

Analisis Surat Al-Baqarah Ayat 205; Tinjauan Aplikatif Prinsip-Prinsip Syariat dalam Penyelesaian Konflik Lingkungan

Muhammad Basori¹, M. Ibnu Farid Mubarok²

¹Ma'had Aly Lirboyo Kediri, Indonesia

²Al-Ahqof University, Yaman

¹ radenjangkung24@gmail.com

² mubarokstell@gmail.com

Abstract

This study examines Surah Al-Baqarah, verse 205, within the framework of Islamic law principles and their application in resolving environmental conflicts. Environmental destruction caused by human exploitation, such as deforestation, mining, and industrial waste, has become a global crisis with severe impacts on society, the economy, and ecology. Cases such as nickel mining on Obi and Wawonii Islands in Indonesia illustrate how uncontrolled industrial activity leads to ecological imbalance and social injustice. Using a qualitative approach with library research, this study explores Qur'anic exegesis, *hadith* literature, and classical Islamic legal thought to uncover the normative foundations of environmental ethics. The findings reveal that Islam emphasizes justice (*al-'adl*), responsibility (*mas'ūliyyah*), and sustainability (*Isti'mār*) as integral principles of law. These values are rooted in the concept of human beings as God's stewards (*khulafā' fi al-ard*) mandated to protect creation, rather than destroy it. This study argues that implementing Islamic values can provide theoretical contributions to environmental jurisprudence (*fiqh al-bi'ah*) and practical guidance for policymaking, conflict resolution, and community empowerment in addressing ecological crises. This study highlights the urgency of integrating Islamic legal perspectives into sustainable development policies to preserve both nature and human dignity.

Keywords: Surah Al-Baqarah, Islamic Law, Environmental conflicts, Sustainability, *Fiqh al-bi'ah*.

Abstrak

Studi ini mengkaji Surah Al-Baqarah ayat 205 dalam kerangka prinsip-prinsip hukum Islam dan penerapannya dalam penyelesaian konflik lingkungan. Kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh eksplorasi manusia, seperti deforestasi, pertambangan, dan limbah industri, telah menjadi krisis global dengan dampak yang parah terhadap masyarakat, ekonomi, dan ekologi. Kasus seperti pertambangan nikel di Pulau Obi dan Wawonii di Indonesia menggambarkan bagaimana aktivitas industri yang tidak terkendali menyebabkan ketidakseimbangan ekologi dan ketidakadilan sosial. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif melalui studi pustaka, penelitian ini mengeksplorasi tafsir Alquran, literatur hadits, dan pemikiran hukum Islam klasik untuk mengungkap dasar normatif etika lingkungan. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa Islam menekankan keadilan (*al-'adl*), tanggung jawab (*mas'ūliyyah*), dan keberlanjutan (*Isti'mār*) sebagai prinsip integral hukum. Nilai-nilai ini berakar pada konsep manusia sebagai khalifah di bumi (*khulafā' fi al-ard*) yang diberi amanah untuk menjaga ciptaan, bukan merusaknya. Studi ini berpendapat bahwa penerapan nilai-

nilai Islam dapat memberikan kontribusi teoretis terhadap yurisprudensi lingkungan (*fiqh al-bi'ah*), serta panduan praktis bagi pembuatan kebijakan, penyelesaian konflik, dan pemberdayaan masyarakat dalam menghadapi krisis ekologi. Studi ini menyoroti urgensi integrasi perspektif hukum Islam dalam kebijakan pembangunan berkelanjutan untuk menjaga kelestarian alam sekaligus martabat manusia.

Kata Kunci: Surah Al-Baqarah, hukum Islam, konflik lingkungan, keberlanjutan, *Fiqh al-bi'ah*.

PENDAHULUAN

Abad ke-21 ditandai oleh percepatan pemanfaatan sumber daya alam pada skala yang belum pernah terjadi sebelumnya. Aktivitas ekstraktif, industrialisasi pesat, konversi lahan masif, serta pola konsumsi intensif telah menimbulkan degradasi lingkungan yang meluas mulai dari deforestasi, degradasi lahan pertanian, pencemaran perairan, hingga perubahan iklim yang mempengaruhi siklus hidrologi dan frekuensi bencana.¹

Di Indonesia, korporasi ekstraktif dan proyek-proyek pembangunan yang tidak memperhatikan prinsip kelestarian telah menimbulkan kerusakan ekosistem lokal dan memicu konflik antara masyarakat, negara, dan pelaku usaha. Fenomena ini terlihat jelas pada kasus-kasus kerusakan pulau-pulau kecil akibat izin pertambangan dan aktivitas tambang nikel yang berdampak langsung pada mata pencaharian nelayan, fungsi lahan pertanian, serta risiko bencana alam yang meningkat.² Dampak sosial-ekologis tersebut tidak semata-mata bersifat lingkungan saja, melainkan juga menggerus tatanan ekonomi lokal, menurunkan kesejahteraan masyarakat miskin, menimbulkan problem kesehatan publik, dan mengakumulasi ketegangan sosial yang mudah memicu konflik berkepanjangan.

Di banyak kasus, konflik lingkungan bukan sekadar perselisihan sumber daya, melainkan manifestasi ketidakadilan distribusi manfaat dan beban lingkungan antara pihak-pihak berkepentingan, seperti pihak korporasi dengan pihak berwenang setempat. Perkembangan ini menuntut pendekatan penyelesaian konflik yang mengintegrasikan aspek hukum dan etika, termasuk

¹ Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *Climate Change 2023: Synthesis Report* (Geneva: IPCC, 2023).

² "TanahKita," accessed October 31, 2025, <https://tanahkita.id/data/konflik/?sektor=S2&tahun=2025&tipe=&bulan=12&mmode=1>.

dimensi agama yang memengaruhi cara pandang dan perilaku komunitas muslim besar di Indonesia.

Kasus kerusakan di Pulau Obi (Halmahera Utara) dan Pulau Wawoni (Sulawesi Tenggara) menjadi ilustrasi konkret bagaimana izin pertambangan dan praktik ekstraktif tanpa pengelolaan berkelanjutan mendorong kerusakan fisik dan sosial. Menurut laporan yang ada, kerusakan lingkungan yang terjadi menyebabkan pencemaran air minum warga setempat yang menyebabkan terjadinya penyakit. Bahkan menurut salah satu sumber menyebutkan adanya korban jiwa sebagai dampak pencemaran.³ Lebih dari itu indeks kehijauan atau NDVI (*Normalized Difference Vegetation Index*) pada daerah pertambangan menunjukkan trend menurun setiap tahunnya.⁴

Dalam tradisi Islam, hubungan manusia dengan alam bukan hanya bersifat praktis, tetapi juga bersifat normatif. Manusia dipandang sebagai *khalifah fi al-ard*, yaitu wakil Allah di bumi yang memikul amanah untuk mengelola alam sesuai akhlak dan aturan Tuhan. Konsep kekhalifahan dalam al-Qur'an menegaskan bahwa manusia bertanggung jawab menjaga keseimbangan ciptaan. Karena itu, setiap tindakan yang merusak atau mengganggu keseimbangan alam dipandang bertentangan dengan tujuan syariat. Ayat yang sering dijadikan rujukan dalam hal ini adalah:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi...'" (Q.S. al-Baqarah: 30).

