



International Conference on Islam, Law, and Society (INCOILS)
Conference Proceedings 2025
Yogyakarta, November 21-23, 2025
E-ISSN: 2985-7392
Published by: FORDIPAS PTKIN

From *La Ďarar wa Lā Ďirār* to Ecological Ethics: Rereading Fiqhiyyah Rules in the Contemporary Environmental Crisis

Syamilul Asror¹

¹ School of Graduate Studies UIN Sunan Kalijaga

¹24200011048@student.uin-suka.ac.id

ABSTRACT :

This paper addresses the critical environmental crisis through the lens of Islamic legal ethics, focusing on the principle of *La Ďarar wa Lā Ďirār* (*no harm and no reciprocating harm*) which underpins harm prevention in Islamic jurisprudence. Amid escalating ecological degradation, contemporary fiqhiyyah rules have yet to be fully reinterpreted to guide sustainable environmental stewardship, creating a significant gap in ethical and legal frameworks for ecological protection.

Using a qualitative, interdisciplinary methodology, this study conducts an extensive literature review and textual analysis of Qur'anic verses, Hadith, and classical fiqh principles, supplemented by thematic synthesis with modern environmental ethics discourse. This approach reexamines and reconstructs Islamic legal maxims within the context of today's ecological challenges, emphasizing stewardship, justice, and balance in resource usage.

Key findings reveal that *La Ďarar wa Lā Ďirār* offers a comprehensive ethical foundation for environmental responsibility, supporting proactive harm prevention and sustainability in line with prophetic teachings. This reevaluation calls for integrating Islamic ecological ethics into contemporary environmental policies, education, and community practices.

By bridging traditional Islamic jurisprudence with urgent ecological imperatives, this research contributes a vital framework for mobilizing Muslim communities and policymakers toward sustainable stewardship, reinforcing the necessity of urgent, ethically grounded action in the face of global environmental crises.

Keywords: *Environmental Fiqh, lā darar wa lā dirār, Maqāṣid al-Sharī'ah, Qawā'id Fiqhiyyah*

INTRODUCTION

Krisis lingkungan telah menjadi ancaman global yang semakin nyata, ditandai oleh percepatan kerusakan ekosistem, hilangnya keanekaragaman hayati, pencemaran udara dan air, serta dampak perubahan iklim yang meluas. Indonesia, sebagai negara dengan kekayaan ekologis besar, menghadapi risiko yang sama seriusnya. Deforestasi yang masif, pencemaran sungai akibat limbah industri, degradasi ekosistem pesisir, menurunnya kualitas udara di wilayah perkotaan, serta sulitnya akses air bersih di berbagai daerah menjadi indikator ancaman ekologis yang semakin mendesak. Berbagai bentuk eksploitasi alam yang melampaui batas bukan hanya mengakibatkan

kerusakan lingkungan, tetapi juga memunculkan ancaman sosial, ekonomi, dan kesehatan bagi masyarakat. Buruknya kualitas udara dan kondisi lingkungan Indonesia ditenggarai oleh sampah, banjir, pencemaran sungai, rusaknya ekosistem laut, pemanasan global, pencemaran udara, dan masih sulitnya air bersih dijumpai di daerah-daerah dan di sebagian perkotaan¹. Meningkatnya krisis ekologi di berbagai wilayah membuat isu ini semakin mendapat perhatian publik. Tidak dapat dipungkiri bahwa dampak kerusakan lingkungan akibat pembuangan limbah industri telah lama dirasakan oleh masyarakat di berbagai negara, baik negara maju, berkembang, maupun negara miskin. Situasi ini menimbulkan potensi ancaman berskala global, karena kerusakan yang terus berlangsung dapat memicu bencana alam yang sewaktu-waktu mampu menghancurkan peradaban manusia, terutama jika perilaku eksploitasi yang didorong oleh keserakahan tidak segera dihentikan. Dengan rusaknya alam, ekosistem laut, lingkungan yang tercemar karena eksploitasi alam yang melewati batas, akan membuat manusia hidup merana karena ulahnya sendiri².

Lingkungan secara sempit dapat dimaknai sebagai alam sekitar di luar diri manusia atau kelompok. Sedangkan lingkungan secara luas dimaknai mencakup segala material dan stimulus di dalam dan di luar individu, baik yang bersifat fisiologis, psikologis, maupun sosio kultural. Secara fisiologis, lingkungan meliputi kondisi atau yang berkaitan jasmaniah di dalam tubuh.³ Dari sudut pandang psikologis, lingkungan merupakan segala bentuk rangsangan dan kondisi yang memengaruhi individu sejak sebelum kelahiran, sepanjang proses pertumbuhan, hingga akhir hayatnya. Etika lingkungan Islam didasarkan pada prinsip-prinsip hukum yang ditetapkan oleh Allah, yang dianggap oleh umat Islam sebagai dasar-dasar Syariah. Prinsip-prinsip ini dijelaskan dalam Al-Qur'an, Hadis, dan Fiqh.

Syari'at, sebagaimana diketahui pada prinsipnya mengacu kepada kemaslahatan manusia. Tujuan utama syari'at Islam (*maqashid al-syari'ah*) adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Hal ini sesuai dengan misi Islam secara keseluruhan yang rahmatan li al-alam. Al-Syatibi dalam al-Muwafaqat-nya menegaskan; "telah diketahui bahwa diundangkannya syari'at Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan makhluk secara mutlak."⁴ Selain itu konstruksi syariat dari awal dibangun untuk menghasilkan kemaslahatan dan menyempurnakannya serta menghilangkan kemudharatan dan meminimalkannya⁵. Sifat ilahi dari

¹ Ahmad Arif. (2010). Hidup Hirau Hijau Langkah Menuju Hidup Ramah Lingkungan. Kepustakaan Populer Gramedia.

² Muh. Syamsuddin. (2017). Krisis Ekologi Global Dalam Perspektif Islam. Sosiologi Reflektif, 11(2).

³ Moh. Miftahul Choiri. (2017). Upaya Pemanfaatan Lingkungan Sekitar Sebagai Sumber Belajar Anak. JURNAL REFLEKSI EDUKATIKA, 8(1)

⁴ Asy-Syatibi, Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Ahkam, juz 2 (Beirut; Dar alfikr, t.t.)

⁵ Abdul Hayy Abro, "Dirāsah Fiqhiyyah Taṭbiqiyah Li Qā'idah Lā Ḍarāra Wa Lā Ḍirāra," *Al-Qalam*, no. Jun (2013): 392–420, <http://pu.edu.pk/images/journal/alqalam/PDF/3. Dr. Abdul Haye Abro-18-issue1-2013.pdf>

pedoman hukum ini selaras dengan hati nurani manusia, sehingga mendapat persetujuan dan pengakuan sebagai sesuatu yang secara inheren benar. Akibatnya, hukum tersebut tertanam dalam hati nurani manusia, memastikan penerapan dan kesuksesannya⁶

Kondisi ini menggambarkan bahwa agama harus hadir untuk memberi pedoman bagi masyarakat dalam berbagai perilaku kesehariannya. Selain itu konstruksi syariat dari awal dibangun untuk menghasilkan kemaslahatan dan menyempurnakannya serta menghilangkan kemudaratan dan meminimalkannya. Islam memiliki pandangan ekologi yang inklusif dan berkelanjutan. Mengacu pada Al-Qur'an dan hadis, Husein Nasr membimbing kita untuk memahami bahwa alam semesta adalah tanda kebesaran Allah yang harus dijaga dan dihormati⁷. Sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* Islam hadir menawarkan hukum yang berpijak Usul Fikih dan Kaidah Fikih sebagai solusi dalam menyikapi berbagai problematika lingkungan hidup. Salah satu prinsip fiqhiyyah yang berpotensi memberikan kontribusi besar dalam konteks ini adalah kaidah *La Ďarar wa Lā Ďirār*, yang menegaskan larangan untuk menimbulkan bahaya maupun membalas bahaya dengan tindakan yang merugikan. Kaidah ini bersifat fundamental dalam tradisi hukum Islam dan memiliki karakter pencegahan kerusakan yang sangat relevan dengan problem ekologis.

