aktivitas tersebut pada dasarnya mubah, potensi mafsadatnya menjadikannya terlarang. Ini sejalan dengan logika fiqh preventif klasik (al-Syāṭibī, t.t.: 4:195).

Selain pendekatan preventif, ushul fiqh juga mengenal metode taḥqīq al-manāṭ, yaitu verifikasi illat hukum pada kasus konkret. Metode ini menuntut analisis faktual dan ilmiah sebelum penetapan hukum. Dalam isu lingkungan modern, data sains menjadi bagian penting dalam taḥqīq al-manāṭ. Fakta ekologis membantu memastikan ada tidaknya mudarat nyata (al-Zuhayli, 1986: 2:1029–1035).

Taḥqīq al-manāṭ memungkinkan ulama dan pakar menilai apakah suatu aktivitas industri benar-benar menimbulkan kerusakan signifikan. Jika illat mudarat terbukti, maka hukum dapat berubah dari boleh menjadi terlarang atau dibatasi. Metode ini menunjukkan keterbukaan fiqh terhadap temuan empiris. Dengan demikian, sains dan fiqh dapat bersinergi (al-Syāṭibī, t.t.: 4:195).

Pendekatan ini juga mencegah generalisasi hukum tanpa dasar faktual. Tidak semua pemanfaatan sumber daya otomatis merusak, dan tidak semua pelarangan otomatis maslahat. Karena itu, verifikasi konteks menjadi keharusan metodologis. Inilah fungsi penting taḥqīq al-manāṭ dalam ijtihad ekologis (al-Ghazālī, 1993: 2:352).

Model penetapan hukum berbasis maqāṣid kemudian mengintegrasikan penimbangan maslahat, sadd al-ẓarī'ah, dan taḥqīq al-manāṭ. Pendekatan ini tidak hanya bertanya "apa hukumnya", tetapi "apa dampaknya terhadap tujuan syariah". Dengan model ini, kebijakan pemanfaatan sumber daya dinilai secara sistemik. Orientasinya adalah keberlanjutan maslahat (al-Raysūnī, 1995: 340–350).

Dalam kerangka maqāṣid, perlindungan daya dukung lingkungan dapat masuk kategori darūriyyāt. Jika kerusakan lingkungan mengancam jiwa dan penghidupan, maka pencegahannya menjadi prioritas tinggi. Ini memberi dasar kuat bagi regulasi ketat terhadap eksploitasi. Norma pelestarian menjadi bagian dari tujuan syariah (al-Syāṭibī, t.t.: 2:17–25).

Model maqāṣidī juga memungkinkan regulasi adaptif dan kontekstual. Kebijakan dapat berbeda menurut tingkat risiko, lokasi, dan dampak. Fleksibilitas ini sudah dikenal dalam fiqh siyasah dan kebijakan publik. Otoritas berwenang membatasi pemanfaatan demi maslahat umum (Ibn Taymiyyah, 1998: 13–20).

Kaidah *taṣarruf al-imām manūṭ bi al-maṣlahah* menegaskan legitimasi intervensi penguasa dalam pengelolaan sumber daya. Negara dapat menetapkan kuota, zona lindung, dan standar lingkungan. Kebijakan tersebut sah selama berorientasi maslahat. Ini menjadi fondasi fiqh tata kelola lingkungan (al-Suyūṭī, 1998: 121).

Dengan demikian, dialektika norma dan kebutuhan tidak diselesaikan dengan memilih salah satu secara ekstrem. Fiqh menyediakan mekanisme penyeimbangan berbasis kaidah dan maqāṣid. Pemanfaatan diakui, tetapi diarahkan dan dibatasi. Pelestarian ditegakkan, tetapi tidak menutup kebutuhan riil (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:20–25).

Rekonstruksi fiqh ekologi melalui pendekatan ini menghasilkan model hukum yang dinamis dan bertanggung jawab. Ia berakar pada turats namun responsif terhadap realitas ekologis modern. Dialektika berubah menjadi integrasi metodologis. Dari sinilah etika pemanfaatan alam berbasis maqāṣid dapat dirumuskan secara operasional (al-Raysūnī, 1995: 355–360).

