

BAB II

KERANGKA TEORI

Guna memberikan dasar konseptual yang kuat bagi penelitian dalam disertasi ini, terdapat setidaknya tiga teori yang penting dipaparkan sebagai kerangka teori, yaitu teori tentang fikih lingkungan hidup, fikih keindonesiaan, serta hubungan antara pesantren dan pelestarian lingkungan hidup. Berikut adalah uraian dari tiga teori yang dimaksud:

A. Fikih Lingkungan Hidup

1. Definisi Fikih Lingkungan Hidup

Fikih lingkungan hidup merupakan terminologi yang relatif baru dalam studi keislaman. Terminologi ini dapat diarahkan pada dua makna, sebagaimana makna kata fikih itu sendiri.⁶⁵ Makna pertama fikih (*al-fiqh*) adalah pemahaman, sebagaimana penggunaannya dalam hadis “*man yurid Allah al-khair, yufaqih-hu fi al-dīn*”.⁶⁶ Kata *yufaqih* di dalam hadis tersebut, yang bentuk dasarnya adalah *fiqh*, memiliki arti memahami (kata benda: pemahaman).⁶⁷ Makna fikih sebagai pemahaman ini juga diakui dalam literatur ushul fikih sebagai makna fikih secara bahasa.⁶⁸ Mengikuti makna pertama ini, maka terminologi fikih lingkungan hidup akan berarti pemahaman atas lingkungan hidup. Makna ini cenderung bersifat umum, yang dalam kajian keislaman mengarahkan pada suatu kajian untuk melihat posisi Islam dalam memandang lingkungan hidup dari berbagai persepektif keislaman seperti teologi, hukum, dan etika.

Adapun makna kedua adalah fikih sebagai sebuah ilmu tentang hukum Islam. Definisi rinci yang biasa dipakai dalam terminologi ini adalah ilmu

⁶⁵ Pertama adalah makna lughah dan kedua adalah makna istilah syar’i. Lihat: Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Dar al-Fikr, 1985), 15.

⁶⁶ Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Dār al-Najāh, 2001), 1:25, https://archive.org/details/79565_20220227_2311/page/n28/mode/1up.

⁶⁷ Almaany Team, “Terjemahan Dan Arti Kata فقه Dalam Bahasa Indonesia, Kamus Istilah Bahasa Indonesia Bahasa Arab Halaman,” diakses 26 Mei 2025, <https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/%D9%81%D9%82%D9%87/>.

⁶⁸ al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1:28.

tentang hukum-hukum syariat Islam yang bersifat praktis, yang diproduksi dari dalil-dalil yang terperinci.⁶⁹ Dalam makna kedua ini, fikih lingkungan hidup dapat diartikan sebagai cara pandang Islam melalui kajian hukumnya tentang konsep menjalin hubungan dengan alam beserta konsekuensi-konsekuensinya. Wardani dalam tawarannya tentang *fiqh al-bī'ah* menyebut bahwa ia adalah bagian dari fikih kontemporer yang dimaksudkan untuk menyikapi isu-isu lingkungan dari perspektif yang lebih praktis dengan memberikan patokan-patokan (hukum, regulasi-regulasi) dalam berinteraksi dengan lingkungan, mengelolanya, serta memeliharanya.⁷⁰ Fikih lingkungan hidup dengan makna kedua ini merupakan istilah yang ditawarkan oleh beberapa pemikir muslim kontemporer dalam rangka mengatasi masalah-masalah lingkungan yang dihadapi oleh manusia modern.⁷¹

Melalui makna kedua, tampak bahwa fikih lingkungan hidup adalah bagian dari fikih secara umum. Dalam kaitannya dengan hal ini, penulis merasa perlu menguraikan bagaimana posisi fikih sebagai bagian dari hukum Islam. Mengikuti tawaran Jaseer Auda, terminologi hukum Islam merupakan suatu istilah umum yang memiliki beberapa jenis turunan yang lebih spesifik, termasuk di antaranya adalah fikih. Berikut adalah jenis-jenis hukum Islam tersebut:

- a. Syariat, merupakan istilah hukum Islam yang merepresentasikan bagian ilahiah dari hukum Islam. Terjemahan lain dari syariat adalah pedoman hidup (*a way of life*). Pembuat syariat (*al-Syāri'*) hanya digunakan untuk Allah dan Nabi Muhammad ketika berperan

⁶⁹ al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1. 29.

⁷⁰ Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bī'ah* (IAIN Antasari Press, 2015), 121, <https://idr.uin-antasari.ac.id/5183/1/Islam%20Ramah%20Lingkungan.pdf>.

⁷¹ Lihat misalnya: Muhammad Harfin Zuhdi, "PARADIGMA FIQH AL-BI'AH BERBASIS KECERDASAN NATURALIS: TAWARAN HUKUM ISLAM TERHADAP KRISIS EKOLOGI," *Al-'Adalah* 12, no. 2 (2015): 775, <https://doi.org/10.24042/adalah.v12i2.213>.

menyampaikan wahyu dari Allah. Dalam redaksi yang berbeda, syariat adalah Al-Qur'an serta hadis sendiri.⁷²

- b. Fikih, merupakan istilah hukum Islam yang merepresentasikan bagian kognisi hukum Islam. Fikih telah memiliki pengertian tetap berupa ilmu terkait hukum-hukum syariat praksis di mana ia diproduksi melalui aneka dalil yang rinci. Istilah *faqīh* merujuk pada manusia yang memiliki pemahaman, persepsi, dan kognisi, bukan pada Allah.⁷³
- c. Fatwa, merupakan istilah hukum Islam yang menjurus pada aplikasi atau penerapan fikih dalam kehidupan nyata umat Islam saat ini.⁷⁴ Meski Jaseer Auda tidak menggambarkan hukum Islam jenis fatwa dalam bagan lingkaran persinggungan hukum Islam, namun ia mengakui bahwa fatwa juga merupakan istilah yang merepresentasikan hukum Islam.
- d. Kanun, merupakan istilah hukum Islam yang bermakna hukum tertulis. Maksudnya adalah hukum tertulis dalam aneka negara di mana negara itu mengakui bahwasanya landasan legislasi adalah Islam, diturunkan melalui aneka fatwa dari fikih atau pandangan mazhab fikih yang dikutip secara harfiah. Pada kanun, hukum Islam memiliki persinggungan yang dalam dengan *'urf* atau adat istiadat suatu masyarakat.⁷⁵

Melalui rincian di atas, tampak bahwa keumuman hukum Islam menjadi lebih mengerucut jika disebut dengan istilah-istilah tertentu. Jika hukum Islam bersifat murni yang seringkali disebut *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, maka disebut syariat. Jika hukum Islam telah menjadi produk hukum yang memungkinkan terjadinya perbedaan, maka disebut fikih. Jika hukum Islam dengan jenis fikih ditetapkan sebagai hukum tertulis suatu daerah atau negara, maka disebut kanun. Pengetahuan

⁷² Meskipun pada bagian akhir tawarannya, Jaseer Auda mengeluarkan jenis hadis tertentu dari lingkaran syariat. Lihat: Auda, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, terj," 100–101 dan 225.

⁷³ Auda, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, terj," 100–101.

⁷⁴ Auda, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, terj," 24.

⁷⁵ Auda, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, terj," 100–101.

tentang aneka jenis hukum Islam tersebut dapat melengkapi pemahaman tentang istilah fikih lingkungan hidup, bahwa posisi terminologi tersebut berada pada koridor fikih yang berada pada area kognisi hukum Islam, bukan jenis hukum Islam yang lain seperti syariat, fatwa, atau kanun.

Setelah jelas bagaimana definisi dari kata fikih dalam istilah fikih lingkungan hidup, penting juga dikemukakan bagaimana definisi dari kata lingkungan hidup. Lingkungan hidup memiliki beberapa definisi yang dapat dilihat dari berbagai perspektif. Dari perspektif perundang-undangan di Indonesia, misalnya, lingkungan hidup berarti kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi alam itu sendiri, kelangsungan perikehidupan, dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain.⁷⁶ Definisi tersebut tidak sama persis dengan definisi lingkungan hidup ketika dilihat dari literatur kitab-kitab berbahasa Arab.