Namun, hingga kini kaidah tersebut belum direkonstruksi secara sistematis untuk menjawab tantangan etika lingkungan modern. Keterbatasan ini menunjukkan adanya gap signifikan dalam integrasi prinsip hukum Islam dengan wacana etika lingkungan kontemporer. Oleh sebab itu pemahaman masalah lingkungan hidup dan penanganannya perlu diletakkan diatas fondasi moral dengan cara menghimpun dan merangkai sejumlah prinsip, nilai dan norma serta ketentuan hukum yang bersumber dari ajaran agama.⁸ Dalam menghadapi tantangan globalisasi, pandangan etis lingkungan Islam dapat memberikan panduan moral yang diperlukan.⁹ Etika ekologi tidak hanya merupakan hasil dari pemikiran moral dan filosofis lingkungan, tetapi juga suatu pandangan hidup yang mengarahkan tindakan individu dan komunitas dalam menjaga kelestarian alam dan ekosistemnya. Husein Nasr mengajukan pemikiran yang mengakui dampak globalisasi terhadap lingkungan dan mendorong kita untuk mencari solusi etis berdasarkan

⁶ Nasir Hassan Wani - dan Areesha Azhar -, "Islamic Environmental Ethics: Preserving the Sacred Balance," *International Journal For Multidisciplinary Research* 6, no. 3 (2024): 1–8, <https://doi.org/10.36948/ijfmr.2024.v06i03.20924>.

⁷ Amir Maliki Abitolkha, "Pengajaran Seyyed Hossein Nasr tentang Tasawuf dan Relevansinya bagi Masyarakat Modern," *Jurnal Theologia* 32, no. 1 (2021): 1–22, <https://doi.org/10.21580/teo.2021.32.1.8069>

⁸ Sufriadi Ishak, Masrizal Muktar, dan Aulia Fikri, "Implementasi Pemahaman Fiqh Lingkungan (Pencegahan Banjir Melalui Kesadaran Masyarakat Dalam Menjaga Sungai)" 3 (2024): 53–61.

⁹ Hasiholan Sihalohe and Martina Novalina, "Eco-Theology Dalam Kisah Penciptaan," *DIEGESIS: Teologi Kharismatika* 3, no. 2 (2020): 71–81, <https://doi.org/10.53547/diegesis.v3i2.79>.

keyakinan Islam¹⁰. Ia mempromosikan prinsip saling menghormati, tanggung jawab kolektif, keadilan lingkungan, dan integrasi pengetahuan tradisional dalam upaya konservasi lingkungan. Sebagai hasil dari pemikiran filosofis, etika lingkungan menjadi landasan untuk menciptakan perubahan positif dalam hubungan antara manusia dan alam.

Methods

Metodologi penelitian yang digunakan dalam studi ini mengadopsi pendekatan kualitatif dan interdisipliner untuk mengeksplorasi secara mendalam dimensi filosofis, teologis, dan praktis dari etika lingkungan Islam. Pertama, dilakukan tinjauan literatur komprehensif yang mengacu pada berbagai sumber akademik, termasuk artikel jurnal yang telah direview oleh rekan sejawat, teks-teks Islam klasik seperti Al-Qur'an dan Hadis, serta analisis akademik kontemporer. Fase awal ini memberikan landasan yang kokoh untuk memahami konsep-konsep kunci, prinsip-prinsip, dan perdebatan terkait etika ekologi Islam dan aturan fiqhiyyah.

Kedua, analisis teks yang rinci dilakukan pada sumber-sumber agama utama untuk mengekstrak perintah dan ajaran yang relevan mengenai pengelolaan lingkungan, pencegahan kerusakan, dan pengelolaan sumber daya yang berkelanjutan. Langkah ini melibatkan interpretasi sistematis ayat-ayat Al-Qur'an dan tradisi Nabi (Hadis) dan *La Ḍarar wa Lā Ḍirār* (larangan merugikan).

Ketiga, studi ini menggunakan sintesis tematik, membandingkan prinsip-prinsip etika Islam dengan krisis lingkungan kontemporer dan kerangka kerja keberlanjutan. Analisis perbandingan ini bertujuan untuk mengidentifikasi wawasan yang dapat diterapkan dan pedoman normatif yang dapat menginformasikan pengembangan kebijakan, praktik komunitas, dan program pendidikan dalam konteks Muslim.

Akhirnya, metodologi ini memasukkan pertimbangan etika untuk menghormati sensitivitas agama dan keragaman budaya. Pendekatan ini mengakui pentingnya mengkontekstualisasikan ajaran Islam dalam tantangan lingkungan modern, memastikan bahwa interpretasi menjaga integritas doktrinal sambil menangani isu-isu ekologi yang mendesak. Kerangka metodologis komprehensif ini memfasilitasi pemahaman yang mendalam tentang bagaimana fiqih Islam dapat ditafsirkan ulang dan dihidupkan kembali untuk berkontribusi secara berarti pada etika lingkungan kontemporer dan upaya keberlanjutan.

Result

Interpretation of *La Ḍarar wa Lā Ḍirār*

¹⁰ Fahrudin Faiz, "Islamic-Ecoreligious: Prinsip-Prinsip Teologis Islam Tentang Etika Lingkungan," *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 14, no. 2 (July 1, 2014): 151-64, <https://doi.org/10.14421/ref.v14i2.1105>

Secara etimologis, kata *dharar* berarti kekurangan yang terdapat pada sesuatu, batasannya adalah keadaan yang membahayakan yang dialami manusia atau masyaqqah yang parah yang tak mungkin mampu dipikul olehnya.¹¹ Sementara kata *dhirar* menurut bahasa adalah balasan yang sengaja dilakukan sebagai balasan atas kemudharatan yang menimpanya. Dengan kata lain dia membalas atau menimpakan kemudharatan kepada orang lain sesuai dengan kemudharatan yang menimpa dirinya. Sedangkan kita semua mengetahui bahwa kata mudharat itu sendiri menurut bahasa adalah kebalikan dari manfaat, atau dapat juga dikatakan bahaya.¹²

Menurut Ibnu Katsir dalam kitabnya al-Nihayah: *la dharara*, artinya *la yadurru ar-rojulu akhabu* (tidak diperbolehkan seseorang berbuat bahaya terhadap saudaranya). Al-Dhararu menurut Ibnu Katsir adalah: —tidak diperbolehkan orang yang mendapat perlakuan bahaya dari orang lain membalasnya dengan bahaya”¹³. Sedangkan menurut mayoritas ulama kedua kata itu berbeda. Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitabnya Syarah al-Arba’in al-Nawawi mengatakan kata *dharar* menimpakan kemudharatan kepada orang lain secara mutlak, sedangkan makna *ḍirār* (الضرار) ialah menimpakan kemudharatan kepada orang lain sebagai tindakan balasan terhadapnya, namun tanpa dibatasi oleh ketentuan pembalasan yang sepadan atau pembelaan atas hak. Karena kata dhirar, kata kerja (fi‘il madhi-nya) mengikuti pola (wazan) *fā’ala* yang berarti musyarakah (dua orang yang melakukan satu pekerjaan).¹⁴

Qawā'id Fiqhiyyah atau prinsip-prinsip hukum Islam adalah prinsip-prinsip umum dalam *Fiqh* yang ringkas dan bertujuan untuk generalisasi. Prinsip-prinsip ini dirumuskan berdasarkan Al-Qur'an, Hadits, atau konsensus ulama. Selain itu, prinsip-prinsip ini bertujuan untuk mendefinisikan *Syariah*. Prinsip-prinsip ini membantu dalam memahami dan menerapkan pedoman hukum yang lebih kompleks di berbagai bidang¹⁵. Kaidah *La Ḍarar wa Lā Ḍirār* berasal dari hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah, ad-Dāruqūṭnī, al-Ḥākim, dan sejumlah periwayat lainnya. Berbeda dari kaidah-kaidah fiqh pada umumnya, Ahmad bin Muhammad az-Zarqā' tidak sekadar menjadikannya sebagai dasar pendukung, tetapi menempatkan hadis ini sebagai sebuah kaidah independen.¹⁶ (Hal 165) Selain itu dasar hukum kaidah ini bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Terdapat banyak ayat dan riwayat yang memuat istilah *al-dharar* beserta berbagai derivasinya, yang secara keseluruhan menjadi landasan bagi perumusan kaidah tersebut.

¹¹ Ahmad Warson Munawwir, Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia, (Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997), cet. 14, h. 819.