Model Formulasi Fiqh Ekologi Integratif

Model formulasi fiqh ekologi integratif bertujuan mempertemukan kekayaan fiqh tradisional dengan pendekatan maqāṣid al-syarī'ah dalam merespons persoalan lingkungan kontemporer. Fiqh tradisional menyediakan basis norma, kaidah, dan preseden hukum, sementara maqāṣid memberi kerangka tujuan dan orientasi kemaslahatan jangka panjang. Integrasi keduanya memungkinkan perumusan hukum yang tetap berakar pada turats namun responsif terhadap krisis ekologis modern. Dengan demikian, fiqh ekologi tidak bersifat reaktif, melainkan konstruktif dan metodologis (al-Syāṭibī, t.t.: 2:6–12).

Fiqh tradisional telah memuat prinsip-prinsip penting terkait pemanfaatan alam, seperti larangan fasād, kaidah mudarat, konsep himā, hak publik, dan pembatasan tasharruf. Namun rumusan tersebut tersebar dalam berbagai bab fiqh dan belum selalu disatukan dalam kerangka ekologis sistemik. Pendekatan maqāṣid membantu mengonsolidasikan prinsip-prinsip tersebut dalam satu orientasi tujuan. Di sinilah integrasi metodologis menemukan relevansinya (al-Zuhayli, 1986: 5:3720–3735).

Pendekatan integratif menolak dikotomi antara kesetiaan pada teks dan pertimbangan maslahat. Para ulama ushul menegaskan bahwa pemahaman teks harus berjalan bersama pemahaman tujuan hukum. Karena itu, formulasi fiqh ekologi perlu menggabungkan dalil juz'i dan kaidah kullīyyah sekaligus. Model ini

sejalan dengan metode istinbāt berbasis maqāṣid yang telah dikenal dalam tradisi klasik (al-Ghazālī, 1993: 1:286–294).

Salah satu pilar model integratif adalah prinsip pemanfaatan berkelanjutan yang dalam istilah kontemporer disebut *sustainable use*. Dalam kerangka syariah, prinsip ini dapat diturunkan dari larangan isrāf, tabzīr, dan perusakan. Pemanfaatan dibolehkan selama tidak menghilangkan fungsi dan keberlanjutan sumber daya. Dengan demikian, keberlanjutan menjadi parameter syar'i, bukan sekadar konsep modern (QS. al-A'rāf/7: 31; QS. al-Isrā'/17: 26–27).

Al-Syāṭibī menegaskan bahwa tujuan syariah berorientasi pada keberlangsungan maslahat, bukan manfaat sesaat. Prinsip ini mendukung gagasan keberlanjutan antar generasi. Pemanfaatan yang menghabiskan sumber daya hingga merusak generasi mendatang bertentangan dengan maqāṣid. Karena itu, keberlanjutan dapat ditempatkan sebagai turunan langsung dari teori maslahat (al-Syāṭibī, t.t.: 2:17–25).

Model integratif juga dapat dirumuskan melalui parameter halal--ṭayyib--berkelanjutan. Konsep halal memastikan aspek legal-formal syariah terpenuhi. Konsep ṭayyib menambahkan dimensi kualitas, kebaikan, dan tidak membahayakan. Sementara keberlanjutan memastikan dampak ekologis jangka panjang tetap terjaga (QS. al-Baqarah/2: 168).

Istilah ṭayyib dalam Al-Qur'an sering dikaitkan dengan sesuatu yang baik, bersih, dan tidak merusak. Para mufasir menjelaskan bahwa ṭayyib tidak hanya bermakna zat yang halal, tetapi juga membawa kebaikan nyata. Dalam konteks ekologis, produk dan proses yang merusak lingkungan sulit dikategorikan ṭayyib. Dengan demikian, standar ṭayyib membuka ruang evaluasi ekologis (Ibn Kathīr, 1998: 1:214–216).

Parameter halal--ṭayyib--berkelanjutan dapat digunakan dalam penilaian produksi, konsumsi, dan industri. Suatu aktivitas mungkin halal dari sisi akad, tetapi tidak ṭayyib jika mencemari dan merusak. Di sinilah fiqih ekologi memperluas standar evaluasi. Penilaian hukum tidak berhenti pada status formal, tetapi juga dampak ekologis (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:11–19).