Istilah lingkungan hidup dalam literatur Arab seringkali disebut dengan kata *al-bī'ah*. Hal ini sebagaimana karya Ali Jum'ah yang berjudul *al-Bī'ah wa al-Hifādz 'alayhā min Mandzūr Islāmiy*.⁷⁷ Tetapi jika kita membaca lebih detail, misal kitab Ali Jum'ah tersebut, akan didapati istilah lain yang mengarah pada maksud lingkungan hidup selain kata *al-bī'ah*, yaitu *al-kawn*, *al-'arḍ*, dan *al-khalq*.⁷⁸ Adapun kata *al-bī'ah* dijelaskan oleh Ali Jum'ah sebagai manusia dan segala sesuatu yang mengelilingi atau mengitarinya. Ali Jum'ah menulis:

“Adapun selanjutnya, tema kajian ini tidak terbatas pada pengertian umum tentang lingkungan, yang didefinisikan sebagai segala sesuatu yang mengelilingi manusia berupa makhluk dan gejala alam. Akan tetapi, kami memandang lingkungan sebagai manusia itu sendiri beserta segala sesuatu yang mengitarinya; sebab tidak ada alasan logis untuk mengeluarkan manusia dari kedudukannya sebagai bagian dari lingkungan, bahkan ia merupakan bagian yang paling penting di dalamnya. Kebaikan lingkungan

⁷⁶ Lihat Bab I Pasal 1 dari: “UU No. 32 Tahun 2009,” Database Peraturan | JDIH BPK, diakses 18 April 2026, <http://peraturan.bpk.go.id/details/38771/uu-no-32-tahun-2009>.

⁷⁷ Penggunaan istilah ini telah tertulis sejak pendahuluan (*muqaddimah*) kitab oleh Ali Jum'ah. Lihat: Ali Jum'ah, *Al-Bī'ah wa al-Hifadz 'alaiha min Mandzur Islamiy* (Al-Wabil al-Shayyib, 2009), 9.

⁷⁸ Jum'ah, *Al-Bī'ah wa al-Hifadz 'alaiha min Mandzur Islamiy*, 25, 41, dan 45.

berkaitan dengan kebaikan manusia, sedangkan kerusakan manusia serta kegagalan memelihara dirinya dari segi psikologis, intelektual, dan jasmani melalui pengembangan kemampuannya merupakan bentuk kerusakan terbesar dalam lingkungan.”⁷⁹

Sampai di sini, kita dapat melihat adanya kecocokan antara definisi lingkungan hidup dalam perundang-undangan di Indonesia dengan istilah *al-bī'ah* dalam literatur berbahasa Arab. Kecocokan itu khususnya pada pilihan untuk memasukkan manusia sebagai bagian dari lingkungan hidup. Sayangnya kecocokan ini akan bergeser ketika rujukan kitab berbahasa Arab yang digunakan berbeda. Pergeseran kecocokan itu tampak jelas jika kita melihat karya Yusuf al-Qardhawi yang berjudul *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām*.

Yusuf al-Qardhawi menghindari definisi etimologis dan terminologis yang umum untuk menjelaskan maksud dari *al-bī'ah*. Sebaliknya, dia memunculkan suatu definisi tersendiri sebagai berikut:

“Lingkungan, jauh dari definisi-definisi kebahasaan dan terminologis, adalah ruang/lingkup (*al-muḥīt*) yang di dalamnya manusia hidup, dan tempat ia kembali apabila bepergian atau terasing jauh darinya; itulah tempat rujukan akhirnya dan tempat kembalinya, baik ia menghendaki maupun tidak.”⁸⁰

Definisi dari Yusuf al-Qardhawi di atas dari segi redaksi tampak berbeda dari definisi Ali Jum'ah maupun perundang-undangan Indonesia. Meski begitu, redaksi yang menyebut bahwa *al-bī'ah* adalah lingkungan tempat manusia hidup menjadi persamaan dengan definisi sebelumnya. Khusus untuk diksi lingkungan hidup, al-Qardhawi memiliki definisi tersendiri. Mula-mula, al-Qardhawi membedakan lingkungan atau *al-bī'ah* menjadi dua, yakni lingkungan mati (*al-bī'ah al-jāmidah*) dan lingkungan hidup (*al-bī'ah al-ḥayyah*). Pada istilah lingkungan hidup, al-Qardhawi mendefinisikannya sebagai istilah lingkungan yang terdiri dari

⁷⁹ Jum'ah, *Al-Bī'ah wa al-Hifadz 'alaiha min Mandzur Islamiy*, 9.

⁸⁰ Yūsuf al-Qardāwī, *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām* (Dār al-Syurūq, 2001), 12.

manusia, hewan, dan tumbuhan.⁸¹ Berarti, selain tiga hal tersebut, tidak dapat disebut sebagai lingkungan hidup, meski tetap masuk bagian dari lingkungan (*al-bī'ah*) secara umum. Inilah yang cukup berbeda antara definisi di perundang-undangan dengan literatur berbahasa Arab, khususnya karya al-Qardhawi.

Keberadaan perbedaan definisi dalam istilah lingkungan hidup pada akhirnya akan teratasi ketika fikih lingkungan hidup tidak disebut sebagai *fiqh al-bī'ah al-ḥayyah*, melainkan hanya *fiqh al-bī'ah*. Hal ini menandakan bahwa istilah *al-bī'ah* sebagaimana tertulis dalam literatur berbahasa Arab adalah sepadan dengan istilah lingkungan hidup dalam istilah perundang-undangan Indonesia. Selaras dengan hal itu, klasifikasi dari *al-bī'ah* yang terdapat dalam literatur berbahasa Arab akan sepadan dengan klasifikasi lingkungan hidup dalam bahasa Indonesia, yang mencakup biotik dan abiotik,⁸² serta klasifikasi lain seperti lingkungan alami dan buatan.⁸³

2. Genealogi Fikih Lingkungan Hidup

Terkait genealogi, istilah fikih lingkungan hidup baru muncul pada abad modern, dengan Seyyed Hossein Nasr (lahir: 1933) sebagai tokoh yang mengawali diskusi filosofisnya.⁸⁴ Di antara diskusi yang paling awal muncul adalah bagaimana posisi spiritualitas atau agama manusia dalam kehidupan modern yang memosisikan alam sebagai objek semata.⁸⁵ Meski baru muncul pada abad modern, bukan berarti para ahli fikih klasik tidak pernah membahas isu lingkungan hidup. Di banyak kitab fikih klasik, dapat ditemukan keseragaman bahwa pembahasan awal mayoritas dimulai dengan bab bersuci (*tahārah*) yang menunjukkan betapa Islam

⁸¹ al-Qardāwī, *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām*, 9.

⁸² Dantje T. Sembel Ph.D B. Agr Sc, *Toksikologi Lingkungan* (Penerbit Andi, 2015), 7.

⁸³ Imelda Bintang Rahma Ningtias, *Analisis Implementasi Dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup* (Uwais Inspirasi Indonesia, 2026), 10.

⁸⁴ Carool Kersten, *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes, and Issues* (Routledge, 2019), 184.

⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Problematisasi Krisis Spiritual Manusia Kontemporer* (IRCISOD, 2022), 8–9.

memperhatikan kesucian dan kebersihan.⁸⁶ Di dalam bab itu, dapat ditemukan banyak konsep yang mengarah pada nilai untuk menjaga kebersihan dan kesucian air, seperti tidak boleh (makruh) mengencingi air yang tidak mengalir (menggenang).⁸⁷

Pelacakan seperti itu juga dapat dilakukan pada fikih perbandingan mazhab. Misalnya perbedaan pendapat Mazhab Maliki dan Mazhab Syafi'i tentang hukum air bekas bersuci (air mustakmal).⁸⁸ Pada Mazhab Syafi'i, dinyatakan bahwa air tersebut tidak dapat digunakan untuk bersuci lagi. Berbeda dengan Mazhab Maliki yang menetapkan sebagai air yang tetap dapat digunakan bersuci. Jika kita mengamini keberadaan pertimbangan kontekstual dari para imam mazhab,⁸⁹ maka perbedaan itu dapat disinyalir karena adanya pertimbangan para imam mazhab terhadap kondisi lingkungan di sekitarnya, dengan posisi produksi fikih Mazhab Maliki yang berada di lingkungan yang tidak berlimpah air (Madinah),⁹⁰ sedangkan Mazhab Syafi'i berada di tempat yang berlimpah air (Mesir).⁹¹ Hal ini menunjukkan bahwa mempertimbangkan lingkungan hidup telah dilakukan sejak fikih klasik, tidak hanya pemikir modern saja.