¹² Ibnu Mandzur, Lisan al-‘Arab, (Kairo: Darul Ma‘arif, tt.), Jilid I, h. 2573

¹³ Zuhdi, Muhammad Harfin. Qawaid Fiqhiyyah. Mataram: CV Elhikam Press Lombok, 2018.

¹⁴ Al-Zarqā', Musthafā Ahmad, Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah (Dimashq: Dār al-Qalam)

¹⁵ Nadiyah Mu'adzah, "Ushul Fiqh, Qaidah Fiqhiyyah, dan Fiqh Islam," *Jurnal Literatur Ekonomi Islam* 3, no. 2 (2022), <https://doi.org/10.58968/jiel.v3i2.130>.

¹⁶ Al-Zarqā', Musthafā Ahmad, Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah, (Damaskus: Dar al Qalam, 1989)

Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut: *Wa lā tumsikūhunna dirāran li-ta'tadū.* (QS. Al-Baqarah: 231) *wa lā tuḍārrūhunna li-tuḍāyyiqū 'alayhinna.* (QS. Ath-Thalāq: 6) . *Lā tuḍārra wālidatun bi-waladihā wa lā mawlūdun labu bi-waladib* (QS. Al-Baqarah: 233)

Istilah *mudharat* dalam ayat-ayat tersebut bermakna kemudharatan, kesempitan, kesengsaraan dan setiap hal yang mendatangkan bahaya. Ayat-ayat tersebut juga menjadi sumber hukum yang menunjukkan bahwasanya kemudharatan itu harus dihindari dan dihilangkan dalam kehidupan sehari-hari. Apalagi jika kemudharatan tersebut mengancam kehidupan manusia maka ia harus dihilangkan.¹⁷ Prinsip "*lā darara wa Lā dirāra*" berfungsi sebagai prinsip universal dalam Islam yang mencegah tindakan yang merugikan diri sendiri dan orang lain. Prinsip ini menjadi dasar bagi berbagai keputusan hukum Islam yang bertujuan untuk menyeimbangkan manfaat dan kerugian¹⁸. Dari perspektif filsafat hukum, prinsip ini tidak hanya terbatas pada hukum tertentu tetapi mencakup semua aspek kehidupan.¹⁹

Adapun ayat-ayat diatas melarang menimbulkan kerusakan terhadap sesama dalam bentuk apa pun, dengan cara apa pun, dan pada waktu apa pun. Islam mencegah kejahatan sebelum terjadi dengan menetapkan hukum-hukum yang mengatur perilaku manusia dalam pemanfaatan sumber daya yang tersedia. Allah Yang Maha Kuasa memberitahukan kepada kita tentang hukuman-Nya bagi orang-orang yang tidak mematuhi hukum tersebut²⁰. Maka dari itu, prinsip ini melarang segala bentuk kerugian, baik pribadi maupun publik serta mencegah kerugian sebelum terjadi dan mendorong penghilangannya jika sudah terjadi.

Ecological Ethics from Islamic Texts

Etika ekologi menuntut perluasan tanggung jawab moral manusia dari sekadar menjaga lingkungan demi kepentingannya sendiri menuju pengakuan atas keterhubungan dan nilai intrinsik seluruh makhluk. Pendekatan ini melihat manusia sebagai bagian dari jaringan kehidupan, sehingga kewajiban etis mencakup perlindungan ekosistem secara menyeluruh. Etika ekologis menurut Simoene Weil menuntut keadilan sosial (secara teoritis termasuk keadilan lingkungan dalam arti yang berfokus pada manusia), dan dalam karya saya sendiri, hubungan saling terhubung, tanggung jawab,

¹⁷ Zuhdi, Muhammad Harfin. *Qawaid Fiqhiyyah*. Mataram: CV Elhikam Press Lombok, 2018

¹⁸ Mansari, & Rizkal. (2021). Peranan hakim dalam upaya pencegahan perkawinan anak: Antara kemashlahatan dan kemudharatan. *Ulumuna: Jurnal Hukum Keluarga*, 4(2), 328–356.

¹⁹ Achmad Musyahid, "The Logic of Impairment in Islamic Law : Philosophical Perspective as a Foundation for Ethics Education," 2024, 25–28.

²⁰ Muhammad Shetima, "Effects of the Legal Maxim: 'No Harming and No Counter-Harming' on the Enforcement of Environmental Protection," *IJUM Law Journal* 19, no. 2 (2012): 291–308, <https://doi.org/10.31436/iiumlj.v19i2.12>.

dan keadilan ini meluas ke semua makhluk.²¹ Kerangka inilah yang menjadi landasan untuk meninjau kembali teks-teks Islam dan menggali prinsip-prinsip ekologis yang telah melekat dalam ajaran Islam.

Etika ekologis dalam Islam berakar pada fondasi nilai yang terjalin antara tauhid, fikih, kaidah-kaidah fiqhiyyah, dan kerangka *Maqāsid al-Shari'ah*. Tauhid menempatkan alam sebagai bagian dari kesatuan ciptaan yang harus dijaga sebagai amanah; fikih memberikan aturan normatif tentang bagaimana manusia mengelola dan memanfaatkan sumber daya tanpa menimbulkan kerusakan; dan kaidah fiqhiyyah seperti *La Ďarar wa Lā Ďirār* memberi asas pencegahan bahaya sebagai prinsip etis yang melarang tindakan merusak, baik langsung maupun tidak langsung. Sementara itu, studi tentang hukum Islam dan keberlanjutan lingkungan berakar pada konsep maqasid al-syariah, yaitu tujuan syariah yang bertujuan untuk melindungi lima unsur fundamental kehidupan manusia: agama (hifz al-din), jiwa (hifz al-nafs), akal (hifz al-aql), keturunan (hifz al-nasl), dan harta benda. Orientasi maqasid menempatkan keseimbangan ekologis sebagai syarat tegaknya kemaslahatan, sehingga memperkuat pembacaan etika lingkungan yang lebih komprehensif.²² Dengan dasar-dasar ini, teks-teks Islam dapat diinterpretasikan kembali untuk menyusun prinsip etika ekologis yang relevan bagi krisis lingkungan kontemporer. Bagian berikut menghadirkan rujukan yang mendukung pendekatan tersebut.

Dalam pandangan ini, alam bukan sekadar sumber daya. Ia merupakan bagian dari sistem ilahi yang saling terhubung dan memiliki makna spiritual. Keyakinan ini mengarah pada konsep tauhid ekologis, yang menyatakan bahwa merawat lingkungan adalah bentuk ketaatan terhadap kehendak Allah dan penghormatan terhadap ciptaan-Nya²³. Prinsip larangan terhadap pengrusakan alam didukung oleh ayat-ayat dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang diungkapkan sebagai ketentuan umum atau dalam kaitannya dengan kasus-kasus khusus di mana kita diajarkan bahwa perbuatan merugikan dilarang.²⁴ Kosmologi Islam klasik, seperti yang dibahas oleh ulama terdahulu, mendukung perspektif ini. Mereka memandang alam sebagai buku terbuka yang dapat kita pahami menggunakan akal dan emosi. Selain itu, manusia telah diberi peran sebagai *kehalifah fi al-ard*, atau pengelola etis di Bumi (QS. Al-Baqarah: 30).

²¹ Holifield, Ryan, Jayajit Chakraborty, and Gordon Walker, editors. *The Routledge Handbook of Environmental Justice*. New York: Routledge, 2020

²² Muhamad Nurholis, "Islamic Law and Environmental Sustainability: Maqasid al-Sharia's Perspective," *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Abwal Al-Syakhsyiyah* 8, no. 3 (2025): 541–48, <https://doi.org/10.58824/mediasas.v8i3.413>.

²³ Izzi Dien, M. (2017). *Environmental Dimensions of Islam*. The Lutterworth Press

²⁴ Shettima, "Effects of the Legal Maxim: 'No Harming and No Counter-Harming' on the Enforcement of Environmental Protection."

Peranan di atas melekat pada tanggung jawab ilahiah untuk menjaga keberlangsungan tatanan ciptaan serta menghindarkan diri dari tindakan yang menimbulkan kerusakan. Teladan kenabian memperlihatkan bagaimana prinsip pengasuhan ini diwujudkan dalam praktik kehidupan sehari-hari. Nabi secara konsisten menunjukkan kepedulian terhadap hewan dan tumbuhan, sekaligus menerapkan pengelolaan sumber daya air yang berorientasi pada keberlanjutan dalam konteks masyarakat Madinah. Oleh karena itu, aspek teologis dari etika ekologis yang disandarkan kepada nabi menyoroti hubungan esensial antara manusia, Tuhan, dan alam dalam kerangka tauhid²⁵.