Perumusan fiqih ekologi integratif juga menempatkan fatwa sebagai instrumen strategis. Fatwa memungkinkan respons cepat terhadap persoalan baru tanpa harus menunggu kodifikasi hukum panjang. Dalam sejarah Islam, fatwa sering digunakan untuk merespons persoalan publik. Isu lingkungan kontemporer termasuk wilayah yang memerlukan fatwa tematik (Ibn al-Qayyim, 1996: 4:162–170).

Otoritas keagamaan memiliki peran penting dalam menerjemahkan prinsip maqāṣid ke dalam panduan praktis. Lembaga fatwa dapat mengeluarkan pedoman tentang konservasi, pengelolaan limbah, dan etika pemanfaatan sumber daya. Peran ini merupakan kelanjutan fungsi hisbah dan irsyad dalam tradisi Islam. Dengan demikian, fiqh tidak berhenti sebagai wacana, tetapi menjadi panduan operasional (al-Raysūnī, 1995: 340–350).

Selain fatwa, kebijakan publik berbasis syariah (*siyāsah shar'īyyah*) merupakan komponen penting model integratif. Para ulama menegaskan bahwa kebijakan penguasa sah selama berbasis maslahat. Regulasi lingkungan, kawasan lindung, dan pembatasan eksploitasi dapat masuk wilayah ini. Negara memiliki legitimasi syar'i untuk melindungi sumber daya (Ibn Taymiyyah, 1998: 13–20).

Kaidah *taṣarruf al-imām manūṭ bi al-maṣlahah* menjadi dasar intervensi otoritas dalam tata kelola lingkungan. Penguasa dapat menetapkan larangan atau pembatasan meski asalnya mubah. Kebijakan semacam itu dinilai sah bila bertujuan mencegah mafsadat umum. Ini memperkuat dimensi kelembagaan fiqh ekologi (al-Suyūṭī, 1998: 121).

Kontribusi fiqh terhadap etika lingkungan modern terletak pada fondasi moral-transendennya. Fiqh tidak hanya berbicara tentang kepatuhan hukum, tetapi juga tanggung jawab di hadapan Allah. Kesadaran amanah dan hisab memberi dimensi spiritual dalam etika ekologis. Ini melengkapi pendekatan etika lingkungan sekuler (al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, 1999: 1:5–12).

Model integratif juga mendorong dialog antara ulama, ilmuwan, dan pembuat kebijakan. Taḥqīq al-manāṭ dalam isu lingkungan membutuhkan data ilmiah. Kolaborasi ini sejalan dengan tradisi ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'i*). Fiqh ekologi menjadi ruang kerja bersama multidisipliner (al-Zuhayli, 1986: 2:1045–1055).

Dengan demikian, formulasi fiqh ekologi integratif menggabungkan norma turats, kerangka maqāṣid, prinsip keberlanjutan, instrumen fatwa, dan kebijakan publik. Model ini menjaga kontinuitas metodologis sekaligus membuka inovasi. Fiqh tampil sebagai sistem normatif-etis yang relevan bagi krisis lingkungan modern. Dari sinilah kontribusi Islam terhadap etika lingkungan global dapat dirumuskan secara kokoh (al-Syāṭibī, t.t.: 2:25–32).

Implikasi bagi Rekonstruksi Gerakan Dakwah Lingkungan

Rekonstruksi fiqh ekologi berbasis maqashid al-syari'ah tidak akan memberi dampak sosial yang berarti apabila berhenti sebagai wacana akademik dan tidak diterjemahkan ke dalam gerakan dakwah. Dakwah sebagai aktivitas menyeru

manusia kepada kebaikan memiliki peran strategis untuk mengubah kesadaran normatif fiqih lingkungan menjadi sikap, perilaku, dan gerakan kolektif dalam menjaga kelestarian alam. Dengan demikian, fiqih ekologi integratif perlu diposisikan sebagai materi dakwah substantif, bukan sekadar kajian hukum yang berhenti di ruang akademik.

Dalam kerangka dakwah bi al-lisān, para dai dan penceramah dapat mengintegrasikan pesan-pesan maqashid lingkungan ke dalam khutbah, kajian, dan materi pengajian, dengan menekankan bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian dari penjagaan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) dan harta (*ḥifẓ al-māl*) yang menjadi tujuan pokok syariah. Penyampaian dakwah yang berbasis maqashid ini memberi legitimasi teologis yang kuat sekaligus argumentasi rasional bagi umat untuk terlibat aktif dalam pelestarian lingkungan, sehingga kesadaran ekologis tidak hanya bersandar pada alasan ilmiah semata.