Keberadaan produk hukum fikih klasik yang berkaitan dengan lingkungan hidup menandakan bahwa sejak dulu, sumber-sumber agama Islam, khususnya Al-Qur'an dan hadis, telah menjadi panduan bagi umat Islam dalam memosisikan dirinya terkait hubungan dengan alam (*habl min*

⁸⁶ Miftakhul Arif, "Fiqh al-Bi'ah: Studi Historis Konsep Kebersihan dalam Literatur Fikih Klasik dan Kontemporer," *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam* 4, no. 1 (2023): 28 dan 33.

⁸⁷ Lihat misalnya: Muḥammad ibn al-Qāsim al-Ghazī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb fī Syarḥ Alfāz al-Taqrīb* (Dār al-Manhāj, 2019), 83, <https://archive.org/details/20191110/page/n73/mode/2up>.

⁸⁸ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, vol. 1 (Al-Hidāyah, t.t.).

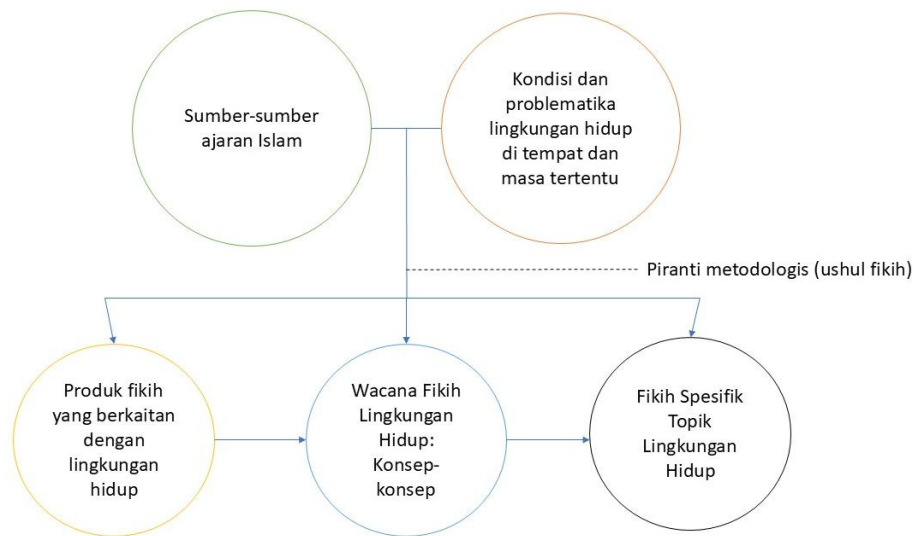
⁸⁹ Miftahul Huda, "Pendekatan Kontekstual Dalam Manhaj Ijtihad (Eksplorasi, Dan Rekonstruksi)," *Istinbath* 16, no. 2 (2017): 345–64, <https://doi.org/10.20414/ijhi.v16i2.6>.

⁹⁰ Miftakhul Arif, "Sejarah Sosial Teori Hukum Islam Mazhab Maliki," *El-Faqih: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 10, no. 1 (2024): 202–21.

⁹¹ Mohamad Subli dkk., "Dampak Sosial Dari Perubahan Qaul Qadim Imam Syafii Ke Qaul Jadid," *PAPPASANG* 5, no. 2 (2023): 328, <https://doi.org/10.46870/jiat.v5i2.842>; Lihat juga: A. Halil Thahir, "Pasang Surut Pemikiran Al-Syafi'i Telaah Pemikiran Qaul Qadim Dan Qaul Jadid Dengan Pendekatan Teori Siklus Ibnu Khaldun," *An-Nuha : Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya Dan Sosial* 8, no. 1 (2021): 47–77, <https://doi.org/10.36835/annuha.v8i1.398>.

al-‘ālam).⁹² Oleh karena itu, fikih lingkungan hidup tetap memiliki genealogi yang terhubung hingga sumber ajaran Islam itu sendiri. Berikut adalah gambaran yang dapat mempermudah memahami genealogi fikih lingkungan hidup:⁹³

Bagan 2.1: Genealogi Fikih Lingkungan Hidup



Bagan di atas menunjukkan bahwa ketika sumber ajaran Islam dibarengi dengan kesadaran atas problematika lingkungan hidup, akan melahirkan rumusan-rumusan produk fikih yang berkaitan dengan lingkungan hidup. Produk-produk fikih klasik itu kemudian dilegitimasi oleh generasi selanjutnya sebagai konsep fikih lingkungan hidup. Yusuf Al-Qardhawi dapat diajukan sebagai contoh untuk uraian ini. Dalam karyanya yang berjudul *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām*, terdapat sub tersendiri yang berbicara tentang lingkungan hidup dan fikih-ushul fikih.⁹⁴ Konstruksi yang tampak dari karya tersebut adalah bahwa fikih lingkungan hidup mengacu pada aneka bab fikih yang telah dirumuskan ulama terdahulu, yang sekiranya memiliki hubungan dengan isu lingkungan

⁹² Rahayu Fuji Astuti dkk., “Al-Qur’an sebagai Handbook dalam Menenal dan Mengelola Alam,” *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir* 4, no. 1 (2024): 272–87, <https://doi.org/10.19109/jsq.v4i1.23260>.

⁹³ Bandingkan struktur genealogi ini dengan: Fajar, “Fiqh Ekologi,” 127–71.

⁹⁴ al-Qarḍāwī, *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām*, 38–52.

hidup. Dengan melihat bagaimana produk fikih yang sudah ada berbicara tentang beberapa unsur mengenai lingkungan hidup, hal itu dilegitimasi oleh Yusuf al-Qardhawi sebagai syariat Islam yang peduli lingkungan.⁹⁵ Tidak hanya produk fikih, al-Qardhawi juga mengajukan kaidah fikih dan ushul fikih (khususnya maqashid syariah) sebagai piranti untuk melengkapi gagasannya.

Pada uraian tentang ushul fikih, Yusuf al-Qardhawi menyebut bahwa pelestarian lingkungan masuk dalam seluruh *darūriyyāt khamsah* dari *maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga posisinya sepadan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri. Adapun pada kaidah fikih, al-Qardhawi menyebut dua kaidah pokok dengan beberapa turunannya. Kaidah-kaidah yang dikutip dari *al-Asybah wa al-Nazāir* karya al-Syuyūṭi tersebut dapat dinyatakan sebagai kaidah fikih (yang berkaitan dengan) lingkungan hidup. Berikut adalah rincian kaidah fikih tersebut:⁹⁶

Tabel 2.1: Kaidah Fikih Lingkungan Hidup

Kaidah Pokok Pertama:	لا ضرر ولا ضرار
Kaidah Turunan:	
أ	الضرر يزال بقدر الإمكان
ب	الضرر لا يزال بضرر مثله
ج	الضرر يدفع بقدر الإمكان
د	يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر الأعلى
هـ	يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام
و	الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف
ز	إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرار بارتكاب أخفهما
ح	يختار أهون الشرين
ط	درء المفسد أولى من جلب المنافع

⁹⁵ Beberapa peneliti mengategorikan pemikiran Yusuf al-Qardhawi sebagai bagian dari kajian etika lingkungan dengan jenis eco-theology Islam yang mengandung tawaran etis dan praktis, sehingga diakui sebagai sosok yang merumuskan environment-based fiqh. Lihat: Aziz Gufron, "Islam Dan Konservasi Lingkungan (Telaah Pemikiran Fikih Lingkungan Yusuf Al-Qaradhawi)," *Millah: Journal of Religious Studies*, 2007, 60–65, <https://doi.org/10.20885/millah.vol6.iss2.art5>.

⁹⁶ al-Qarḍāwī, *Ri'āyah al-Bāh fī Syarī'ah al-Islām*, 38–52.