Selain itu, al-Qur'an menegaskan kecaman terhadap perilaku yang merusak bumi. Dalam Q.S. al-Baqarah: 205 disebutkan:

وَإِذَا تَوَلَّ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحُرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ

³ "Mereka Suarakan Kerusakan Pulau Obi Dampak Industri Nikel | BaKTINews," accessed October 31, 2025, <https://baktinews.bakti.or.id/artikel/mereka-suarakan-kerusakan-pulau-obi-dampak-industri-nikel>.

⁴ Lusia Arumingtyas, "Pulau Wawonii dan Luka Nikel yang Masih Terbuka," Environmental News, *Mongabay.co.id*, August 11, 2025, <https://mongabay.co.id/2025/08/11/pulau-wawonii-dan-luka-nikel-yang-masih-terbuka/>.

“Dan apabila ia berpaling (dari kebenaran), ia berusaha membuat kerusakan di muka bumi serta merusak tanaman dan keturunan; dan Allah tidak menyukai kerusakan.” (Q.S. al-Baqarah: 205).

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, sejumlah *mufassir* klasik dan modern menjelaskan bahwa syariat memerintahkan pemeliharaan dan perlindungan lingkungan sebagai bagian dari tanggung jawab moral-agama. Aksi destruktif terhadap alam dikategorikan sebagai bentuk *fusād* yang wajib dicegah. Dalam praktiknya, pemahaman ini menjadi titik tolak normatif untuk merumuskan prinsip-prinsip hukum yang berkaitan dengan lingkungan dalam tradisi Islam.⁵

Kerangka normatif dalam fiqh modern memanfaatkan konsep *maqāṣid asy-syārī‘ah*, serta prinsip menghadirkan kemaslahatan (*jalb al-maṣālih*) dan menolak kerusakan (*dar’ al-mafāsid*). Imam asy-Syāṭībī dan para pengikutnya menempatkan perlindungan lima pokok aspek yang meliputi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai tujuan utama syariat dan kelestarian lingkungan secara langsung mendukung tercapainya tujuan-tujuan itu, sebab rusaknya lingkungan merongrong keselamatan jiwa, harta, dan keturunan.⁶

Dalam corak fiqh kontemporer muncul istilah-istilah dan diskusi seperti *fiqh al-bī‘ah* (fikih lingkungan), penerapan prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*), pembatasan eksploitasi yang merugikan publik, serta mekanisme tanggung jawab sosial dan reparasi terhadap korban kerusakan lingkungan. Perspektif ini menempatkan norma-norma syariat sebagai sumber nilai yang dapat memperkaya hukum positif dan kebijakan publik dalam konteks negara mayoritas muslim.⁷

Kajian tafsir mengenai lingkungan, telah banyak dilakukan para peneliti sebelumnya, seperti penelitian yang telah dilakukan oleh Andika Mubarok dengan judul “Kelestarian Lingkungan Dalam Al-Qur'an: Analisis Pemikiran M.

⁵ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān*, Juz 3 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967).; Andika Mubarok, “Kelestarian Lingkungan Dalam Al-Qur'an: Analisis Pemikiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah,” *Hikmah* 19, no. 2 (2023): 227–37, <https://doi.org/10.53802/hikmah.v19i2.174>.

⁶ Al-Shāṭībī (Imam al-), *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shārī‘ah*, ed. Muhammad al-Tahir ibn ‘Ashur (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997).

⁷ Sayyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (London: Oxford University Press, 1996). (dirujuk dalam kajian ekosofi di Ridhwan).; Yusuf al-Qardlawi, *Ri‘ayah al-Biah Fi Syariah al-Islam*, 1st ed. (Dar asy-Syuruq, 2001).

Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah", yang berfokus terhadap kewajiban preventif kerusakan lingkungan.⁸ Kartika, M. Galib, serta Achmad Abu bakar dengan judul "Upaya Pelestarian Lingkungan Hidup dalam Kajian Tafsir Tematik" yang berfokus pada integralisasi ekologis dengan nilai-nilai Islam melalui tafsir tematik.⁹ Dan Zainul Mun'im dengan judul "Etika Lingkungan Biosentris dalam Al-Quran: Analisis Tafsir Pelestarian Lingkungan Hidup Karya Kementerian Agama" yang berfokus terhadap generalisasi unsur alam tanpa tertuju pada lingkungan.¹⁰

Dari sedikit pemaparan di atas, masih ada kekosongan studi yang secara khusus menafsirkan ayat Al-Qur'an surat al-Baqarah: 205, serta memadukannya dengan instrumen hukum Islam, yaitu fikih, untuk menyusun model penyelesaian konflik lingkungan yang aplikatif di konteks Indonesia, khususnya kasus pulau-pulau kecil yang terdampak ekstraksi sumber daya.

Untuk menyusun analisis yang komprehensif, kajian ini menempatkan tiga tingkat analisis secara terpadu: (a) analisis teks, (b) norma hukum, dan (c) praktik/sosioteknis. Pendekatan ini memungkinkan pembacaan yang tidak terlepas dari konteks historis-tekstual namun tetap berorientasi pada solusi normatif dan kelembagaan.

Pertama, tingkat teks memberi landasan legitimasi normatif, tafsir historis dan komparatif akan menyingkap makna ayat-ayat yang menjadi basis etika lingkungan. Kedua, tingkat norma hukum merumuskan prinsip-prinsip operasional, misalnya larangan berbuat *fasād*, kewajiban menjaga *maṣāliḥ*, tanggung jawab kolektif dan individual. Ketiga, tingkat praktik menguji bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat diterjemahkan ke dalam kebijakan, mekanisme penyelesaian, dan pemulihan ekologi yang adil. Kerangka ini menjadi peta jalan bagi pembahasan selanjutnya, yakni mengurai bagaimana bacaan teks dapat diwujudkan dalam prinsip hukum dan kebijakan yang mampu mereduksi konflik dan memulihkan kerusakan ekologis.

⁸ Mubarok, "Kelestarian Lingkungan Dalam Al-Qur'an."

⁹ Kartika et al., "Upaya Pelestarian Lingkungan Hidup Dalam Kajian Tafsir Tematik," *Jurnal Alwatzikhoebillah : Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 11, no. 1 (2024): 363–72, <https://doi.org/10.37567/alwatzikhoebillah.v11i1.3505>.