Pandangan etis Nabi Muhammad secara inheren berakar pada konsep *rahmah*, yakni kasih sayang universal yang mencakup seluruh makhluk hidup (QS. Al-Anbiya: 107). Beragam hadis menegaskan anjuran untuk memperlakukan hewan dengan baik, menjaga kelestarian habitat alam, serta menghindari eksploitasi lingkungan yang berlebihan²⁶. Etika berbasis *rahmah* ini membentuk dasar normatif bagi terwujudnya kerja sama ekologis lintas spesies maupun lintas generasi. Prinsip etika lainnya yang tidak kalah penting adalah *‘adl* (keadilan) dan *tawāzun* (keseimbangan). Islam menolak segala bentuk *ifsād*—kerusakan atau korupsi ekologis—di muka bumi (QS. Al-A‘raf: 56) dan menekankan pentingnya moderasi dalam konsumsi (QS. Al-A‘raf: 31). Bahkan, Nabi melarang pemborosan air dalam praktik wudhu, sekalipun dilakukan di sungai yang mengalir (Ibn Mājah, Hadis No. 425), menandakan bahwa keadilan ekologis merupakan bagian integral dari laku spiritual. Nilai-nilai etika ini tidak hanya berimplikasi pada perilaku individu, tetapi juga membentuk kesadaran kolektif. Dengan demikian, etika ekologis kenabian berkontribusi pada pembentukan pola pikir budaya yang menekankan tanggung jawab, keseimbangan, dan kepedulian antargenerasi²⁷

Secara keseluruhan, landasan teologis dan etis yang terbentuk dari doktrin *tawhīd*, prinsip *rahmah*, serta nilai *‘adl* dan *tawāzun* menunjukkan bahwa etika ekologis dalam tradisi kenabian bukan sekadar himbauan moral, tetapi merupakan bagian integral dari struktur normatif Islam. Kerangka ini menegaskan bahwa hubungan manusia dengan alam selalu terkait erat dengan relasinya kepada Tuhan, dan bahwa tindakan ekologis yang bertanggung jawab merupakan ekspresi langsung dari ketaatan spiritual. Dengan demikian, etika ekologis Nabi membentuk paradigma komprehensif

²⁵ Foltz, R. (Ed.). (2010). *Environmentalism in the Muslim World*. Nova Science Publishers

²⁶ Junaidi, J., Majid, L. A., & Nazri, M. A. (2023). Relational Justice in the Prophetic Tradition: An Analysis of Selected Hadith. *International Journal of Islamic Thought*. <https://www.researchgate.net/publication/377380251>

²⁷ Gada, M. Y. (2024). *Islam and Environmental Ethics*. Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/elements/islam-and-environmentalethics/12DC55D258E6E49A8B4F68E5BB0A2DC3>

yang menyatukan dimensi teologis, moral, dan praksis, sekaligus menyediakan fondasi konseptual bagi upaya pembangunan budaya keberlanjutan dalam masyarakat muslim kontemporer

Environmental Harm and *Maqasid al-Shariah* Framework

Bruno Latour mengatakan bahwa manusia terjebak dalam paradoks, di mana kita bergantung pada bumi tetapi semakin menghancurkan sistem hidupnya. Seiring dengan meningkatnya laju krisis lingkungan, semakin penting untuk mempertanyakan kebiasaan berpikir dan membuka ruang yang tak terbayangkan dan tak terlukiskan dari spesies lain dalam kehidupan²⁸ Krisis ekologis modern tidak hanya menghadirkan ancaman fisik berupa pencemaran, hilangnya keanekaragaman hayati, dan perubahan iklim, tetapi juga menantang cara manusia memahami dirinya dalam jejaring kehidupan yang lebih luas. Pembacaan semacam ini mengharuskan kita menggeser pusat perhatian dari kepentingan manusia semata menuju pemahaman ekologis yang lebih menyeluruh, di mana setiap makhluk diakui sebagai bagian dari tatanan kehidupan yang saling terkait dan saling membutuhkan. Dalam konteks inilah, diperlukan pendekatan etis yang mampu menjembatani kesadaran ekologis mutakhir dengan kerangka nilai Islam yang lebih mendasar.

Pemaknaan ulang kerusakan lingkungan sebagai bentuk *mafsadah* menuntut kerangka analitis yang lebih komprehensif, dan *Maqāṣid al-Shari‘ah* menawarkan fondasi normatif yang mampu menjelaskan kedalaman dampak ekologis terhadap keberlangsungan hidup manusia dan seluruh makhluk. Penerapan maqāṣid al-syarī‘ah dalam kebijakan lingkungan di Indonesia secara khusus tercermin dalam kebijakan pengelolaan hutan berbasis masyarakat yang bertujuan untuk melestarikan alam dan memberikan manfaat ekonomi berkelanjutan bagi komunitas lokal²⁹. Kerangka maqasid tidak hanya menilai bahaya pada tingkat individual, tetapi mengaitkannya dengan perlindungan jiwa, keturunan, harta, dan kelestarian ruang hidup secara kolektif. Untuk memperkuat analisis ini, bagian berikut memanfaatkan sejumlah rujukan klasik dan kontemporer yang menguraikan hubungan antara kerusakan ekologis, nilai-nilai maqasid, serta urgensi etika lingkungan dalam perspektif hukum Islam. Prinsip ini mencerminkan pandangan Islam yang komprehensif, bahwa manusia adalah khalifah (pengelola) di bumi, yang bertanggung jawab untuk menjaga keseimbangan alam sebagai amanah dari Allah SWT³⁰

²⁸ Latour, Bruno, dan Peter Weibel, ed. 2020. *Zona Kritis: Sains dan Politik Mendarat di Bumi*. Cambridge: MIT Press, Karlsruhe: ZKM Pusat Seni dan Media

²⁹ Nurholis, "Islamic Law and Environmental Sustainability: Maqasid al-Sharia's Perspective."

³⁰ Habibah, Wulidatul, Ainur Rofiq Sofa, Abd Aziz, Imam Bukhori, dan Muhammad Hifdil Islam. "Integrasi Nilai-Nilai Al-Qur'an dan Hadis dalam Pendidikan untuk Membangun Tanggung Jawab Konservasi Alam di Madrasah

Maqasid al-syariah tidak hanya berfungsi sebagai landasan teologis, tetapi juga sebagai panduan praktis dalam upaya melestarikan lingkungan. Studi ini bertujuan untuk menggali lebih dalam bagaimana prinsip-prinsip ini dapat diadaptasi dan diterapkan dalam konteks global saat ini, memberikan kontribusi nyata dalam mengatasi krisis lingkungan yang semakin parah. Studi tentang hukum Islam dan keberlanjutan lingkungan berakar pada konsep maqasid al-syariah, yang bertujuan untuk melindungi lima unsur fundamental kehidupan manusia: agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta benda. Orientasi maqasid menempatkan keseimbangan ekologis sebagai syarat tegaknya kemaslahatan, sehingga memperkuat pembacaan etika lingkungan yang lebih komprehensif.³¹

Dari kelima kaidah diatas yang cukup menonjol untuk dimaknai ulang atas kerusakan alam ialah *hifz al-nafs* (pelindungan kehidupan) tidak hanya berkaitan dengan keselamatan manusia, tetapi juga mencakup upaya untuk menjaga kualitas udara, air, dan tanah yang merupakan sumber kehidupan³². Dimensi ini mencakup akses terhadap kebutuhan dasar seperti makanan dan air, yang dianggap sebagai hak asasi manusia yang inheren³³. Dengan demikian, *hifz al-nafs* tidak hanya berfungsi sebagai kaidah normatif dalam konteks hukum, tetapi juga sebagai kerangka etis yang menuntut pengelolaan lingkungan secara berkelanjutan demi kelangsungan hidup generasi kini dan mendatang. Selain itu, *Hifz al-bi'ah* menekankan pengelolaan lingkungan yang berkelanjutan, sesuai dengan perintah Al-Qur'an untuk menjaga keseimbangan ekologi dan menghindari kerusakan di Bumi³⁴.