Kaidah Pokok Kedua:	الضرورات تبيح المحظورات
Kaidah Turunan:	
أ	الضرورات تقدر بقدرها
ب	الاضطرار لا يبطل حق الغير
ج	الحاجة تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة
د	ما جاز لعذر بطل بزواله
هـ	إذا زال المنافع عاد الممنوع

Terlepas dari detail di atas, hal yang sama, yakni melegitimasi keberadaan produk fikih klasik sebagai konsep fikih lingkungan hidup, dilakukan juga oleh Ali Yafie ketika mengajukan dirinya sebagai perintis fiqh lingkungan hidup. Hal yang paling tampak adalah ketika ia mengemukakan bahwa pembahasan air di setiap bagian awal kitab fikih (*tahārah*) menunjukkan betapa fikih peduli dengan pelestarian lingkungan.⁹⁷ Setelah itu, fikih lingkungan hidup oleh Yafie kemudian digenapi dengan analisis berbasis ushul fikih yang melahirkan tawaran bahwa *hifz al-bī'ah* atau menjaga lingkungan hidup tidak lain adalah tujuan dari syariat Islam.⁹⁸

Keberadaan gagasan bahwa Islam peduli lingkungan sebagaimana Yusuf al-Qardhawi dan Ali Yafie kemudian mendorong para pemikir kontemporer untuk merumuskan konsep-konsep yang disebut fikih lingkungan hidup. Konsep-konsep tersebut kemudian dipraktiskan atau dikhususkan oleh beberapa pemikir generasi selanjutnya hingga menjadi kajian spesifik tentang salah satu isu lingkungan hidup. Hal yang terakhir disebut adalah perkembangan mutakhir yang bisa dilacak tentang fikih lingkungan hidup. Contoh kajian yang seperti itu adalah Fikih Sampah Plastik yang diterbitkan oleh LBM PBNU⁹⁹ dan Fikih Energi Terbarukan

⁹⁷ Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, 190.

⁹⁸ Meski uraian nalar ushuliyah yang ditulis oleh Ali Yafie bagi beberapa orang kurang memadai. Lihat: Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bī'ah*, 140.

⁹⁹ Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*, with Said Agil Siroj (t.t.).

yang dirumuskan oleh tim cendekiawan NU dengan Abd Moqsith Ghazali sebagai nama pertama penulisnya.¹⁰⁰

Dalam contoh yang pertama, yakni fikih tentang sampah plastik, kajian yang dibahas benar-benar spesifik ke masalah sampah plastik. Artinya, nuansa fikih lingkungan hidup yang sebelumnya tampak luas serta merangkul berbagai aspek lingkungan hidup dengan segala nilai, etika, dan hukum agama, tidak lagi dibiarkan abstrak, melainkan difokuskan ke satu permasalahan khusus. Dalam hal ini, masalah di contoh pertama adalah sampah plastik. Ketika fikih lingkungan hidup mencapai tahap ini, maka kecenderungan yang dapat dipotret secara substantif adalah bahwa kajiannya dimulai dengan uraian faktual-aktual atas problematika atau isu sampah plastik.¹⁰¹ Setelah itu, dilanjut dengan menghadirkan pandangan-pandangan fikih Islam dengan segala kompleksitasnya, seperti nas sebagai dasar hukum, nilai dan etika sebagai ruh dan orientasi hukum, serta produk-produk hukum dari klasik hingga kontemporer.¹⁰² Dari dua tahap tersebut, uraian dilanjutkan dengan tawaran-tawaran ‘hal baru’, baik berupa sikap, penekanan, aturan, kebijakan, ajakan, himbauan, maupun hal-hal praktis lain yang menjadi produk pasca-kajian atas problematika lingkungan hidup spesifik sebelumnya (sampah plastik).¹⁰³ Pola semacam ini juga serupa dengan contoh yang kedua, yakni buku tentang fikih energi terbarukan meski secara eksplisit jumlah bab dalam bukunya lebih banyak.

¹⁰⁰ Abd. Moqsith Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, ed. oleh Marzuki Wahid (LAKPESDAM-PBNU, t.t.) Meski jumlah bab antara buku kedua dan pertama berbeda, yakni lebih banyak yang kedua, namun kerangka substansinya relatif sama.

¹⁰¹ Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik*, 1–16.

¹⁰² Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik*, 17–62.

¹⁰³ Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik*, 43–60; Bandingkan dengan: Adi Fauzanto, “Peran Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Problematika Kerusakan Lingkungan Hidup di Indonesia,” *MOMENTUM: Jurnal Sosial dan Keagamaan* 9, no. 1 (2020): 33.

Uraian di atas merupakan gambaran tentang wujud fikih lingkungan hidup di tahap paling mutakhir sebagai penjabar tentang transformasi fikih lingkungan hidup sebagaimana digambarkan dalam bagan sebelumnya. Adapun penjelasan yang lebih detail terkait kerangka ushuliyah dan mekanisme operasional akan dipaparkan dalam bagian selanjutnya.

3. Kerangka Ushuliyah Fikih Lingkungan Hidup

Sebelum menjelaskan kerangka ushuliyah fikih lingkungan hidup, perlu diketahui terlebih dahulu kerangka ushuliyah dari fikih itu sendiri. Fikih sebagai produk kognisi hukum Islam, memiliki serangkaian piranti sebagai metode penetapannya yang disebut ushul fikih. Berpijak pada Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber, baik secara langsung maupun tidak langsung, ushul fikih kemudian menjabarkan kerja operasional penetapan hukum Islam yang biasa diistilahkan dengan proses penggalan hukum (*istinbāt al-aḥkām*).¹⁰⁴

Ushul fikih mula-mula membahas permasalahan-permasalahan radikal seputar mekanisme serta keotentikan dari hukum Islam, dasar-dasar serta proses produksinya, juga ketepatannya.¹⁰⁵ Oleh karenanya, ushul fikih diakui sebagai ilmu tentang epistemologi hukum Islam.¹⁰⁶ Dalam pembahasan itu, ushul fikih melakukan pemeriksaan mengenai sumber-sumber kebenaran hukum, baik berasal dari wahyu, akal, atau keduanya. Pembahasan ini kemudian diterapkan untuk membahas sumber dari hukum fikih atau *maṣādir al-aḥkām*. Terdapat dua jenis yang umum dipakai mengenai *maṣādir*, yakni *maṣādir* yang sifatnya diterima para ulama secara keseluruhan serta *maṣādir* yang masih diperdebatkan antara satu ulama dengan ulama lain terkait kebolehan dan persetujuan menggunakannya.¹⁰⁷ Berikut adalah rincian dari klasifikasi tersebut:

¹⁰⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2015), 115.

¹⁰⁵ Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam* (Rajagrafindo Persada, 2013), 186.

¹⁰⁶ M. Ishom El Saha, “Epistemologi Hukum Islam Perspektif NU”, dalam: M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masa’il* (LAKPESDAM, 2002); M. Khalid Mas’ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi’s Life and Thought* (International Islamic Publisher, 1989), 188.

¹⁰⁷ al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1:401.

- 1) *Maṣādir al-aḥkām* yang semua ulama sepakat atas kehujujahannya, meliputi empat sumber, yaitu Al-Qur'an, hadis, *ijmā'*, dan *qiyās*.
- 2) *Maṣādir al-aḥkām* yang tidak semua ulama sepakat atas kehujujahannya, meliputi tujuh sumber, yaitu *istiṣḥāb*, *maṣāliḥ mursalah* atau *istiṣlāḥ*, *istiḥsān*, '*urf*', *māẓhab ṣaḥābī*, '*amal* penduduk Madinah, syariat sebelum Nabi SAW, dan *dzarā'i*'.

Dalam aneka sumber hukum itu, klasifikasi juga dapat dilakukan dengan melihat bahwa terdapat sumber hukum yang berasal dari nas dan tidak (*ghayr nuṣūṣ*). Untuk sumber hukum berupa nas, isinya adalah Al-Qur'an dan hadis. Selainnya masuk dalam kategori *ghayr nuṣūṣ*. Meski begitu, meskipun tidak termasuk dalam kategori nas, sumber-sumber kategori *ghayr nuṣūṣ* pada dasarnya masih merujuk, bersumber, dan mengacu pada nas. Hal inilah yang membuat proses penggalian hukum (*istinbāt al-aḥkām*) dalam Islam harus selalu berpijak pada Al-Qur'an dan hadis.¹⁰⁸ Hal ini kemudian melahirkan pandangan lain bahwa yang benar-benar sumber hukum mulanya hanyalah Al-Qur'an dan hadis, lalu bertambah dengan *ijma'* dan *qiyas*. Selain empat sumber tersebut, sumber-sumber yang berjenis *al-mukhtalaf fīh* di atas lebih tepat jika disebut sebagai metode daripada sumber.