¹⁰ Zainul Mun'im, "Etika Lingkungan Biosentris Dalam Al-Quran: Analisis Tafsir Pelestarian Lingkungan Hidup Karya Kementerian Agama," *SUHUF* 15, no. 1 (2022): 197–221, <https://doi.org/10.22548/shf.v15i1.720>.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Model ini dipilih karena objek kajian berupa teks normatif (al-Qur'an, hadis, dan literatur fiqh), serta wacana akademik seputar hukum Islam dan lingkungan. Penelitian kepustakaan memungkinkan peneliti untuk menafsirkan teks-teks primer, membandingkan berbagai pandangan ulama, dan menghubungkannya dengan isu kontemporer.¹¹

Sumber data penelitian terbagi menjadi dua: primer dan sekunder. Sumber primer berupa Al-Qur'an dan kitab tafsir klasik, seperti *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn ar-Rāzī. Sumber sekunder berupa literatur pendukung, seperti hadis, kitab tafsir kontemporer, serta kitab ushul fiqh seperti *al-Muwāfaqāt* karya al-Syāṭibī, kitab dan buku fikih, jurnal akademik tentang ekoteologi Islam, dan laporan penelitian tentang kerusakan lingkungan.¹² Analisis data dilakukan dengan metode analisis isi (*content analysis*) dan pendekatan normatif-teologis. Analisis isi dipakai untuk mengkaji teks Al-Qur'an dan hadis, sedangkan pendekatan normatif-teologis digunakan untuk menafsirkan prinsip-prinsip hukum Islam terkait lingkungan berdasarkan *maqāṣid asy-syari'ah*. Dengan demikian, hasil penelitian tidak hanya deskriptif, tetapi juga bersifat kritis dan aplikatif dalam menjawab problem lingkungan kontemporer.¹³

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pendalaman Tafsir Surah al-Baqarah Ayat 205

Surah al-Baqarah ayat 205 merupakan salah satu teks penting yang menyinggung persoalan kerusakan lingkungan secara langsung. Ayat ini berbunyi:

¹¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017), 6–8.

¹² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 2 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, 2000); Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 3 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967); Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Shari'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997).

¹³ Noeng Muhamad Jir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 42–45.

وَإِذَا تَوَلَّ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ، وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ

“Dan apabila ia berpaling, ia berusaha di muka bumi untuk berbuat kerusakan di dalamnya dan dia merusak tanaman dan keturunan. Dan Allah tidak menyukai kerusakan.” (Q.S. al-Baqarah: 205).

Jika diperhatikan secara morfologis, ayat ini memiliki beberapa kata kunci yang kaya makna. Kata *tawallū* menggambarkan sikap berpaling atau berbalik arah, yang dalam konteks etika berarti meninggalkan jalan kebenaran. Kata *sa'ā* tidak sekadar berarti berjalan, melainkan bersungguh-sungguh dalam usaha, sehingga menunjukkan intensitas perbuatan yang berdampak besar. Sementara itu, *yufṣida* berasal dari akar kata *fasada* yang secara leksikal berarti rusak atau hancur. Dalam konteks ekologi, teks tersebut dapat dipahami sebagai tindakan destruktif yang mengganggu keseimbangan. Sedangkan *al-ḥarṣ* merujuk pada tanaman dan lahan pertanian, dan *al-nasl* menunjuk pada keturunan, baik manusia maupun hewan. Dengan demikian, perusakan yang digambarkan ayat ini tidak hanya bersifat material, melainkan juga menyangkut keberlanjutan hidup generasi.

Para mufassir klasik memberikan penjelasan yang beragam, seperti al-Qurṭubī yang menafsirkan ayat ini sebagai peringatan terhadap orang-orang munafik yang tampak berkata baik, tetapi ketika memiliki kekuasaan justru merusak ladang dan membunuh hewan.¹⁴ Tafsir Ibn Katsir sejalan dengan hal tersebut, menekankan bahwa kehancuran tanaman dan keturunan merupakan simbol hilangnya keberlanjutan kehidupan.¹⁵

Berbeda dengan itu, Fakhr al-Dīn al-Rāzī memperluas makna ayat dengan menyebut bahwa *fasād* tidak hanya berupa tindakan fisik, melainkan juga kerusakan struktural yang menimbulkan ketidakadilan sosial. Dengan cara ini, ia membuka kemungkinan pembacaan ayat dalam kerangka yang lebih luas, termasuk dalam konteks politik dan ekonomi.¹⁶ Mufassir modern mengembangkan interpretasi ini lebih jauh, Wahbah al-Zuhaylī dalam *Tafsīr al-Munīr* memahami ayat tersebut sebagai kritik terhadap perilaku manusia yang

¹⁴ Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wil Āy al-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2000.

¹⁵ Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

¹⁶ Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967.

mengeksplorasi alam secara berlebihan, karena kerusakan ekosistem akan berimbas langsung pada generasi mendatang.¹⁷

Sayyid Quṭb dalam *Fi Ẓilāl al-Qur'ān* menyoroti bahwa ayat ini melukiskan sifat tirani orang yang berpaling dari nilai-nilai Islam, yakni cenderung mengeksplorasi bumi demi kepentingan pribadi tanpa memperhatikan keseimbangan ekologi dan keadilan sosial. Jika ditinjau secara tematik, istilah *fasād* dalam al-Qur'an bukanlah istilah tunggal yang hanya terdapat pada ayat ini. Al-Qur'an berulang kali menyandingkan *fasād* dengan *islāḥ* (perbaikan), seperti dalam Surah al-Baqarah ayat 11-12, Surah *al-A'rāf* ayat 56, dan Surah al-Rūm ayat 41. Semua ayat tersebut menggambarkan *fasād* sebagai perilaku manusia yang menimbulkan ketidakseimbangan, baik di darat maupun di laut.

Dengan demikian, *fasād* bukan sekadar kerusakan fisik, tetapi juga gangguan terhadap harmoni kosmik, sosial, dan moral. Dari segi *asbāb al-nuzūl*, sebagian riwayat memang mengaitkan ayat ini dengan tokoh tertentu yang gemar merusak tanaman dan membunuh hewan ternak. Akan tetapi, mayoritas *mufassir* menegaskan bahwa makna ayat ini bersifat universal. Larangan terhadap perusakan tanaman dan keturunan tidak hanya relevan pada masa Nabi, tetapi juga menjadi prinsip abadi yang berlaku sepanjang zaman. Hal ini memperlihatkan bagaimana Al-Qur'an menggunakan contoh konkret untuk menyampaikan pesan moral yang bersifat menyeluruh.¹⁸

Relevansi ayat ini dengan isu kontemporer sangat jelas. Aktivitas manusia yang mengakibatkan deforestasi, pencemaran air, kebakaran hutan, dan kerusakan biodiversitas merupakan bentuk nyata dari *ihlak al-ḥarṣ wa an-nasl* (penghancuran tanaman dan keturunan). Krisis pangan yang muncul akibat perubahan iklim juga dapat dibaca sebagai konsekuensi dari perilaku destruktif yang dilarang ayat ini.