Dalam Islam, tanggung jawab manusia terhadap lingkungan tidak hanya dilihat dari perspektif individu, tetapi juga dari perspektif kolektif. Manusia sebagai khalifah di bumi memiliki peran penting dalam menjaga dan memelihara keseimbangan ekosistem yang telah diciptakan oleh Allah SWT. Tanggung jawab ini tidak hanya menjadi beban individu, tetapi juga melibatkan komunitas dan masyarakat dalam memastikan keberlanjutan lingkungan. Konsep kolektivitas ini tercermin dalam nilai-nilai Islam yang menekankan pentingnya kerja sama (*ta'awun*) dalam kebaikan dan ketakwaan sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an.

***Fiqh al-Bi'ah* as Operationalized Environmental Jurisprudence**

Ibtidaiyah Ihyaul Islam Pakuniran dalam Membentuk Generasi Muda yang Peduli dan Bertanggung Jawab terhadap Keberlanjutan," No. 1 (2025).

³¹ Nurholis, "Islamic Law and Environmental Sustainability: Maqasid al-Sharia's Perspective."

³² Nurholis.

³³ Nugraha, T. C. (2023). Solutions to Food Security Problems in Indonesia: An Islamic Perspective. *Jurnal Kajian Peradaban* <https://doi.org/10.47076/jkps.v6i2.216> *Islam*, 6(2), 160–168.

³⁴ Aassouli, D. (2023). Comparative Analysis of Sustainable Food Governance and the Alignment of Food Security Policies to Sustainable Development: A Case Study of OIC Countries. *Sustainability*, <https://doi.org/10.3390/su152215789>

Penerapan pelestarian lingkungan (*hifz al-bi'ah*) dalam kerangka maqashid syariah didasarkan pada petunjuk Al-Qur'an dan diperkuat oleh kajian klasik dan kontemporer. Al-Qur'an menekankan pentingnya keseimbangan ekologi dalam Ar-Rahman: 7-9: “Dan Dia telah meninggikan langit, dan Dia telah menetapkan keseimbangan (keadilan) agar kalian tidak melampaui batas-batas keseimbangan itu.” Ayat ini menekankan kewajiban moral untuk menjaga keseimbangan alam yang ditetapkan oleh Allah. Demikian pula, Surah Al-A'raf: 56, memperingatkan tentang kerusakan dan kehancuran di Bumi, serta mengimbau agar tidak melakukan eksploitasi berlebihan dan degradasi lingkungan. Para ulama seperti Ibn Ashur dan pemikir kontemporer seperti Jasser Auda (2011) menegaskan bahwa pelestarian lingkungan secara intrinsik terkait dengan kesejahteraan manusia dan keberlanjutan sumber daya penunjang kehidupan, sehingga menguatkan kebutuhan untuk mengintegrasikannya dalam kerangka maqasid.

Dalam konteks Indonesia, Quraish Shihab memberikan interpretasi yang mendalam tentang *hifz al-bi'ah* (pelestarian lingkungan), menekankan pengelolaan sumber daya alam yang bertanggung jawab, terutama dalam pertanian dan produksi pangan³⁵. Shihab menekankan praktik berkelanjutan seperti diversifikasi tanaman, pertanian organik, dan pengumpulan air hujan sebagai cara untuk mengatasi tantangan lingkungan seperti degradasi tanah, deforestasi, dan kelangkaan air³⁶. Penafsirannya selaras dengan nilai-nilai Islam tentang keseimbangan, moderasi, dan larangan eksploitasi berlebihan. Secara keseluruhan, penafsiran Shihab tentang *hifz al-bi'ah* memberikan landasan Islam yang kokoh untuk mengatasi tantangan lingkungan di Indonesia. Dengan mendasarkan pengelolaan lingkungan pada nilai-nilai Al-Qur'an, pendekatannya menawarkan panduan praktis untuk penggunaan sumber daya berkelanjutan dalam kerangka tujuan hukum Islam yang lebih luas³⁷.

Berdasarkan pemaparan di atas menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan—sebagai bagian dari *hifz al-bi'ah*—bukan sekadar perluasan konseptual dalam maqasid, tetapi merupakan tuntutan etis yang berakar kuat dalam teks-teks Islam dan dipertegas oleh para pemikir klasik maupun kontemporer. Ajaran Al-Qur'an tentang keseimbangan dan larangan berbuat kerusakan, ditambah dengan pendekatan ulama seperti Ibn Ashur, Jasser Auda, dan Quraish Shihab, menegaskan bahwa keberlanjutan ekologis adalah prasyarat tercapainya kemaslahatan manusia. Secara keseluruhan, interpretasi Shihab tentang *hifz al-bi'ah* memberikan landasan Islam yang kokoh untuk mengatasi tantangan lingkungan di Indonesia. Dengan mendasarkan pengelolaan

³⁵ Sibyan, A. L., & Abdillah, M. W. (2023). Actualization of Ali Yafie's Ecological Fiqh in the Dynamics of Indonesian Muslim Thought. *Al Adalah*, 26(1), 89–100. <https://doi.org/10.35719/aladalah.v26i1.351>

³⁶ Fitriani, F., & Hamidah, T. (2024). Analysis of M. Quraish Shihab on the Utilization of Rainwater for Environmental Conservation in Al-Qur'an. *Acjoure*, 2(2), 1–15. <https://doi.org/10.61796/acjoure.v2i2.175>

³⁷ Sibyan, A. L., & Abdillah, M. W. (2023). Actualization of Ali Yafie's Ecological Fiqh in the Dynamics of Indonesian Muslim Thought. *Al Adalah*, 26(1), 89–100. <https://doi.org/10.35719/aladalah.v26i1.351>

lingkungan pada nilai-nilai Al-Quran, pendekatan ini menawarkan panduan praktis untuk penggunaan sumber daya yang berkelanjutan dalam kerangka tujuan yang lebih luas dari hukum Islam³⁸. Dengan demikian, pelestarian lingkungan tidak hanya diposisikan sebagai kewajiban moral, tetapi sebagai tujuan integral syariah yang menghubungkan stabilitas ekosistem dengan keberlangsungan hidup masyarakat—baik dalam skala global maupun dalam konteks praksis di Indonesia.

Discussion

Bridging Classical Jurisprudence and Environmental Crisis

Sebagaimana banyak tradisi hukum klasik dibangun dalam konteks sosial yang relatif sederhana, tantangan ekologis hari ini justru muncul dari dunia yang jauh lebih kompleks dan saling terhubung. Krisis lingkungan kontemporer menimbulkan jenis kemudharatan yang bersifat struktural, kolektif, dan lintas-generasi, berbeda dengan konteks interpersonal yang mendominasi formulasi banyak kaidah fiqh klasik. Kondisi seperti polusi industri, deforestasi massif, dan perubahan iklim menunjukkan bahwa harm (*dharar*) kini terjadi melalui mekanisme ekonomi-politik terinstitusionalisasi, bukan sekadar tindakan individu. Oleh karena itu, kerangka yuridis tradisional perlu diuji ulang kemampuannya untuk menangkap karakter baru dari bahaya ekologis dan untuk menyediakan dasar normatif bagi kebijakan pencegahan dan remediasi.³⁹ Penelitian terbaru mengenai *Anthropocene* menegaskan bahwa kerusakan ekologis kini merupakan akibat kumulatif sistem produksi dan kebijakan negara, bukan sekadar pelanggaran yang bersifat pribadi.⁴⁰

Reinterpretasi *Lā Ḍarar wa Lā Ḍirār* mengatasi kesenjangan kritis antara hukum Islam klasik dan tantangan lingkungan kontemporer. Aplikasi tradisional berfokus pada kerugian langsung dan teridentifikasi antara pihak-pihak tertentu, sedangkan kerusakan lingkungan beroperasi secara sistemik melintasi populasi anonim dan generasi. Sifat kerugian yang “diffuse, cumulative, and multi-scalar” membuat definisi klasik tentang *dharar*—yang diasumsikan sebagai bahaya langsung, kasat mata, dan interpersonal—tidak lagi memadai untuk menjelaskan pola-pola kerusakan ekologis masa kini. Kajian maqāṣid kontemporer yang berkembang menekankan bahwa tujuan syariah bekerja melalui sistem yang saling terkait dan karena itu dapat diperluas ke isu lingkungan, termasuk keberlanjutan ekologis, perlindungan kehidupan lintas-generasi, dan

³⁸ Fitriani, F., & Hamidah, T. (2024). Analysis of M. Quraish Shihab on the Utilization of Rainwater for Environmental Conservation in Al-Qurʿān. *Acjoure*, 2(2), 1–15. <https://doi.org/10.61796/acjoure.v2i2.175>

³⁹ Abdulkadir Rahardjanto, Tutut Indria, dan Nurdiyah Lestari, “Social Sciences & Humanities Open Islam and sustainability issues, how far has the relationship progressed? A bibliometric analysis,” *Social Sciences & Humanities Open* 12, no. March (2025): 101703, <https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2025.101703>.