Selain dakwah bi al-lisān, gerakan dakwah lingkungan juga perlu diwujudkan melalui dakwah bi al-ḥāl, yaitu keteladanan dan aksi nyata para dai serta lembaga dakwah dalam praktik konservasi, pengelolaan sampah, penghijauan, dan efisiensi sumber daya. Lembaga dakwah, pesantren, dan masjid dapat diposisikan sebagai simpul gerakan eco-dakwah yang menggabungkan fungsi ibadah, edukasi, dan aksi ekologis. Model ini melanjutkan fungsi hisbah dan irsyad dalam tradisi Islam yang tidak hanya menyerukan norma, tetapi juga mengawasi dan membina praktik masyarakat agar sejalan dengan maslahat bersama.

Lembaga fatwa dan organisasi dakwah memiliki peran penting dalam merumuskan panduan praktis bagi gerakan dakwah berbasis fiqih lingkungan, misalnya melalui fatwa tematik tentang larangan membakar hutan, pengelolaan limbah, atau eksploitasi tambang yang merusak. Peran ini menegaskan bahwa fatwa dan kebijakan dakwah dapat menjadi instrumen strategis untuk menerjemahkan prinsip maqashid ke dalam pedoman operasional yang mudah diakses oleh masyarakat luas, sekaligus memperkuat otoritas keagamaan dalam merespons krisis ekologis kontemporer.

Dengan demikian, rekonstruksi gerakan dakwah berbasis fiqih lingkungan menghasilkan model dakwah yang integratif, menggabungkan dimensi lisan, keteladanan, kelembagaan, dan kebijakan. Model ini menempatkan dai dan lembaga dakwah bukan hanya sebagai penyeru norma, melainkan juga sebagai agen perubahan ekologis yang menjadikan maqashid al-syari'ah sebagai basis etik dan strategis. Melalui pendekatan ini, dakwah dapat berkontribusi nyata dalam

menjawab krisis lingkungan sekaligus memperkuat relevansi fiqih dalam kehidupan sosial umat kontemporer.

PENUTUP

Keseluruhan kajian ini menunjukkan bahwa fiqih Islam memiliki fondasi normatif yang kuat dalam membangun etika dan tata kelola lingkungan. Khazanah fiqih tradisional memuat prinsip larangan fasād, pembatasan mudarat, tanggung jawab amanah, serta pengaturan hak publik dan privat dalam pemanfaatan sumber daya alam. Konsep-konsep seperti *ibāḥah*, *milkiyyah*, *intifā'*, *tasharruf*, *himā*, dan *kaidah-kaidah fiqih universal* menegaskan bahwa pemanfaatan alam dibolehkan, tetapi tidak bersifat mutlak. Dengan demikian, sejak turats klasik, telah tersedia kerangka dasar yang menempatkan pelestarian dan pemanfaatan dalam satu sistem norma yang saling terkait.

Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* memperluas dan memperdalam kerangka tersebut dengan menempatkan perlindungan lingkungan sebagai bagian dari realisasi maslahat dan pencegahan mafsadat. Penjagaan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), harta (*ḥifẓ al-māl*), dan keberlanjutan generasi dapat terganggu oleh kerusakan ekologis, sehingga perlindungan lingkungan dapat dikategorikan sebagai kebutuhan *darūriyyāt* dalam banyak konteks. Melalui instrumen penimbangan maslahat--mafsadat, *sadd al-zarī'ah*, dan *taḥqīq al-manāṭ*, fiqih mampu merespons problem ekologis modern secara metodologis. Pendekatan *ijtihad maqāṣidī* menjadikan hukum lebih adaptif tanpa melepaskan akar epistemologisnya.