Dalam konteks Indonesia, kasus pertambangan di pulau kecil yang merusak lahan pertanian dan mencemari laut sangat sesuai dengan gambaran *fasād* sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat di atas. Hal ini menjadi dasar lahirnya kaidah-kaidah fiqh yang berkaitan dengan perlindungan lingkungan.

¹⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Mafātiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, 2000.

¹⁸ Sayyid Qutb, *Fi Zilal Al-Qur'an*, 32nd ed., vol. 1 (Dar asy-Syuruq, 2003).

Kaidah "*dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*" (menolak kerusakan lebih didahulukan daripada menarik kemaslahatan) dapat langsung diturunkan dari larangan *fasād*. Demikian pula, kaidah "*adh-dharar yuzāl*" (kemudaratan harus dihilangkan) menjadi legitimasi syar'i bagi negara untuk mencegah atau menghentikan aktivitas industri yang menimbulkan kerusakan ekologi. Dengan kata lain, ayat ini dapat dijadikan rujukan dalam merumuskan hukum Islam tentang kewajiban menjaga lingkungan, baik pada tingkat individu, komunitas, maupun negara.¹⁹

Dari uraian tafsir ini dapat disimpulkan bahwa Surah Al-Baqarah ayat 205 tidak hanya mengajarkan larangan moral, tetapi juga memberikan kerangka hukum yang jelas. Ayat tersebut menegaskan bahwa setiap perbuatan manusia yang merusak ekosistem bertentangan dengan amanah kekhilafahan. Islam melalui ayat ini, mendorong terciptanya paradigma pembangunan yang tidak hanya mengejar manfaat ekonomi, tetapi juga menegakkan keadilan, tanggung jawab, dan keberlanjutan. Inilah yang menjadikan ayat ini sangat relevan dijadikan pijakan dalam penyelesaian konflik lingkungan di era modern.

Prinsip Fiqh dan *Maqāṣid asy-Syārī'ah* dalam Isu Lingkungan

Pemaknaan Surah Al-Baqarah ayat 205 tentang larangan perusakan bumi menemukan pijakan yang lebih konkret ketika dikaitkan dengan kerangka fiqh dan *maqāṣid asy-syārī'ah*. Sejak era klasik, para ulama menegaskan bahwa syariat Islam diturunkan untuk menjaga kemaslahatan manusia dengan mencegah segala bentuk kerusakan. Lingkungan hidup sebagai ruang keberlangsungan manusia termasuk ke dalam cakupan *maqāṣid* yang harus dilindungi. Dalam tradisi ushul fiqh terdapat kaidah penting yaitu "*dar' al-mafāsid muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*", yang berarti menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menarik kemaslahatan.

Kaidah ini secara langsung berhubungan dengan pesan Al-Qur'an bahwa Allah tidak menyukai kerusakan (*wa-Allāhu lā yuḥibbu al-fasād*). Artinya, meskipun sebuah aktivitas ekonomi dapat mendatangkan keuntungan finansial, jika aktivitas itu menimbulkan kerusakan lingkungan yang luas, maka syariat melarangnya. Prinsip ini sangat relevan ketika menimbang dilema

¹⁹ Wahbah al-Zuhayli. *Tafsir al-Munīr*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1991.

pembangunan modern yang sering mengorbankan kelestarian alam demi pertumbuhan ekonomi.²⁰

Kaidah lain yang sangat erat kaitannya dengan isu lingkungan adalah "*adh-dharar yuzāl*", yang bermakna kemudaratan harus dihilangkan. Imam al-Suyūtī dalam *al-Ashbāh wa an-Naẓā'ir* menegaskan bahwa kemudaratan yang dibiarkan akan menyalahi tujuan syariat yang selalu menekankan pada terciptanya maslahat umum. Jika dikaitkan dengan konteks kontemporer, kaidah ini mengandung legitimasi syar'i bagi negara untuk menindak perusahaan atau individu yang merusak lingkungan, baik dengan pencabutan izin, pemberian sanksi, maupun kewajiban melakukan pemulihan ekologis. Dengan kata lain, fiqh lingkungan memiliki dasar normatif yang kuat untuk mendukung prinsip hukum positif modern mengenai tanggung jawab lingkungan.²¹

Perspektif *maqāṣid asy-syari'ah* lebih jauh menegaskan bahwa seluruh aturan Islam bertujuan menjaga lima prinsip dasar (*ad-darūriyyāt al-khamsah*): agama (*hifz al-dīn*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-‘aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-māl*). Beberapa ulama kontemporer bahkan menambahkan perlindungan lingkungan sebagai bagian dari *maqāṣid* modern, sebab kerusakan alam pada akhirnya akan mengancam kelima aspek tersebut secara sekaligus. Kerusakan lingkungan mengancam jiwa melalui penyakit dan bencana, merusak keturunan dengan hilangnya keberlanjutan, menghancurkan harta melalui hilangnya sumber daya, bahkan dapat mengganggu stabilitas agama ketika manusia hidup dalam situasi krisis ekologis.²²

Imam al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* menegaskan bahwa maslahat sejati adalah yang sesuai dengan tujuan syariat, bukan sekadar keuntungan materi yang bersifat sesaat. Oleh karena itu, menjaga kelestarian alam termasuk dalam lingkup maslahat karena akan menjamin keberlanjutan kehidupan manusia. Jasser Auda, salah satu tokoh *maqāṣid* kontemporer, mengembangkan teori sistemik *maqāṣid* dengan menekankan pentingnya prinsip-prinsip universal (*kulliyāt*) dalam menjawab tantangan modern. Dia menyatakan bahwa perlindungan lingkungan harus dimasukkan sebagai *maqṣad* baru, sebab

²⁰ al-Āl al-Dīn al-Suyūtī, *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990).

²¹ *Ibid.*

²² Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990).

kerusakan ekologis di era modern sudah mencapai skala global dan berdampak langsung terhadap kesejahteraan umat manusia.²³

Dengan demikian, norma fiqh dan prinsip-prinsip *maqāṣid asy-syārī'ah* secara jelas memberikan arah bagi penyelesaian konflik lingkungan. Larangan eksploitasi berlebihan, kewajiban menghilangkan kerusakan, serta orientasi pada keberlanjutan generasi merupakan turunan langsung dari kerangka ini. Dari sinilah dapat dirumuskan bahwa hukum Islam memiliki potensi besar untuk menjadi landasan etis dan normatif dalam merumuskan kebijakan lingkungan di Indonesia.²⁴

Analisis Konflik Lingkungan di Indonesia

Indonesia merupakan salah satu negara dengan kekayaan sumber daya alam yang sangat melimpah. Namun, potensi ini sering kali menjadi sumber konflik ketika pengelolaannya tidak memperhatikan aspek keberlanjutan. Konflik lingkungan di Indonesia dapat dilihat pada berbagai kasus, mulai dari eksploitasi sumber daya tambang, pembakaran hutan, pencemaran air, hingga krisis ketersediaan air bersih. Keempat isu ini memberikan gambaran nyata tentang bentuk *fasād* sebagaimana dilarang dalam Surah al-Baqarah ayat 205, yaitu perusakan tanaman dan keturunan.