⁴⁰ Timothy M Lenton et al., “Quantifying the human cost of global warming” 6, no. October (2023), <https://doi.org/10.1038/s41893-023-01132-6>.

stabilitas sumber daya alam⁴¹. Perluasan ini memerlukan rekonseptualisasi kerugian untuk mencakup dampak kolektif, diskontinuitas temporal (dampak antargenerasi), dan degradasi lingkungan non-linear di mana tindakan kumulatif menghasilkan konsekuensi sistemik yang muncul.

Pada saat yang sama, kerangka maqāṣid al-sharī‘ah memberikan orientasi nilai yang memperluas cakupan perlindungan syariah dari ranah individu menuju stabilitas ekosistem. Pembacaan sistemik maqāṣid dalam penelitian mutakhir menunjukkan bahwa perlindungan kehidupan (*ḥifẓ al-nafs*), keberlanjutan generasi (*ḥifẓ al-nasl*), dan stabilitas sumber daya alam (*ḥifẓ al-mal*) harus dipahami secara ekologis karena seluruhnya terkait dengan kesehatan lingkungan⁴². Prinsip ini bersifat universal di seluruh mazhab dan budaya Islam menunjukkan karakter fundamentalnya dalam hukum Islam. Dengan mendasarkan perlindungan lingkungan pada prinsip dasar ini daripada konsep baru, fiqh kontemporer mempertahankan kontinuitas dengan tradisi Islam sambil mengatasi tuntutan modern. Dengan demikian, reinterpretasi bahaya ekologis sebagai *mafsadah* tidak hanya dapat dibenarkan secara metodologis, tetapi juga menjadi prasyarat penting agar hukum Islam tetap memiliki relevansi normatif dalam merespons berbagai tantangan ekologis pada level global.

Melalui gabungan qawā‘id dan maqāṣid, fiqh tidak hanya dapat dihidupkan kembali sebagai kerangka etika interpersonal, tetapi juga sebagai perangkat normatif yang mampu menilai struktur produksi modern, menuntut akuntabilitas negara dan korporasi, serta mengarahkan kebijakan publik menuju keberlanjutan ekologis. Inilah inti dari upaya menjembatani yurisprudensi klasik dengan krisis lingkungan kontemporer: mengubah prinsip-prinsip yang dahulu ditujukan untuk relasi antarmanusia menjadi landasan etis untuk menjaga keseimbangan planet dan keberlanjutan kehidupan.

Distinctive Contributions and Practical Applications.

Pendekatan yang dikembangkan dalam penelitian ini memberikan kontribusi signifikan bagi diskursus fiqh lingkungan dengan menggabungkan qawā‘id fiqhiyyah dan maqāṣid al-sharī‘ah sebagai kerangka hermeneutik untuk membaca ulang *dharar* dalam konteks ekologis kontemporer. Penelitian ini berbeda dari kajian sebelumnya karena merekonstruksi *harm* bukan sebagai pelanggaran interpersonal, tetapi sebagai bahaya struktural dan lintas-generasi yang dihasilkan oleh

⁴¹ Arkin Haris et al., “Eco- Maqāṣid in Climate Change Campaigns : From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law” 18, no. 2 (2024): 219–36.

⁴² Ahmad Sarip Saputra, Ida Rohmah Susiani, dan Nur Syam, “Hifdh Al-Bī‘ah as part of Maqāṣid Al-Sharī‘ah: Yūsuf Al-Qarḍāwī’s perspective on the environment in Ri‘āyat al-Bī‘ah fi Sharī‘ah al-Islām book,” *AIP Conference Proceedings* 2353, no. 1 (25 Mei 2021): 30106, <https://doi.org/10.1063/5.0052768>.

sistem industri, kebijakan publik, dan mekanisme ekonomi global, sebagaimana ditegaskan dalam riset lingkungan terbaru yang menunjukkan bahwa kerusakan ekologis bersifat kumulatif dan sistemik.⁴³ Dengan menggunakan data ilmiah tentang degradasi lingkungan dan menghubungkannya dengan prinsip *La Ďarar wa Lā Ďirār* serta teori maqāṣid sistemik, artikel ini menawarkan kerangka baru untuk menilai bagaimana bahaya ekologis harus dikategorikan sebagai *mafsadah* yang melanggar hifz al-nafs, hifz al-nasl, dan hifz al-mal.

Pembacaan ini diperkuat oleh literatur kontemporer yang menempatkan keberlanjutan ekologis sebagai bagian integral dari maqāṣid modern, yang tidak hanya berfokus pada perlindungan individu tetapi juga stabilitas sistem kehidupan⁴⁴. Dengan orientasi tersebut, kontribusi metodologis penelitian ini terletak pada perumusan langkah-langkah rekontekstualisasi yang konkret: identifikasi illat berbasis bukti empiris ekologis, penerapan qawā'id untuk memperluas norma ke kasus-kasus struktural, serta penilaian prioritas maqāṣid dalam menentukan batasan perilaku industri dan kebijakan publik. Pendekatan ini terbukti relevan berdasarkan temuan penelitian regional mengenai pengelolaan lingkungan berbasis syariah di Indonesia, yang menunjukkan efektivitas sinergi antara fiqh lingkungan dan kebijakan berkelanjutan⁴⁵.

Kontribusi praktisnya tercermin dalam formulasi sejumlah aplikasi kebijakan yang dapat diadopsi oleh negara maupun lembaga keagamaan. Pertama, penelitian ini menawarkan model *Eco-Sharia Impact Assessment (ESIA)*, yaitu adaptasi AMDAL yang dievaluasi melalui instrumen maqāṣid—menilai dampak proyek terhadap keberlangsungan hidup, akses sumber daya, dan kualitas lingkungan. Kedua, pemaknaan ulang *dharar 'amm* sebagai bahaya ekologis kolektif berimplikasi pada perlunya mekanisme tanggung jawab lingkungan korporasi yang ditopang oleh norma fiqh, termasuk pengenaan gharāmah (denda) dan kewajiban restorasi berbasis komunitas. Ketiga, penguatan pendidikan dan kampanye publik diproyeksikan sebagai jalur implementasi yang penting, sejalan dengan temuan Agustina (2023) yang menekankan bahwa konservasi lingkungan membutuhkan basis etika yang ditanamkan pada masyarakat sejak dini. Keempat, pendekatan maqāṣid memungkinkan pemerintah daerah mengadopsi instrumen seperti zona *himā*, standar baku mutu berbasis syariah, dan regulasi konservasi yang memiliki legitimasi sosial-religius.

Secara keseluruhan, penelitian ini memperluas fiqh lingkungan dari sekadar etika normatif menuju kerangka kebijakan aplikatif yang dapat diterapkan dalam tata kelola lingkungan modern.

⁴³ Arkin Haris et al, "Eco- Maqāṣid in Climate Change Campaigns : From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law" 18, no. 2 (2024): 219–36

⁴⁴ Saputra, Susiani, dan Syam, "Hifdh Al-Bī'ah as part of Maqāṣid Al-Sharī'ah: Yūsuf Al-Qarḏāwī's perspective on the environment in Ri'āyat al-Bī'ah fi Sharī'ah al-Islām book."

⁴⁵ Arifah Millati Agustina, "The development of maqasid al shari'a on the role of women in environmental conservation," n.d., 15–23.

Dengan mengintegrasikan analisis fiqh klasik, maqāṣid kontemporer, dan bukti ilmiah terbaru tentang bahaya ekologis, artikel ini memperlihatkan bahwa hukum Islam memiliki potensi teoritis dan praktis untuk menjawab tantangan ekologis abad ke-21. Dengan demikian, penelitian ini bukan hanya memperbarui diskursus fiqh, tetapi juga memperluas perannya dalam membentuk kebijakan publik yang berorientasi pada keberlanjutan ekologis dan kepentingan generasi mendatang.