Setelah jelas bagaimana sumber-sumber hukum Islam, pembahasan dalam ushul fikih kemudian berlanjut ke metode dalam menetapkan hukum dari sumber-sumbernya. Abu Zahrah menyatakan bahwa metode *istinbāt* (penarikan hukum) terbedakan dalam dua jenis pendekatan. Pertama adalah pendekatan makna, kedua adalah pendekatan *lafaz*. Pendekatan makna melibatkan penyimpulan suatu hukum yang tidak langsung kepada nas (teks Al-Qur'an serta hadis), melainkan melalui proses seperti *qiyās* (analogi), *istiḥsān* (penilaian istimewa), *al-maṣāliḥ al-mursalah* (kepentingan umum yang tidak memiliki dasar hukum), *dzarā'i*' (cara-cara untuk mencapai tujuan), dan sebagainya. Berkebalikan dengan

¹⁰⁸ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 115.

pendekatan *lafaz* yang melibatkan penyimpulan hukum secara langsung melalui nas itu sendiri.¹⁰⁹

Ketika pendekatan *lafaz* hendak dipraktikkan dalam kerja *istinbāt*, diperlukan beberapa pendukung yang penting, termasuk pemahaman makna dari teks nas beserta konotasinya secara umum maupun khusus, pemahaman terhadap *dalālah* (petunjuk) yang digunakan, apakah berdasarkan pada teks *lafẓī* (teks yang sebenarnya) atau berdasarkan pada pemahaman makna dari konteks kalimat, pemahaman tentang batasan-batasan dan istilah-istilah khusus yang digunakan dalam nas, serta apakah pengertian yang bisa dipahami dari teks nas berdasarkan pada perkataan secara harfiah atau melalui isyarat, dan sejenisnya. Terkait hal ini, dalam pembahasan ushul fikih, terdapat bagian khusus yang membahas metodologi ini yang sering diuraikan dalam bab *mabāhith lafẓiyyah*¹¹⁰ atau *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lughawiyah*.¹¹¹

Ketika seseorang menerapkan metode *istinbāt* seperti yang dipaparkan di atas, maka kerja *istinbāt* itu disebut sebagai perilaku berijtihad. Dalam hal ini, terdapat klasifikasi kecenderungan ijtihad yang terdiri dari tiga jenis sebagai berikut:¹¹²

- 1) Ijtihad *Bayānī*: Proses ijtihad dengan cara memproduksi penjelasan terkait hukum Islam tentang teks-teks syariat yang ada.
- 2) Ijtihad *Qiyāsī*: Ijtihad yang merujuk pada pengambilan keputusan hukum terhadap permasalahan tertentu yang tak tersurat dalam Al-Qur'an maupun hadis, melalui mekanisme membandingkan atas hukum lain, yang mana hukum kedua tersebut sudah memiliki ketetapan dalam Al-Qur'an atau hadis terkait permasalahan serupa.
- 3) Ijtihad *Istiṣlāḥī*: Ijtihad yang merupakan proses produksi hukum Islam terhadap isu tertentu di mana ia tidak diatur langsung dalam Al-Qur'an

¹⁰⁹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 115.

¹¹⁰ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 116.

¹¹¹ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 1956), 140.

¹¹² Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Dār al-Fikr, 2013), 2:330.

maupun hadis, tetapi caranya adalah melalui pemikiran dan gagasan yang terbangun berdasarkan prinsip-prinsip *istiṣlāḥ*.

Pada ijtiḥad *istiṣlāḥī*, yang mendasarkan ijtiḥad pada kaidah-kaidah *maṣlaḥah*, pembahasan dalam ushul fikih kemudian menyajikan uraian tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-syarī'ah* yang terjemah tekstualnya adalah tujuan-tujuan syariat dapat diartikan sebagai makna-makna dan tujuan-tujuan yang diperhatikan oleh syariat dalam seluruh atau sebagian besar hukum-hukumnya. Atau, ia adalah tujuan utama dari syariat serta rahasia-rahasia yang diletakkan oleh Pembuat syariat (Allah) pada setiap hukum-Nya.¹¹³

Dalam kerja ijtiḥad, yakni dalam proses melakukan *istinbāt al-aḥkām*, pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan suatu kebutuhan yang sangat penting agar produk hukum yang dihasilkan tidak bergeser dari tujuan asasi syariat, yakni menebar kemaslahatan dan menangkal terjadinya kerusakan.¹¹⁴ Terkait hal ini, al-Zuhaylī menjelaskan:

“Apabila seorang mujtahid ingin mengetahui hukum suatu peristiwa, ia membutuhkan pemahaman terhadap nas-nas untuk menerapkannya pada realitas. Jika ia ingin mengompromikan dalil-dalil yang tampak bertentangan, maka ia harus memperhatikan tujuan-tujuan syariat. Dan jika ia terdorong untuk menjelaskan hukum Allah dalam persoalan baru melalui *qiyās*, *istiṣlāḥ*, *istiḥsān*, dan metode lainnya, maka ia harus meneliti secara cermat tujuan-tujuan syariat tersebut.”¹¹⁵

Dalam ushul fikih, terminologi *maqāṣid al-syarī'ah* sebenarnya tidak begitu dikenal di referensi klasik. Meski begitu, substansi darinya dapat ditemukan dalam kerja-kerja ijtiḥad para ulama dengan istilah-istilah lain. Ibnu Rusyd (w. 1198) dan Qadhi 'Iyadh (w. 1149), misalnya, menggunakan istilah *ḥikmah al-syarī'ah*.¹¹⁶ Istilah ini juga dapat ditemukan dalam karya al-Razi (w. 1210), al-Baidhawi (w. 1286), dan al-

¹¹³ al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:307.

¹¹⁴ Abu Yasid, *Logika Ushul Fiqh* (IRCiSoD, 2019), 57.

¹¹⁵ al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:307.

¹¹⁶ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Al-Hidāyah, t.t.), 2:35; Qadhi 'Iyadh, *Tartīb al-Madarik wa Taqrīb al-Masalik* (Mansyurat Dar Maktabah al-Hayah, t.t.), 92.

Amidi (w. 1233).¹¹⁷ Terdapat pula istilah-istilah lain seperti *maṣāliḥ al-‘ibād*, *naḥy al-ḍarar*, *daf’u al-masyaqqah*, *raf’u al-ḥaraj*, dan *‘illah* yang dapat ditemukan dalam referensi-referensi klasik sebagai padanan dari *maqāṣid al-syarī’ah*.¹¹⁸ Seiring berkembangnya waktu, maqashid syariah menemui fase kemapanan dalam ushul fikih dengan al-Ghazali (w. 505 H), al-Syathibi (w. 790 H), dan Ibnu ‘Asyur (w. 1973) sebagai tokoh-tokoh kunci.¹¹⁹

Secara operasional, Maulanida menjelaskan bahwa terdapat dua metode utama dalam mengetahui *maqāṣid*, yaitu metode al-Syatibi dan Ibn ‘Asyūr.¹²⁰ Menurut al-Syāṭibī, terdapat 4 *ḍawābiṭ* (indikator/tanda) *maqāṣid*, yaitu:

- 1) Perintah/larangan *an sich* pada hal yang *ibtida’i* (tahap awal/pondasi/rukun/asas/intisari dari sesuatu),
- 2) Indikasi keberadaan *illat* dengan *masālik al-illah*,
- 3) Keberadaan *maqāṣid* selalu terdiri dari dualitas, yakni *maqāṣid* utama/*aṣliyyah* dan *maqāṣid* pendukung/*tābi’ah*,
- 4) Tidak ada pernyataan/keterangan tambahan, ketiadaan tersebut menunjukkan bahwa maksud/tujuan *Syāri’* sudah ada atau sudah cukup dengan wahyu yang sudah disampaikan.

Adapun Ibn ‘Asyūr menambahkan metode *istiqrā’* (survei/analisa induktif) yang merupakan pencarian indikator al-Syāṭibī nomor 1-3 melalui sekumpulan data dalil/hukum yang serupa *illat*-nya.¹²¹ Pada akhirnya, metode-metode mengetahui dan mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī’ah* dalam proses *istinbāt al-aḥkām* ini menggenapi uraian tentang kerangka ushuliyah fikih atau biasa disebut ushul fikih.