Kasus pertambangan di pulau kecil menjadi contoh pertama. Pulau-pulau kecil memiliki daya dukung lingkungan yang terbatas, sehingga proyek eksploitasi berskala besar sangat cepat menimbulkan kerusakan. Tambang nikel di Pulau Obi (Maluku Utara) dan Pulau Wawoni (Sulawesi Tenggara) telah mengakibatkan degradasi lingkungan berupa erosi tanah, pencemaran laut, serta hilangnya lahan pertanian produktif. Kondisi ini membuat masyarakat lokal kehilangan mata pencaharian sebagai petani dan nelayan, sehingga memicu konflik antara masyarakat dan perusahaan tambang.

Dalam perspektif Islam, kasus ini menggambarkan dengan jelas makna "*ihlak al-ḥarṣ wa al-nasl* (penghancuran tanaman dan keturunan). Kerusakan sumber pangan dan penghidupan generasi masa depan tidak hanya menyalahi *maqāṣid asy-syārī'ah*, tetapi juga melanggar prinsip keadilan, karena keuntungan

²³ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997).

²⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008).

hanya dinikmati segelintir pihak, sementara kerugian ditanggung masyarakat banyak.²⁵

Konflik berikutnya adalah deforestasi dan kebakaran hutan, terutama di Kalimantan dan Sumatera. Setiap tahun, jutaan hektare hutan hilang akibat pembukaan lahan perkebunan sawit dan kebakaran hutan. Pada tahun 2019, luas kebakaran hutan dan lahan mencapai 1,6 juta hektare. Kebakaran ini tidak hanya menimbulkan kerugian ekologis, tetapi juga bencana kesehatan berupa asap pekat yang melanda hingga negara tetangga.

Dalam perspektif Islam, tindakan membakar hutan tanpa alasan yang benar merupakan bentuk *fasād* yang diharamkan. Hadis Nabi ﷺ menyebutkan larangan menebang pohon secara sewenang-wenang, bahkan pohon yang tampak sederhana seperti pohon sidr. Apalagi jika penebangan atau pembakaran tersebut menimbulkan penderitaan massal, maka perbuatannya semakin jauh dari ajaran Islam. Kaidah *adh-dharar yuzāl* menuntut agar kerusakan yang ditimbulkan kebakaran ini dihilangkan dengan cara pencegahan maupun pemulihian.²⁶

Pencemaran sungai merupakan bentuk lain dari konflik lingkungan yang marak di Indonesia. Sungai Citarum di Jawa Barat, yang pernah dinobatkan sebagai salah satu sungai paling tercemar di dunia, menjadi bukti nyata dari ketidakmampuan manusia menjaga alam. Limbah industri tekstil, limbah rumah tangga, serta sampah plastik menjadikan air sungai tidak lagi layak dikonsumsi.

Dalam kerangka Islam, sungai merupakan salah satu nikmat Allah yang seharusnya dijaga, sebagaimana firman-Nya yang menggambarkan air sebagai sumber kehidupan: "Dan Kami jadikan dari air segala sesuatu yang hidup." (Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30). Mencemari sungai berarti merusak sumber kehidupan yang Allah ciptakan, sehingga perbuatan tersebut dapat dikategorikan sebagai *fasād fi al-ard*.²⁷

Selain itu, krisis air bersih juga menjadi tantangan besar di berbagai wilayah Indonesia. Di daerah perkotaan, sumber air tanah semakin berkurang

²⁵ Jaringan Advokasi Tambang (JATAM), *Laporan Tambang di Pulau-Pulau Kecil* (Jakarta: JATAM, 2022).

²⁶ Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia, *Laporan Kebakaran Hutan dan Lahan Tahun 2019* (Jakarta: KLHK, 2020).

²⁷ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Adab, no. 5239 (Beirut: Dār al-Fikr, 1990).

42. Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30.

akibat eksplorasi berlebihan, sementara di daerah pedesaan banyak masyarakat masih kesulitan memperoleh air minum yang layak. Krisis ini sering menimbulkan konflik sosial, baik antar warga maupun masyarakat dengan perusahaan.

Dalam Islam, air dipandang sebagai hak publik (*haqq al-‘ām*) yang tidak boleh dimonopoli. Hadis Nabi ﷺ menyebutkan, yang artinya: “*Kaum muslimin berserikat dalam tiga hal: air, padang rumput, dan api*”. Dengan demikian, setiap kebijakan atau tindakan yang menghalangi masyarakat mengakses air bersih bertentangan dengan prinsip keadilan sosial yang ditekankan syariat.²⁸

Keempat kasus tersebut memperlihatkan pola yang sama. Pertama, kerusakan lingkungan di Indonesia sering kali didorong oleh kepentingan ekonomi jangka pendek yang mengabaikan daya dukung ekosistem. Kedua, kerugian akibat kerusakan hampir selalu ditanggung masyarakat lokal, sementara keuntungan dinikmati korporasi atau kelompok tertentu. Ketiga, lemahnya penegakan hukum membuat kerusakan terus berulang. Dalam perspektif Islam, pola ini jelas bertentangan dengan perintah untuk memakmurkan bumi (*isti‘mār al-ard*) dan larangan membuat kerusakan (*fasād*). Oleh sebab itu, konflik lingkungan di Indonesia tidak hanya memerlukan solusi teknis, tetapi juga pendekatan moral dan religius yang menekankan tanggung jawab manusia sebagai khalifah Allah di bumi.²⁹

Model Penyelesaian Konflik Lingkungan Berbasis Islam

Penyelesaian konflik lingkungan yang efektif perlu dibangun di atas pemahaman tekstual dan normatif yang telah dipetakan sebelumnya, bahwa larangan *fasād* dalam Al-Qur'an, kaidah-kaidah ushuliyah seperti “*adh-dharar yuzāl*” dan “*dar’ al-mafāsid muqaddam ‘alā jalb al-maṣāliḥ*”, serta prinsip *maqāṣid asy-syari‘ah*, mengarah pada satu tuntutan utama yaitu mencegah kerusakan (*prevent*), mengoreksi dampak yang sudah terjadi (*remediate*), menegakkan keadilan distributif (*compensate*), dan mengubah struktur kelembagaan agar pengulangan kerusakan dapat dihindari (*institutionalize*).

Model penyelesaian yang penulis usulkan berangkat dari empat pilar terpadu, yakni: pencegahan normativ-teologis, penguatan instrumen hukum

²⁸ Abū Dāwūd, *Sunan Abi Dāwūd*, Kitāb al-Buyū', no. 3477.