Unresolved Tensions and Future Directions

Meskipun kerangka maqāṣid al-sharī‘ah, qawā‘id fiqhiyyah, dan eco-fiqh kontemporer menawarkan dasar konseptual yang semakin kuat untuk merespons kerusakan ekologis, beberapa ketegangan epistemik dan praktis tetap belum terpecahkan. Krisis lingkungan modern berlangsung dalam arsitektur ekonomi-politik global yang lebih kompleks daripada konteks sosial yang membentuk fiqh klasik, sehingga setiap upaya rekontekstualisasi harus menyadari keterbatasan metodologisnya. Literatur beberapa tahun terakhir menegaskan bahwa *eco-maqasid* dapat bekerja, tetapi membutuhkan integrasi disiplin dan reformasi kelembagaan yang tidak ringan.⁴⁶

Ketegangan pertama adalah tensi konseptual antara orientasi antropo-sentris fiqh klasik dan tuntutan etika ekologi. Banyak artikulasi maqasid tetap berporos pada kepentingan manusia, padahal kerusakan ekologis kontemporer—mulai dari kejatuhan keanekaragaman hayati sampai kehancuran ekosistem pesisir—menuntut kerangka nilai yang menempatkan non-human beings sebagai subjek moral. Kajian Abu-Rayash & Sabbah (2023) menunjukkan bahwa Al-Qur’an memuat prinsip keseimbangan kosmik yang bisa mendukung pembacaan ekologi holistik, tetapi pendekatan hukum Islam masih cenderung berhenti pada dimensi masalahat manusia. Di titik ini, kebutuhan untuk memperluas maqasid menjadi *eco-maqasid* belum sepenuhnya dipenuhi, bahkan dalam literatur yang lebih progresif.⁴⁷

Ketegangan kedua muncul pada tataran operasional. Ketika kerusakan lingkungan bersifat struktural—misalnya polusi industri, perusakan DAS oleh korporasi, atau regulasi mineral yang permisif—muncul pertanyaan: *apakah aparat hukum keagamaan memiliki kapasitas institusional untuk mempengaruhi kebijakan negara?* Susana dkk. (2025) menunjukkan bahwa banyak rekomendasi hukum Islam tentang tata kelola lingkungan berhenti sebagai wacana normatif tanpa kanal implementasi di level legislatif. Artinya, fiqh lingkungan belum menemukan jembatan efektif antara otoritas keagamaan dan struktur governance nasional.

⁴⁶ Nurholis, “Islamic Law and Environmental Sustainability: Maqasid al-Sharia’s Perspective.”

⁴⁷ Abu-Rayash, A., & Sabbah, E. (2023). *Analysis of Environmental Sustainability in the Holy Quran: Maqasid Framework*. Journal of Contemporary Maqasid Studies.

Ketegangan ketiga berada pada lapisan metodologis. Rekontekstualisasi fiqh supaya mampu menangkap fenomena ekologis sering ditopang oleh masalah, istilah, atau qawā'id, tetapi tanpa dukungan epistemologi ilmiah, penalaran hukum rawan menjadi deklaratif. Habibullah (2023) menegaskan bahwa pembacaan maqasid yang relevan dengan ekonomi hijau membutuhkan integrasi data ekologis, bukan sekadar logika masalah. Ini juga disorot Hidayat & Hamid (2024) dalam studi eco-urban farming: argumentasi syariah baru menghasilkan kebijakan jika ditautkan dengan metodologi ilmiah yang komparatif, kuantitatif, dan lintas-disiplin⁴⁸. Fiqh yang tidak bersentuhan dengan sains lingkungan tidak akan mampu mengidentifikasi illat ekologis secara akurat.

Ketegangan keempat adalah tensi politik-ekonomi. Banyak kerusakan ekologis berlangsung karena kepentingan negara, oligarki sumber daya, atau korporasi multinasional. Penelitian Sarim Karimullah (2024) menunjukkan bahwa etika lingkungan Islam punya daya normatif, tetapi akan selalu bertabrakan dengan rezim ekstraktivisme yang memakai kerangka legal-formal untuk menghalalkan perusakan⁴⁹. Maka, revisi fiqh saja tidak cukup. Dibutuhkan *future direction* yang memosisikan fiqh sebagai bagian dari advokasi ekologis yang lebih luas: mendorong reformasi hukum agraria, tata kelola energi, dan regulasi industri.

Dari keempat ketegangan ini, beberapa arah masa depan mulai terbentuk. Pertama, diperlukan pengembangan *eco-maqasid* yang menempatkan keberlanjutan ekologis sebagai tujuan syariah mandiri, bukan derivasi hifz al-nafs atau hifz al-mal. Kedua, fiqh lingkungan harus beralih dari model fatwa yang pasif menuju *policy-oriented fiqh* yang bisa masuk dalam mekanisme perencanaan tata ruang, audit lingkungan, dan perizinan eksploitasi alam. Ketiga, reformasi epistemologi diperlukan: ulama dan ahli lingkungan harus bekerja di laboratorium konseptual bersama, bukan berdiri dalam silo disiplin masing-masing. Keempat, perlu hadir model kelembagaan yang memungkinkan fiqh lingkungan memiliki daya tawar terhadap negara—misalnya unit kajian ekologis di lembaga fatwa, panel interdisipliner dalam proses istinbāḥ hukum, atau integrasi ulama dalam penyusunan AMDAL.

Artikel ini diharap menjadi jawaban atas tantangan yang mencakup yurisprudensi melampaui masalah lingkungan tradisional ke etika, keberlanjutan lingkungan. Mempertahankan dinamika prinsip kerugian sambil memastikan yurisprudensi Islam menangani isu-isu terdepan memerlukan keterlibatan akademis yang berkelanjutan dengan fenomena kontemporer.

⁴⁸ Hidayat, M. S., & Hamid, A. M. (2024). *Green Economy Development through Urban Farming: A Maqasid Shari'ah Review*. ADILLA.

<https://e-jurnal.unisda.ac.id/index.php/adilla/article/view/6398>

⁴⁹ Karimullah, S. S. (2024). *Humanitarian Ecology in Islamic Law*. Asy-Syari'ah.

<https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/asy-syariah/article/view/38177>

Conclusion

Studi ini menunjukkan bahwa prinsip *La Āḍarar wa Lā Āḍirār*, ketika dibaca ulang dalam kerangka yang lebih luas dari *qawā'id fiqhīyah* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, menawarkan landasan normatif yang kuat untuk menafsirkan dan menanggapi kerusakan ekologi kontemporer. Meskipun fiqh klasik memandang *dharar* terutama dalam konteks hubungan antarindividu dan hubungan berbasis properti, krisis ekologi abad ke-21 menuntut pemahaman yang diperluas yang memperhitungkan bentuk-bentuk kerusakan struktural, tersebar, dan lintas generasi. Dengan mengintegrasikan wawasan dari ilmu lingkungan dengan penalaran yudisial, makalah ini menunjukkan bahwa degradasi lingkungan—baik melalui polusi industri, deforestasi, atau gangguan terkait iklim—merupakan pelanggaran jelas terhadap maqāṣid dasar, khususnya perlindungan kehidupan (*hiḥz al-naḥs*), keturunan (*hiḥz al-nasl*), dan kekayaan dalam dimensinya yang ekologis (*hiḥz al-mal*).

Rekonseptualisasi yang diusulkan dalam studi ini tidak hanya menjembatani kesenjangan antara fiqh klasik dan realitas ekologi modern, tetapi juga membuka ruang untuk mengembangkan instrumen tata kelola praktis, seperti Penilaian Dampak Ekosistem Syariah (ESIA), akuntabilitas korporasi yang ditingkatkan berdasarkan *dharar 'amm*, dan konservasi berbasis komunitas yang didasarkan pada nilai-nilai etika Islam. Aplikasi-aplikasi ini menunjukkan bahwa fiqh bukan sekadar diskursus moral, melainkan sistem hukum-etika yang hidup dan mampu mengarahkan kebijakan lingkungan serta perilaku institusional.

Namun, beberapa ketegangan tetap belum terselesaikan—terutama orientasi antroposentris fiqh klasik, kesenjangan metodologis antara penalaran normatif dan data ekologi empiris, serta otoritas institusional yang terbatas dari badan-badan hukum Islam dalam membentuk kebijakan negara. Tantangan-tantangan ini menyoroti kebutuhan akan penyempurnaan teoretis yang berkelanjutan, kolaborasi interdisipliner, dan inovasi institusional.