¹¹⁷ Yasid, *Logika Ushul Fiqh*, 58–59.

¹¹⁸ Nuruddin al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqashidi* (Dar Ibn Hazm, 2010), 41–42.

¹¹⁹ Yasid, *Logika Ushul Fiqh*, 70–76.

¹²⁰ Maulanida, “MAQĀSID HUKUM KELUARGA ISLAM DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)” (Tesis, Universitas Hasyim Asy’ari, 2023), 46–47.

¹²¹ Abdullah bin Bayah, *‘Alāqah Maqāṣid Bi Uṣūl Al-Fiqh* (Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 65–73; Muhammad al-Tāhir ibn Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* (Dār al-Kutub al-Libnāniy, 2011), 3:65; Ibrāhīm bin Mūsā Al-Syāṭibī, *al-Muwafaqat* (Dār ibn ‘Affān, 1997), 3:134.

Setelah mengetahui kerangka ushul fikih dan posisi *maqāṣid al-syarī'ah* di dalamnya, berikut penulis paparkan bagaimana kerangka ushuliyah yang dioperasikan dalam fikih lingkungan hidup, sebagaimana dilakukan oleh beberapa tokoh. Sebagai awalan, penulis menyatakan bahwa kerangka ushul fikih yang telah dijelaskan sebelumnya tetap menjadi pijakan umum kerangka uhsuliyah dalam fikih lingkungan hidup, karena bagaimana pun, fikih lingkungan hidup adalah bagian dari fikih itu sendiri.

Mula-mula, penulis memotret kerangka ushuliyah fikih lingkungan hidup dari pemikiran Ali Yafie yang mengemukakan dirinya sebagai perintis fikih lingkungan hidup. Dalam karyanya, Yafie mengurai aneka masalah lingkungan hidup (tahun 2004),¹²² lalu menggunakan pendekatan *maṣlahah* yang dipadukan dengan konsep taklif (pembebanan) dalam fikih, yakni konsep amanat yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia yang mukallaf. Hal yang disebut terakhir itu menjadi dasar pemahaman posisi manusia terhadap lingkungan hidup, yakni sebagai *khalīfah fi al-'ard*,¹²³ yang kemudian membuatnya memiliki amanat untuk menjaga bumi dan lingkungan hidup di dalamnya.¹²⁴ Konsekuensi atas hal itu terhadap isu lingkungan hidup adalah bahwa menjaga lingkungan hidup hukumnya fardu kifayah.¹²⁵

¹²² Setidaknya hingga tahun 2025, gagasan Ali Yafie masih diakui relevan, khususnya dengan agenda pembangunan berkelanjutan. Lihat: Faizal dkk., "ANALISIS PEMIKIRAN PROF ALI YAFIE TERHADAP PENGELOLAAN EKOLOGI BERKELANJUTAN MELALUI PRINSIP HIFZ AL BĪ'AH," *TAHKIM* 21, no. 2 (2025): 219–41, <https://doi.org/10.33477/thk.v21i2.11506>; Relevansi tersebut juga dinilai penting untuk menjadi dasar dalam mengelola Ibu Kota Negara Indonesia. Lihat: NIM.: 20105010036 Muhammad Erfan Nur Ikhsan, "RELEVANSI EKOTELOGI KH M ALI YAFIE DALAM MERESPON TANTANGAN LINGKUNGAN PADA PEMBANGUNAN IBU KOTA NEGARA" (skripsi, UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2026), <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/76098/>.

¹²³ Konsep khalifah dalam fikih lingkungan hidup Ali Yafie menekankan peran ilmu fikih sebagai media mengaktifkan peran khalifah. Lihat: NIM.: 21105010078 Sulistiyo, "KHALIFAH DALAM FIQH LINGKUNGAN HIDUP ALI YAFIE" (skripsi, UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2025), x, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/72067/>.

¹²⁴ Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, 187–89.

¹²⁵ Mengikuti al-Rafi'i, Ali Yafie memaknai fardu kifayah sebagai sebuah kewajiban atas hal-hal yang mengandung kemaslahatan umum, bukan definisi pasif belaka bahwa jika dikerjakan satu orang maka gugur kewajiban bagi orang lain. Lihat: Anwar Sadat, "FARDHU KIFAYAH (Sebuah

Konsep taklif yang berbunyi hukum fardu kifayah untuk menjaga lingkungan hidup tersebut setelah didekati dengan pendekatan *maṣlahah*, menghasilkan strategi fikih lingkungan sebagai berikut:¹²⁶

- 1) Merumuskan persoalan-persoalan lingkungan hidup di Indonesia. Dalam perumusan ini, norma-norma fikih atau nilai-nilai dan norma-norma keagamaan yang berkembang di Indonesia dapat dijadikan landasan berpijak.
- 2) Rumusan-rumusan tersebut dikaitkan atau diintegrasikan dengan kebijakan-kebijakan pembangunan yang telah digariskan negara.
- 3) Berdasarkan itu, dicoba membangun kesadaran baru lingkungan hidup. Upaya ini bisa saja dikembangkan dan disebarluaskan dalam proses penyadaran melalui sekolah/pesantren, lembaga-lembaga sosial formal dan non-formal, media massa, dan sebagainya.
- 4) Upaya-upaya itu membutuhkan dukungan penuh dari berbagai pihak, terutama pemerintah. Pemerintah hendaknya lebih konsisten dalam menghadapi persoalan-persoalan lingkungan hidup, mengoperasionalkan dalam sebuah sistem pembangunan berwawasan lingkungan hidup yang didukung dengan penguatan moral etik lingkungan hidup. Hal tersebut dapat terwujud jika pemerintah mempunyai *political will* dan secara sadar mengubah kerangka pandangnya.

Selain strategi fikih lingkungan hidup, Ali Yafie juga menawarkan pengembangan *al-darūriyyah al-khams* menjadi enam, yaitu dengan menambahkan *hifẓ al-bī'ah* (perlindungan lingkungan hidup).¹²⁷ Selain menyumbang pemikiran tentang keseimbangan hubungan antara manusia dan makhluk lain (lingkungan hidup),¹²⁸ tawaran itu juga berdampak pada

Analisa Pemikiran Hukum Prof. K.H. Ali Yafie),” *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 9, no. 2 (2011): 135, <https://doi.org/10.35905/diktum.v9i2.285>.

¹²⁶ Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, 221.

¹²⁷ Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, 225–26.

¹²⁸ Ahmad Lailatus Sibyan dan Muhammad Wafi Abdillah, “ACTUALIZATION OF ALI YAFIE’S ECOLOGICAL FIQH IN THE DYNAMICS OF INDONESIAN MUSLIM THOUGHT,” *Al’Adalah* 26, no. 1 (2023): 99, <https://doi.org/10.35719/aladalah.v26i1.351>.

bertambahnya orientasi dan landasan semua hukum fikih untuk tidak bertentangan dengan semangat dan upaya pelestarian lingkungan hidup. Pada poin ini, yakni memasukkan perlindungan lingkungan hidup dalam bagian *darūriyyāt* atau *kulliyyāt* di ranah *maqāṣid al-syarī'ah*, gagasan Yafie perlu ditelusuri kerangka ushuliyahnya. Wardani menyayangkan bahwa Yafie tidak menjelaskan dasar pertimbangan atas hal itu dalam karyanya. Untuk mendapat gambaran kerangka yang memadai, Wardani kemudian menawarkan pertimbangan itu melalui kerangka pemikiran al-Syathibi tentang empat *ḍawābiṭ* (indikator/tanda) *maqāṣid* sebagaimana disebut pada bagian sebelumnya.¹²⁹

Menurut al-Syathibi, *maqāṣid al-syarī'ah* diketahui melalui nalar, tetapi nalar tersebut harus bekerja secara seimbang antara teks dan makna.¹³⁰ Pendekatan ini menolak dua kutub ekstrem sekaligus, yakni sikap yang terlalu literal sehingga hanya berhenti pada bunyi lahiriah nas, dan sikap yang terlalu bebas sehingga melepaskan hukum dari pijakan nas. Dalam konteks lingkungan hidup, pendekatan semacam ini memungkinkan ayat dan hadis tentang larangan berbuat kerusakan, ancaman terhadap *mufsidīn*, dan keterkaitan alam dengan tauhid untuk dipahami sebagai petunjuk normatif tentang kewajiban memelihara alam. Lingkungan hidup lantas masuk ke dalam pembicaraan hukum Islam karena dapat dibaca melalui metodologi yang sah dan mapan.