²⁹ Untuk kajian tentang integrasi narasi keagamaan dan kebijakan publik, lihat Fazlun Khalid, *Nature and the Islamic Vision* (Kuala Lumpur: Islamic Foundation, 2004).

dan kebijakan, mekanisme restoratif dan kompensasi yang berbasis hak serta tanggung jawab, dan pemberdayaan sosial-keagamaan untuk membangun legitimasi dan kepatuhan. Pilar pencegahan normativ-teologis dimulai dengan penguatan narasi religius yang menempatkan pengelolaan sumber daya sebagai amanah. Pendidikan agama dan khutbah, kurikulum pesantren, serta fatwa institusional harus menyuarakan secara konsisten bahwa eksplorasi destruktif adalah pelanggaran terhadap amanah kekhilafahan. Narasi ini bukan sekadar retorika, melainkan sekaligus memberi legitimasi moral bagi tindakan pencegahan yang bersifat administratif atau hukuman terhadap pelanggar.

Dalam praktiknya, pesan moral keagamaan dapat dipadukan dengan instrumen pencegahan teknis seperti penilaian dampak lingkungan (analisis AMDAL/UKL-UPL), zonasi ekologis, dan penerapan prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*). Pendekatan yang menyatukan legitimasi agama dan legitimasi teknis cenderung lebih efektif di masyarakat mayoritas muslim, karena meminimalkan resistensi sosial ketika kebijakan perlindungan lingkungan diberlakukan. Untuk mendukung ini, otoritas keagamaan dapat menerbitkan pedoman etika lingkungan yang mengartikulasikan kewajiban syar'i serta konsekuensi moral bagi pelanggar. Hal tersebut memperkuat norma-norma sosial yang mendahului intervensi hukum formal.³⁰

Pilar penguatan instrumen hukum dan kebijakan menuntut harmonisasi antara prinsip-prinsip syar'i dan hukum positif. Hukum Islam memberikan dasar normatif kuat untuk berbagai mekanisme hukum modern, seperti pembatasan izin (*sadd adh-dharā'i*), kewajiban pemulihan (*restorative obligations*), prinsip pembiayaan pemulihan oleh pihak perusak (*polluter-pays*), serta pemberian sanksi administratif dan pidana terhadap pelanggaran lingkungan. Oleh itu diperlukan kebijakan yang jelas mengenai kriteria izin, standar pengelolaan lingkungan, serta mekanisme peninjauan izin bila ada indikasi potensi *fasād*. Mekanisme ini harus didukung oleh lembaga pengawas independen yang mampu melakukan audit lingkungan dan menegakkan pemulihan.

Pada tataran regulasi nasional, penguatan peraturan teknis, misalnya mengenai penilaian risiko, batas ambang pencemaran, dan kewajiban reklamasi,

³⁰ Tentang harmonisasi prinsip syar'i dan instrumen hukum modern, lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008).

perlu diselaraskan dengan prinsip-prinsip syari'at, agar penegakan dapat memperoleh dukungan sosial yang luas. Dalam konteks ini, penerapan pendekatan berbasis hak juga relevan diterapkan. Pengakuan hak atas lingkungan hidup sehat sebagai bagian dari hak atas kehidupan dan hajat hidup layak, sehingga korban kerusakan memiliki basis hukum untuk menuntut pemulihian.³¹

Mekanisme restoratif dan kompensasi harus dirancang tidak hanya untuk memulihkan kerusakan fisik, tetapi juga kerugian sosial-ekonomi dan budaya. Model *restorative justice* terhadap lingkungan berpusat pada pengakuan tanggung jawab, pemulihian kondisi ekologis, dan kompensasi bagi korban. Praktik terbaik mencakup perintah pemulihian lahan, program rehabilitasi mangrove atau hutan, pemulihian kualitas air, serta skema kompensasi yang melibatkan manfaat ekonomi berkelanjutan bagi komunitas terdampak, misalnya prioritas lapangan kerja pada program reklamasi atau skema bagi hasil yang adil. Kompensasi harus mempertimbangkan nilai non-ekonomi, seperti hilangnya nilai budaya, identitas daerah, dan peluang generasi mendatang.

Dari perspektif fiqh, prinsip pemulihan dan kompensasi ini sejalan dengan tuntutan menolak kemudaratan dan memulihkan maslahat. Oleh karenanya, otoritas negara, pelaku usaha, dan komunitas harus duduk bersama dalam mekanisme mediasi yang adil. Mediasi berbasis komunitas, dengan fasilitasi ulama atau tokoh adat, seringkali lebih diterima secara sosial dan mampu menghasilkan solusi yang legimitatif sekaligus restoratif.³²

Pemberdayaan sosial-keagamaan menjadi elemen strategis agar perubahan perilaku bersifat berkelanjutan. Pesantren, majelis taklim, masjid, dan organisasi masyarakat Islam dapat menjadi wahana pendidikan ekologi yang sistematis. Mereka dapat mengembangkan modul pengajaran, prakarsa konservasi berbasis komunitas, seperti gerakan penanaman pohon, pengelolaan sampah terpadu, atau bank air lokal, serta memfasilitasi dialog antara masyarakat dan pembuat kebijakan. Fatwa-fatwa ekologis yang konkret, misalnya yang menjelaskan status hukum penambangan yang merusak mata

³¹ Konsep restorative justice lingkungan dan peran mediasi komunitas dibahas dalam: Melissa Brown, "Restorative Justice and Environmental Harm," *Journal of Environmental Law* 25, no. 2 (2013): 213–238.

³² Untuk model pemberdayaan pesantren dan otoritas keagamaan, lihat laporan program eco-pesantren oleh Yayasan Keanekaragaman Hayati (contoh program di Indonesia).

pencaharian, pembakaran hutan, atau monopoli akses air, akan menjadi rujukan moral yang memperkuat kepatuhan. Pemberdayaan semacam ini juga membuka ruang bagi pengembangan model ekonomi yang berkelanjutan di level lokal, seperti *agroforestry*, perikanan berkelanjutan, dan ekowisata berbasis komunitas.³³

Implementasi model ini memerlukan langkah-langkah operasional yang konkret. Pertama, melakukan penilaian kerentanan area (*vulnerability mapping*) untuk mengidentifikasi zona yang wajib dilindungi dari aktivitas ekstraktif. Kedua, menetapkan moratorium izin sementara di zona-zona rentan sambil menuntaskan penilaian AMDAL independen. Ketiga, membangun mekanisme mediasi pra-peradilan untuk penyelesaian sengketa lahan dan lingkungan yang mengutamakan restorasi dan kompensasi, bukan semata ganti rugi finansial. Keempat, memasukkan klausul tanggung jawab sosial dan kewajiban reklamasi dalam setiap izin operasi, serta menetapkan jaminan finansial (*bonding*) yang dapat dicairkan untuk pendanaan reklamasi ketika perusahaan lalai. Kelima, mengembangkan sistem pemantauan partisipatif yang melibatkan masyarakat lokal dan lembaga keagamaan untuk memantau kepatuhan terhadap komitmen lingkungan. Dengan demikian, pencegahan, penegakan, pemulihan, dan pembelajaran sosial berjalan bersama.³⁴