Atas dasar itu, formulasi fiqih ekologi integratif perlu dibangun dengan menggabungkan norma fiqih tradisional, orientasi *maqāṣid*, prinsip keberlanjutan, serta peran fatwa dan kebijakan publik. Model ini menghasilkan parameter *halal--ṭayyib--berkelanjutan* sebagai standar evaluasi pemanfaatan sumber daya. Fiqih tidak hanya berfungsi sebagai perangkat legal, tetapi juga sebagai sistem etika transenden yang memberi arah bagi tata kelola lingkungan modern. Dengan kerangka integratif tersebut, fiqih ekologi dapat berkontribusi nyata dalam menjawab krisis lingkungan sekaligus menjaga kesinambungan maslahat bagi manusia dan seluruh makhluk hidup.

Dalam kerangka gerakan dakwah, temuan ini menegaskan bahwa dai, lembaga dakwah, dan otoritas fatwa memiliki peran strategis untuk menerjemahkan *maqashid* lingkungan ke dalam dakwah *bi al-lisān*, dakwah *bi al-ḥāl*, dan kebijakan kelembagaan, sehingga fiqih ekologi tidak berhenti sebagai wacana normatif melainkan menjadi gerakan sosial-keagamaan yang nyata.

Penelitian ini masih terbatas pada kajian konseptual berbasis studi kepustakaan sehingga belum menjangkau efektivitas penerapan gerakan dakwah lingkungan di lapangan. Penelitian selanjutnya disarankan menempuh pendekatan lapangan (field research) untuk mengkaji praktik dakwah lingkungan di pesantren, masjid, atau organisasi dakwah tertentu, serta mengevaluasi efektivitas model dakwah berbasis maqashid al-syari'ah dalam membentuk perilaku ekologis masyarakat secara empiris.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, M. (2001). *Agama ramah lingkungan: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām. (1988). *Kitāb al-Amwāl*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Abū Dāwud, S. bin al-Asy'aṣ. (t.t.). *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Abū Yūsuf, Y. bin Ibrāhīm. (1979). *Kitāb al-Kharāj*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-'Izz ibn 'Abd al-Salām. (1999). *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazālī, A. Ḥ. (1993). *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazālī, A. Ḥ. (t.t.). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Juwainī, I. al-Ḥaramayn. (1997). *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Nawawī, Y. bin Syaraf. (t.t.). *al-Majmū' syarḥ al-muhadzdzab*. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Qaraḍāwī, Y. (2001). *Ri'āyat al-bī'ah fī al-syarī'ah al-islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Syurūq.
- al-Raysūnī, A. (1995). *Naẓariyyat al-maqāṣid 'inda al-imām al-Syāṭibī*. Rabat: Dār al-Amān.
- al-Rāzī, F. al-Dīn. (1999). *al-Tafsīr al-kabīr*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī.
- al-Suyūṭī, J. al-Dīn. (1998). *al-Asybah wa al-naẓā'ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Syāṭibī, A. I. (t.t.). *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-syarī'ah* (A. Darrāz, Ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Zarqā', A. (1989). *Syarḥ al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- al-Zuhaylī, W. (1986a). *al-Fiqh al-islāmī wa adillatuhu*. Damaskus: Dār al-Fikr.

- al-Zuhaylī, W. (1986b). *Uṣūl al-fiqh al-islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Capra, F. (1996). *The web of life: A new scientific understanding of living systems*. New York: Anchor Books.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1996). *I'lām al-muwaqqi'in*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Kašīr. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Mājah, M. bin Yazīd. (t.t.). *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Rusyd, A. al-Walīd. (1995). *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Taymiyyah. (1998). *al-Siyāsah al-syar'iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Keraf, A. S. (2010). *Etika lingkungan hidup*. Jakarta: Kompas.
- Mangunjaya, F. M. (2011). Developing environmental awareness and conservation through Islamic teaching. *Journal of Islamic Studies*, 22(1), 36–49. <https://doi.org/10.1093/jis/etq067>
- Masud, M. K. (2000). *Shatibi's philosophy of Islamic law*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Mawardi, A. I. (2015). Fiqh lingkungan dan maqashid syariah. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, 15(2), 179–190. <https://doi.org/10.15408/ajis.v15i2.2847>
- Mudzhar, M. A. (2012). *Pendekatan studi Islam dalam teori dan praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Salim, E. (2010). *Ratusan bangsa merusak satu bumi*. Jakarta: Kompas.
- Zaydān, A. K. (1996). *al-Wajīz fī uṣūl al-fiqh*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Zed, M. (2014). *Metode penelitian kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.