Jalan pertama dalam kerangka ini adalah adanya perintah dan larangan yang jelas.¹³¹ Pemeliharaan lingkungan memperoleh pijakan karena nas-nas agama secara tegas melarang tindakan perusakan. Di sisi lain, keberadaan alam dalam Al-Qur'an sering dikaitkan dengan tanda-tanda

¹²⁹ Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bi'ah*, 139–40.

¹³⁰ Al-Syathibī, *al-Muwafaqat*, 3:297–98; Kesesuaian dalam menggunakan teori al-Syathibi untuk menganalisis kerangka ushuliyah *hifdz al-bi'ah* juga diamini peneliti lain. Lihat: M. Khusnul Khuluq dan Asmuni Asmuni, “Hifz Al-Bi'ah as Part of Maqashid Al-Shari'ah and Its Relevance in the Context of Global Climate Change,” *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)* 7, no. 2 (2024), <https://doi.org/10.20885/ijis.vol7.iss2.art3>.

¹³¹ Al-Syathibī, *al-Muwafaqat*, 3:298.

kekuasaan Allah, sehingga relasi manusia dengan alam memiliki dimensi teologis.¹³² Bila perusakan dipahami sebagai tindakan melawan tatanan yang telah diletakkan Allah, maka pemeliharaan lingkungan menjadi bentuk ketaatan. Dari titik ini, fikih lingkungan hidup memperoleh legitimasi dasarnya, bahwa ada perintah untuk menjaga dan ada larangan untuk merusak.¹³³ Dua hal ini menjadi fondasi awal bahwa lingkungan hidup memang layak masuk dalam wilayah pertimbangan hukum syariat.

Jalan kedua adalah mempertimbangkan ‘*illat*’ atau alasan substantif di balik suatu perintah dan larangan.¹³⁴ Dalam kerangka ini, hukum tidak berhenti pada bentuk lahiriahnya, tetapi dicari maksud yang ingin diwujudkan. Larangan terhadap tindakan seperti penebangan pohon secara sembarangan dan tanpa kepentingan yang sah, dapat dipahami sebagai upaya syariat menjaga kelestarian lingkungan hidup.¹³⁵ Di sini terlihat bahwa hukum Islam atau fikih tidak hanya mengatur perbuatan individual, tetapi juga melindungi tatanan kehidupan yang lebih luas.¹³⁶ Dengan pendekatan ‘*illat*’, tindakan-tindakan yang mengancam keberlangsungan hidup dapat dinilai bertentangan dengan maksud syariat. Jadi, fikih lingkungan hidup tidak harus selalu dibangun dari nas yang secara eksplisit menyebut istilah lingkungan, melainkan juga dari pembacaan terhadap tujuan di balik aturan yang ada.¹³⁷

¹³² Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bi'ah*, 144.

¹³³ Kajian tentang ayat-ayat ekologis menunjukkan bahwa sejak nas, manusia memang mendapat kewajiban untuk memelihara lingkungan hidup. Lihat: Abdul Illah Tohir dkk., “Tafsir Ekologi: Metodologi dan Aplikasinya dalam Kelestarian Lingkungan dan Pemanasan Global,” *Al-Muhith: Jurnal Ilmu Qur'an dan Hadits* 5, no. 1 (2026): 1–17, <https://doi.org/10.35931/am.v5i1.5608>.

¹³⁴ Al-Syatībī, *al-Muwafaqat*, 3:299.

¹³⁵ Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bi'ah*, 144.

¹³⁶ Di antara berbagai pendekatan studi Islam terhadap isu lingkungan, fikih diakui penekanannya dalam mengatur prinsip keberlanjutan hidup dan aktivitas manusia. Lihat: Najwa Salsabila Agustina dkk., “Pendekatan Metodologi Studi Islam Terhadap Isu Lingkungan Global Dalam Kerangka Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs),” *Advances In Education Journal* 2, no. 3 (2025): 2025.

¹³⁷ Istilah “terjebak pada kebahasaan” menjadi salah satu kritikan terhadap ilmu fikih dan ushul fikih, sehingga revitalisasinya pada isu lingkungan hidup mengajak untuk membaca nas tidak hanya dari zahir teks saja. Lihat: Evra Willya dkk., “ETIKA DAN PRINSIP PENGELOLAAN

Jalan ketiga adalah pembedaan antara tujuan primer (*al-maqāṣid al-al-aṣliyyah*) dan tujuan pendukung (*al-maqāṣid al-tabī'ah*).¹³⁸ Dalam wilayah ini, posisi *hifẓ al-bī'ah* dapat berubah sesuai konteks. Ketika fikih lingkungan dipahami sebagai “kajian tersendiri” dalam sistematika fikih, yang berisi regulasi tentang hubungan manusia dengan alam dan tata kelolanya, yang diproduksi melalui suatu ijtihad manusia dengan segala konteksnya (terdapat unsur-unsur tradisi/*al-‘ādah*), maka pemeliharaan lingkungan hidup dapat ditempatkan sebagai tujuan primer (*al-maqāṣid al-al-aṣliyyah*). Hal ini karena dalam wilayah adat dan muamalah, yang menjadi patokan utama adalah makna dan tujuan tindakan (*al-iltifāt ilā al-ma‘ānī*). Maka, menjaga lingkungan dalam konteks ini merupakan inti dari pengaturan hukum itu sendiri sehingga masuk kategori tujuan primer.

Namun, ketika pembahasan lingkungan berdiri di atas bagian fikih yang lain, seperti ketika dikaitkan dengan persoalan *ṭahārah* (wilayah fikih ibadah), maka pemeliharaan lingkungan dapat diposisikan sebagai tujuan pendukung (*al-maqāṣid al-tabī'ah*).¹³⁹ Tujuan utamanya tetap penghambaan kepada Allah, sementara aspek ekologis hadir untuk menguatkan pelaksanaan ibadah secara benar.¹⁴⁰ Dengan demikian, *hifẓ al-bī'ah* dapat menjadi tujuan utama dalam satu konteks, tetapi menjadi tujuan pendukung dalam konteks lain.

Jalan keempat adalah melalui konsep *al-maskut ‘anhu*, yaitu hal-hal yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh nas, tetapi mengandung kemaslahatan dan dapat dipahami tujuan keberadaannya. Dalam hal ini, penilaian dilakukan melalui *al-maṣāliḥ al-mursalah*.¹⁴¹ Banyak masalah

LINGKUNGAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM: KAJIAN FILOSOFIS, FENOMENOLOGIS, DAN NORMATIF,” *I’tisham : Journal of Islamic Law and Economics* 2, no. 1 (2023): 9, <https://journal.iain-manado.ac.id/index.php/itisham/article/view/1969>.

¹³⁸ Al-Syaṭībī, *al-Muwafaqat*, 3:312–13.

¹³⁹ Menjaga lingkungan diakui sebagai media agar al-kulliyat al-khamsah dapat berjalan dengan baik. Lihat: Azzarqa Azzarqa dan Ahmad Thohari, “Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Masalahah,” *Az-Zarqa’: Jurnal Hukum Bisnis Islam* 5, no. 2 (2013): 158, <https://doi.org/10.14421/azzarqa.v5i2.1317>.

¹⁴⁰ Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur’an Hingga Fiqh al-Bī’ah*, 144.

¹⁴¹ Al-Syaṭībī, *al-Muwafaqat*, 3:310–13.

lingkungan modern berada dalam kategori ini. Nas syariat mungkin tidak menyebut secara langsung bentuk-bentuk kerusakan ekologis kontemporer, tetapi arah umumnya jelas, bahwa setiap hal yang membawa kemanfaatan dan sejalan dengan tujuan menjaga kehidupan dapat diterima, sedangkan yang merusak harus ditolak. Bahkan, sikap agama terhadap gaya hidup konsumtif dan berlebih-lebihan dapat dibaca sebagai “teks bisu” yang mengandung kritik terhadap eksploitasi alam di luar kebutuhan yang wajar.¹⁴² Maka, meskipun terdapat persoalan baru, ushul fikih tetap menyediakan ruang untuk menetapkan hukum atasnya melalui prinsip kemaslahatan.