Di tingkat kebijakan makro, integrasi perspektif Islam ke dalam kerangka kebijakan lingkungan nasional tidak bermakna menggantikan prinsip ilmiah atau pluralitas hukum yang ada, melainkan memperkaya legitimasi dan memperkuat kepatuhan sosial. Contoh konkret adalah penyusunan pedoman kebijakan yang secara eksplisit merujuk pada prinsip keadilan, tanggung jawab, dan keberlanjutan sebagaimana dipahami dalam tradisi Islam – misalnya dalam menyusun kriteria izin, menetapkan hak partisipatif masyarakat, dan merancang mekanisme reklamasi pasca-tambang. Selain itu, pelibatan ulama dan pemuka

³³ Prinsip bonding dan jaminan finansial untuk reklamasi dibahas dalam literatur lingkungan terapan; contoh kebijakan tata kelola tambang dijelaskan dalam Undang-Undang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (Indonesia).

³⁴ Tentang pelibatan ulama dalam pembuatan kebijakan lingkungan, lihat analisis kebijakan oleh A. Saiful Bahri, "Religious Authority and Environmental Policy in Indonesia," *Indonesian Journal of Islam and Society* (2020).

agama dalam proses pembuatan kebijakan dapat mengurangi resistensi normatif dan mempercepat implementasi kebijakan berkelanjutan.³⁵

Secara institusional, perlu ada forum mediasi multi-pihak yang permanen. Lembaga ini terdiri dari wakil pemerintah, masyarakat adat/komunitas lokal, perwakilan korporasi, akademisi, dan otoritas keagamaan. Forum ini berfungsi sebagai pengelola konflik pra-litigasi, pengawas implementasi komitmen lingkungan, serta pengarah program restorasi. Mekanisme semacam ini memastikan bahwa keputusan tidak hanya mengambil perspektif ekonomi sempit, tetapi mempertimbangkan dimensi moral, ekologis, dan sosial jangka panjang. Pada akhirnya, penyelesaian konflik lingkungan yang berkelanjutan menghendaki penggabungan norma religius, instrumen hukum, teknologi, dan partisipasi masyarakat sebuah pendekatan holistik yang konsisten dengan semangat *maqāshid al-syārī'ah*.³⁶

Rekomendasi Kebijakan Operasional dan Panduan Praktis Berbasis Islam

Agar kerangka penyelesaian konflik lingkungan tidak berhenti pada level normatif, diperlukan rekomendasi operasional yang dapat diimplementasikan oleh pemerintah, lembaga keagamaan, maupun masyarakat. Rekomendasi ini mencakup instrumen hukum, kebijakan teknis, pedoman fatwa, hingga format mediasi yang bersifat praktis. Dari perspektif hukum positif yang diperkaya dengan prinsip Islam, salah satu rekomendasi utama adalah memasukkan klausul tanggung jawab syar'i dalam perizinan usaha.

Setiap izin usaha ekstraktif seperti pertambangan atau perkebunan harus memuat kewajiban pemulihian ekologis, dengan merujuk kepada prinsip *adh-dharar yuzāl*. Pemegang izin diwajibkan menandatangani pakta integritas yang berisi komitmen menjaga lingkungan, serta menyerahkan jaminan finansial yang dapat digunakan untuk reklamasi apabila terjadi kelalaian. Mekanisme ini memberikan landasan hukum yang kuat sekaligus legitimasi religius, karena

³⁵ Untuk model forum mediasi multi-pihak, lihat World Bank, *Good Practice Note: Managing Environmental and Social Conflicts* (Washington, DC: World Bank, 2016).

³⁶ Konsep bonding dalam perizinan lingkungan dibahas dalam Undang-Undang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (UU No. 32 Tahun 2009).

setiap pelanggaran dapat dipandang sebagai pelanggaran syar'i dan hukum negara sekaligus.³⁷

Rekomendasi berikutnya adalah penyusunan pedoman fatwa lingkungan yang lebih detail. MUI pada tahun 2014 pernah mengeluarkan fatwa tentang pelestarian satwa langka, namun cakupannya masih terbatas. Diperlukan fatwa tambahan yang mengatur masalah deforestasi, pencemaran sungai, monopoli air bersih, dan pertambangan di wilayah rentan. Fatwa tersebut dapat menjelaskan status hukum setiap tindakan, mulai dari *harām* untuk perusakan hutan secara sengaja, *makrūh* untuk perilaku boros air, hingga *wājib* untuk menjaga kelestarian sungai sebagai sumber kehidupan.

Dengan adanya pedoman fatwa, umat memiliki rujukan moral yang lebih jelas, dan pemerintah dapat menjadikannya sebagai dasar legitimasi sosial dalam penegakan hukum.³⁸ Dalam ranah mediasi konflik, lembaga keagamaan dapat mengambil peran sebagai fasilitator independen. Model mediasi yang dapat diadopsi adalah forum multi-pihak berbasis komunitas yang melibatkan pemerintah daerah, perusahaan, masyarakat lokal, dan ulama setempat. Forum ini difungsikan untuk menyelesaikan sengketa lahan, pencemaran, dan konflik akses sumber daya air secara adil. Keberadaan ulama dalam forum ini menambah dimensi moral dan keagamaan, sehingga keputusan yang dihasilkan lebih mudah diterima oleh masyarakat.

Format mediasi dapat mengadopsi prinsip *ṣulh* dalam hukum Islam, yaitu perdamaian yang mengutamakan keadilan dan kemaslahatan bersama. Mekanisme *ṣulh* bukan hanya menghapus sengketa, melainkan menegakkan solusi restoratif yang berkelanjutan.³⁹

Selain forum mediasi, perlu dikembangkan model perjanjian sosial-ekologis antara perusahaan dan masyarakat yang disaksikan oleh tokoh agama. Isi perjanjian tersebut mencakup komitmen perusahaan untuk melakukan rehabilitasi, pemberdayaan ekonomi masyarakat, dan transparansi dalam pengelolaan sumber daya. Perjanjian ini dapat dipandang sebagai akad yang mengikat secara syar'i, sehingga pihak yang melanggarinya dianggap melakukan

³⁷ Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa tentang Pelestarian Satwa Langka untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem*, No. 04/MUNAS VII/MUI/5/2014.

³⁸ Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989).