Secara keseluruhan, penelitian ini menegaskan bahwa fiqh Islam memiliki kedalaman konseptual dan kekuatan etis yang diperlukan untuk berkontribusi secara berarti pada tata kelola lingkungan global. Dengan menempatkan kesejahteraan ekologi dalam maqāṣid dan mengoperasionalkan *La Āḍarar wa Lā Āḍirār* sebagai prinsip pencegahan dan regulasi, penelitian dan kerja kebijakan di masa depan dapat memperkuat peran hukum Islam sebagai mitra aktif dalam mengatasi krisis ekologi zaman ini.

Bibliography

Abitolkha, Amir Maliki. "Pengajaran Seyyed Hossein Nasr tentang Tasawuf dan Relevansinya bagi Masyarakat Modern." *Jurnal Theologia* 32, no. 1 (2021): 1–22. <https://doi.org/10.21580/teo.2021.32.1.8069>.

Abro, Abdul Hayy. "Dirāsah Fiqhīyah Taṭbīqīyah Li Qā'idah Lā Āḍarā Wa Lā Āḍirā." *Al-Qalam*, June 2013: 392–420. <http://pu.edu.pk/images/journal/alqalam/PDF/3.%20Dr.%20Abdul%20Haye%20Abro-18-issue1-2013.pdf>.

Aassouli, D. "Comparative Analysis of Sustainable Food Governance and the Alignment of Food Security Policies to Sustainable Development: A Case Study of OIC Countries." *Sustainability* (2023). <https://doi.org/10.3390/su152215789>.

Abu-Rayash, A., and E. Sabbah. "Analysis of Environmental Sustainability in the Holy Quran: Maqasid Framework." *Journal of Contemporary Maqasid Studies* (2023).

Agustina, Arifah Millati. "The Development of Maqasid al-Shari'a on the Role of Women in Environmental Conservation." (n.d.): 15–23.

Arif, Ahmad. *Hidup Hirau Hijau: Langkah Menuju Hidup Ramah Lingkungan*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.

Choiri, Moh. Miftahul. "Upaya Pemanfaatan Lingkungan Sekitar Sebagai Sumber Belajar Anak." *Refleksi Edukatika* 8, no. 1 (2017).

Dien, M. Izzi. *Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: Lutterworth Press, 2017.

Faiz, Fahrudin. "Islamic-Ecoreligious: Prinsip-Prinsip Teologis Islam tentang Etika Lingkungan." *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam* 14, no. 2 (2014): 151–164. <https://doi.org/10.14421/ref.v14i2.1105>.

Fitriani, F., and T. Hamidah. "Analysis of M. Quraish Shihab on the Utilization of Rainwater for Environmental Conservation in Al-Qur'an." *Acjoure* 2, no. 2 (2024): 1–15. <https://doi.org/10.61796/acjoure.v2i2.175>.

Foltz, Richard, ed. *Environmentalism in the Muslim World*. New York: Nova Science Publishers, 2010.

Gada, M. Y. *Islam and Environmental Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. <https://www.cambridge.org/core/elements/islam-and-environmentalethics/12DC55D258E6E49A8B4F68E5BB0A2DC3>.

Harfi n Zuhdi, Muhammad. *Qawaid Fiqhiyyah*. Mataram: CV Elhikam Press Lombok, 2018.

Haris, Arkin, et al. "Eco-Maqāṣid in Climate Change Campaigns: From an Ecolinguistics Study to the Philosophy of Islamic Law." *[Journal]* 18, no. 2 (2024): 219–236.

Hasiholan Sihaloho, and Martina Novalina. "Eco-Theology dalam Kisah Penciptaan." *Diegesis: Teologi Kharismatika* 3, no. 2 (2020): 71–81. <https://doi.org/10.53547/diegesis.v3i2.79>.

Habibah, Wulidatul, et al. "Integrasi Nilai-Nilai Al-Qur'an dan Hadis dalam Pendidikan untuk Membangun Tanggung Jawab Konservasi Alam." (2025).

Hidayat, M. S., and A. M. Hamid. "Green Economy Development through Urban Farming: A Maqasid Shari'ah Review." *ADILLA* (2024). <https://e-jurnal.unisda.ac.id/index.php/adilla/article/view/6398>.

Holifield, Ryan, Jayajit Chakraborty, and Gordon Walker, eds. *The Routledge Handbook of Environmental Justice*. New York: Routledge, 2020.

Junaidi, J., L. A. Majid, and M. A. Nazri. "Relational Justice in the Prophetic Tradition: An Analysis of Selected Hadith." *International Journal of Islamic Thought* (2023). <https://www.researchgate.net/publication/377380251>.

Karimullah, S. S. "Humanitarian Ecology in Islamic Law." *Asy-Syari'ah* (2024). <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/asy-syariah/article/view/38177>.

Latour, Bruno, dan Peter Weibel, ed. *Zona Kritis: Sains dan Politik Mendarat di Bumi*. Cambridge: MIT Press; Karlsruhe: ZKM, 2020.

Lenton, Timothy M., et al. "Quantifying the Human Cost of Global Warming." *[Journal]* 6, no. October (2023). <https://doi.org/10.1038/s41893-023-01132-6>.

Mandzur, Ibnu. *Lisan al-Arab*. Kairo: Darul Ma'arif, n.d.

Mansari & Rizkal. "Peranan Hakim dalam Upaya Pencegahan Perkawinan Anak." *Ulumuna: Jurnal Hukum Keluarga* 4, no. 2 (2021): 328–356.

Mu'adzah, Nadiyah. "Ushul Fiqh, Qaidah Fiqhiyyah, dan Fiqh Islam." *Jurnal Literatur Ekonomi Islam* 3, no. 2 (2022). <https://doi.org/10.58968/jiel.v3i2.130>.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Musyahid, Achmad. "The Logic of Impairment in Islamic Law." (2024): 25–28.

Nurholis, Muhammad. "Islamic Law and Environmental Sustainability: Maqasid al-Sharia's Perspective." *Mediasas* 8, no. 3 (2025): 541–548. <https://doi.org/10.58824/mediasas.v8i3.413>.

Saputra, Ahmad Sarip, Ida Rohmah Susiani, dan Nur Syam. "Hifdh al-Bī'ah as Part of Maqāṣid al-Sharī'ah: Yūsuf Al-Qarḍāwī's Perspective." *AIP Conference Proceedings* 2353, no. 1 (2021). <https://doi.org/10.1063/5.0052768>.

Shettima, Muhammad. "Effects of the Legal Maxim 'No Harming and No Counter-Harming' on the Enforcement of Environmental Protection." *IJUM Law Journal* 19, no. 2 (2012): 291–308. <https://doi.org/10.31436/iiumlj.v19i2.12>.

Sibyan, A. L., and M. W. Abdillah. "Actualization of Ali Yafie's Ecological Fiqh." *Al Adalah* 26, no. 1 (2023): 89–100. <https://doi.org/10.35719/aladalah.v26i1.351>.

Syamsuddin, Muh. "Krisis Ekologi Global dalam Perspektif Islam." *Sosiologi Reflektif* 11, no. 2 (2017).

Wani, Nasir Hassan, and Areesha Azhar. "Islamic Environmental Ethics: Preserving the Sacred Balance." *International Journal for Multidisciplinary Research* 6, no. 3 (2024): 1–8. <https://doi.org/10.36948/ijfmr.2024.v06i03.20924>.

Zarqā', Musthafā Ahmad. *Syarh al-Qawāid al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.

Acknowledgments

Penulis menyampaikan apresiasi kepada para dosen UIN Sunan Kalijaga, khususnya Direktur Pascasarjana, Bapak Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A. yang memberikan dukungan untuk berpartisipasi dalam acara konferensi ini. Serta rekan sejawat yang telah memberikan masukan kritis dan diskusi substantif selama proses penyusunan penelitian ini. Terima kasih juga disampaikan kepada dan lembaga perpustakaan dan pusat studi yang menyediakan akses literatur dan fasilitas penelitian. Dukungan administratif dari institusi asal penulis turut membantu kelancaran proses penulisan artikel ini. Setiap kontribusi tersebut

berperan penting dalam memperkaya analisis serta memperkuat argumentasi yang disajikan dalam naskah ini