³⁹ *Ibid.*

ghasab. Dengan demikian, perjanjian sosial-ekologis bukan hanya dokumen legal, tetapi juga kontrak moral yang memiliki legitimasi agama.⁴⁰

Di bidang pendidikan dan dakwah, lembaga Islam dapat mengembangkan kurikulum khusus tentang ekologi Islam. Pesantren, madrasah, dan perguruan tinggi Islam sebaiknya memasukkan mata pelajaran atau modul yang membahas hubungan manusia dengan alam, berbasis ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi. Modul ini dapat meliputi konsep khalifah, amanah, larangan *fasād*, serta praktik ramah lingkungan seperti penghematan air, penghijauan, dan pengelolaan sampah. Dengan pendidikan yang konsisten, generasi muda muslim akan tumbuh dengan kesadaran ekologis yang kuat, sehingga perubahan perilaku dapat berlangsung secara berkelanjutan.⁴¹

Walhasil, rekomendasi operasional ini akan lebih efektif bila dijalankan melalui sinergi antara negara, masyarakat, dan otoritas keagamaan. Negara bertugas menegakkan regulasi, masyarakat mengawasi implementasi, dan lembaga agama memberikan legitimasi moral serta pendidikan. Kolaborasi tiga pilar ini mencerminkan model penyelesaian konflik lingkungan yang menyeluruh, sesuai dengan semangat *maqāṣid al-syārī'ah* yang menekankan perlindungan kehidupan, harta, keturunan, dan keberlanjutan ekosistem.

KESIMPULAN

Islam memiliki potensi besar sebagai sumber paradigma ekologis. Ayat-ayat Al-Qur'an, hadis, kaidah fiqh, dan *maqāṣid asy-syārī'ah* tidak hanya relevan sebagai sumber hukum ibadah, tetapi juga memberikan kontribusi nyata dalam penyusunan kerangka hukum dan kebijakan lingkungan. Kontribusi teoretis penelitian ini adalah mengaitkan langsung tafsir Surah Al-Baqarah ayat 205 dengan prinsip fiqh dan *maqāṣid asy-syārī'ah*, sehingga menghasilkan kerangka normatif yang komprehensif. Kontribusi praktisnya terletak pada rekomendasi kebijakan dan model penyelesaian konflik yang dapat diadaptasi oleh pemerintah, lembaga agama, dan masyarakat.

Penelitian ini juga membuka ruang bagi pengembangan lebih lanjut. Kajian ekologi Islam perlu diperluas dengan studi interdisipliner yang menggabungkan hukum, teologi, sosiologi, dan ilmu lingkungan. Selain itu,

⁴⁰ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984).

⁴¹ Fazlun Khalid, *Islam and the Environment* (London: Ta-Ha Publishers, 1992).

diperlukan penelitian lapangan untuk mengukur efektivitas implementasi model penyelesaian berbasis Islam dalam berbagai konflik lingkungan nyata. Dengan demikian, wacana ekologi Islam tidak berhenti pada ranah teoretis, melainkan benar-benar menjadi instrumen transformasi sosial dan kebijakan publik. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa menjaga bumi adalah bagian integral dari ibadah dan amanah kekhilafahan. Setiap tindakan merusak alam bukan hanya kejahatan ekologis, tetapi juga pelanggaran terhadap syariat Allah. Sebaliknya, setiap usaha melestarikan lingkungan merupakan amal saleh yang berpahala. Maka, integrasi ajaran Islam ke dalam penyelesaian konflik lingkungan bukan hanya relevan, tetapi juga mendesak untuk menjamin keberlanjutan hidup manusia dan seluruh makhluk di bumi.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qardlawi, Yusuf. *Ri'ayah al-Biah Fi Syariah al-Islam*. Cet. ke-1. Dar asy-Syuruq, 2001.

Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. 10 jilid. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. 32 jilid. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2000.

Al-Shāṭibī, Abū Iṣhāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari'ah*. Diedit oleh Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. 26 jilid. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2000.

Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. 8 jilid. Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.

— . *Tafsīr al-Munīr*. 30 jilid. Damaskus: Dār al-Fikr, 1991.

Arumingtyas, Lusia. "Pulau Wawonii dan Luka Nikel yang Masih Terbuka." *Environmental News*, Mongabay.co.id, 11 Agustus 2025. <https://mongabay.co.id/2025/08/11/pulau-wawonii-dan-luka-nikel-yang-masih-terbuka/>.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2008.

Brown, Melissa. "Restorative Justice and Environmental Harm." *Journal of Environmental Law* 25, no. 2 (2013): 213–38.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. 8 jilid. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Aḥmad. *Al-Mughnī*. 14 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). *Climate Change 2023: Synthesis Report*. Geneva: IPCC, 2023.

Jaringan Advokasi Tambang (JATAM). *Laporan Tambang di Pulau-Pulau Kecil*. Jakarta: JATAM, 2022.

Kartika, dkk. "Upaya Pelestarian Lingkungan Hidup Dalam Kajian Tafsir Tematik." *Jurnal Alwatzikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 11, no. 1 (2024): 363–72. <https://doi.org/10.37567/alwatzikhoebillah.v11i1.3505>.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia. *Laporan Kebakaran Hutan dan Lahan Tahun 2019*. Jakarta: KLHK, 2020.

Khalid, Fazlun. *Islam and the Environment*. London: Ta-Ha Publishers, 1992.

—. *Nature and the Islamic Vision*. Kuala Lumpur: Islamic Foundation, 2004.

Majelis Ulama Indonesia. "Fatwa tentang Pelestarian Satwa Langka untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem, No. 04/MUNAS VII/MUI/5/2014."

"Mereka Suarakan Kerusakan Pulau Obi Dampak Industri Nikel | BaKTINews." Diakses 31 Oktober 2025. <https://baktinews.bakti.or.id/artikel/mereka-suarakan-kerusakan-pulau-obi-dampak-industri-nikel>.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Saras, 2000.

Mubarok, Andika. "Kelestarian Lingkungan Dalam Al-Qur'an: Analisis Pemikiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir Al-Misbah." *Hikmah* 19, no. 2 (2023): 227–37. <https://doi.org/10.53802/hikmah.v19i2.174>.

Mun'im, Zainul. "Etika Lingkungan Biosentris Dalam Al-Quran: Analisis Tafsir Pelestarian Lingkungan Hidup Karya Kementerian Agama." *SUHUF* 15, no. 1 (2022): 197-221. <https://doi.org/10.22548/shf.v15i1.720>.

Nasr, Sayyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. London: Oxford University Press, 1996.

Qutb, Sayyid. *Fi Zilal Al-Qur'an*. Cet. ke-32. 6 jilid. Dar asy-Syuruq, 2003.

Saiful Bahri, A. "Religious Authority and Environmental Policy in Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Society* (2020).

"TanahKita." Diakses 31 Oktober 2025. <https://tanahkita.id/data/konflik/?sektor=S2&tahun=2025&tipe=&bulan=12&mmodo=1>.

Undang-Undang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (UU No. 32 Tahun 2009).

World Bank. *Good Practice Note: Managing Environmental and Social Conflicts*. Washington, DC: World Bank, 2016.