Atas dasar itu, pemeliharaan lingkungan dapat naik dari anjuran etis menjadi kewajiban hukum. Ketika menjaga lingkungan menjadi syarat bagi terlaksananya kewajiban-kewajiban lain, seperti menjaga kehidupan, kesehatan, dan keteraturan ibadah, maka berlaku kaidah *mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fahuwa wājib* dan *li al-wasā'il ḥukm al-maqāsid*.¹⁴³ Jadi, bila kemaslahatan manusia dan keberlangsungan kewajiban agama mensyaratkan lingkungan yang sehat dan terjaga, maka menjaga lingkungan tidak cukup dipahami sebagai tindakan baik, tetapi dapat berstatus wajib.¹⁴⁴

Melalui empat jalan yang diuraikan di atas, tampak bagaimana kerangka ushuliyah dalam memosisikan status hukum dalam fikih lingkungan hidup. Mengikuti tawaran Wardani saat mengimplementasikan teori al-Syathibi sebagai penjelasan lanjutan atas gagasan Ali Yafie, maka

¹⁴² Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bi'ah*, 145; Muhammad Izul Ridho dan Abd Hamid, “Tafsir Ekologis Dan Antropologis Pada Ayat-Ayat Larangan Merusak Alam,” *Qur'ania: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 1 (2026): 89–99.

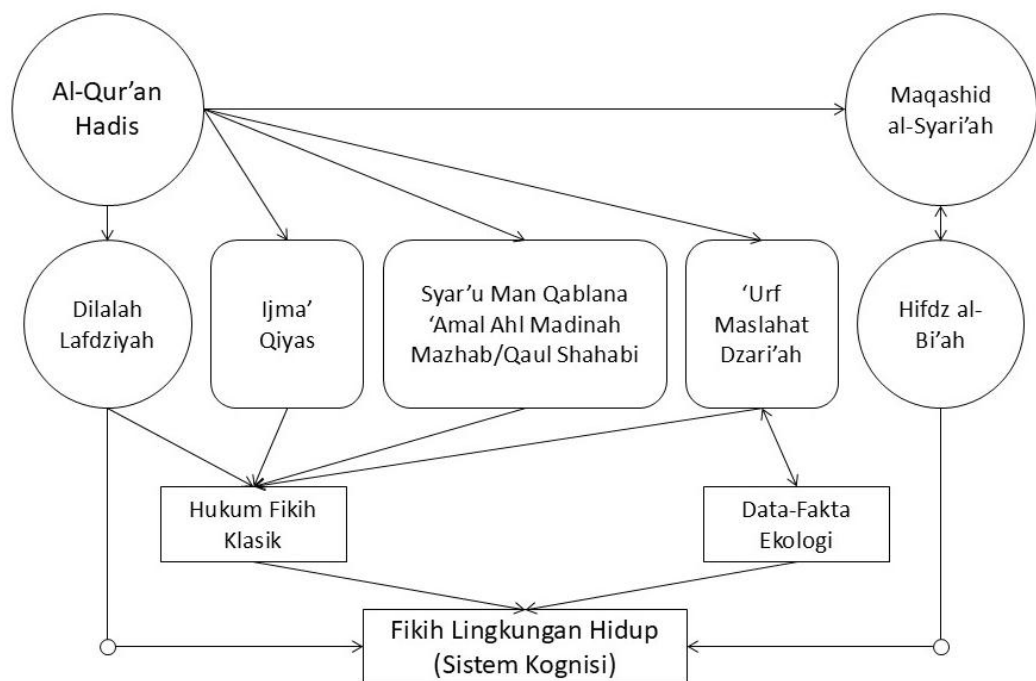
¹⁴³ M. Dzikrullah Faza, “FIKIH EKOLOGI: FORMULASI FIKIH UNTUK PELESTARIAN LINGKUNGAN MELALUI PENDEKATAN MAQASID SYARIAH,” *Al-Ulum Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ke Islam* 11, no. 4 (2024): Logika tentang hifdz al-bi'ah sebagai sarana mencapai al-kulliyat al-khamsah juga didukung oleh prinsip syadd al-dzari'ah. Lihat:

¹⁴⁴ Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bi'ah*, 145.

terdapat empat bangunan ushuliyyah yang didasarkan pada nalar *maqāṣidī* dalam kerangka ushuliyyah tersebut.¹⁴⁵

Uraian di atas telah menjelaskan bagaimana diskusi yang tersedia seputar posisi ushuliyah dari fikih lingkungan hidup. Diskusi tersebut tentu tetap harus dihubungkan dengan kerangka umum dari ushul fikih karena sebagaimana yang telah peneliti singgung, fikih lingkungan hidup tidak terpas dari pola fikih-ushul fikih secara umum. Guna memperjelas hal itu, berikut peneliti sajikan bagan yang menunjukkan kerangka ushuliyyah fikih lingkungan hidup dengan menghubungkannya pada kerangka umum ushul fikih:

Bagan 2.2: Kerangka Ushuliyyah Fikih Lingkungan Hidup



4. Konsep Operasional Fikih Lingkungan Hidup

Fikih lingkungan hidup dengan kerangka ushuliyyah yang dimilikinya menuntut penerapan (perlu dioperasikan) agar benar-benar kongkrit

¹⁴⁵ Penisbatan nalar maqashidi dalam pemikiran fikih Ali Yafie ditunjang oleh kecenderungan istinbath hukumnya yang bersifat istishlahi-maqashidi. Lihat: Jamal Ma'mur Asmani dan Ahmad Dalhar Muarif, "Paradigma Pembaharuan Fikih Dan Istinbath Hukum KH. Ali Yafie," *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* 13, no. 2 (2024): 111–28, <https://doi.org/10.35878/islamicreview.v13i2.1306>.

wujudnya. Penerapan atau pengoperasian fikih lingkungan hidup bukan dimaksudkan mengubah posisi fikih sebagai kanun, melainkan tetap berkelindan di ranah kognitif sebagaimana wilayah fikih itu sendiri.¹⁴⁶ Untuk menjelaskan konsep operasional fikih lingkungan hidup, salah satu cara yang dapat dilakukan adalah dengan melihat produk-produk pemikiran tentang fikih lingkungan hidup yang dalam uraian genealogi sebelumnya diposisikan pada tahap kajian spesifik tentang salah satu isu lingkungan hidup. Dalam uraian genealogi telah dijelaskan bahwa para pemikir seperti Ali Jum'ah,¹⁴⁷ Yusuf al-Qardhawi,¹⁴⁸ atau Ali Yafie¹⁴⁹ tidak benar-benar mengoperasikan suatu kerangka ushuliyyah tertentu. Mereka cenderung menawarkan keberadaan perspektif saja, yang kemudian disebut sebagai konsep fikih lingkungan hidup. Sebaliknya, pemikir selanjutnya (biasanya berbentuk tim) yang melakukan kajian spesifik tentang salah satu isu lingkungan hidup, telah benar-benar melakukan kerja operasional atas konsep fikih lingkungan hidup tersebut, dengan membidik suatu permasalahan tertentu di antara berbagai isu lingkungan hidup yang luas.

Fikih Sampah Plastik¹⁵⁰ dan Fikih Energi Terbarukan¹⁵¹ telah diajukan sebagai contoh dalam bagian sebelumnya untuk menunjukkan keberadaan kajian fikih lingkungan hidup dengan jenis kajian spesifik di atas. Telah diuraikan juga bahwa dalam dua contoh tersebut terdapat kecenderungan alur bahwa kajiannya dimulai dengan uraian faktual-aktual atas problematika atau isu spesifik yang dipilih,¹⁵² dilanjut dengan

¹⁴⁶ Lihat jenis-jenis hukum Islam dalam: Auda, "Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah, terj," 100–101.

¹⁴⁷ Jum'ah, *Al-Bī'ah wa al-Hifadz 'alaiha min Mandzur Islamiy*.

¹⁴⁸ al-Qardāwī, *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām*.

¹⁴⁹ Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*.

¹⁵⁰ Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*.

¹⁵¹ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)* Meski jumlah bab antara buku kedua dan pertama berbeda, yakni lebih banyak yang kedua, namun kerangka substansinya relatif sama.

¹⁵² Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*, 1–16; Ghazali dkk., *Fikih*

menghadirkan pandangan-pandangan fikih dengan segala komponennya,¹⁵³ lalu ditutup dengan tawaran-tawaran baru sebagai produk kajian problematika lingkungan hidup spesifik.¹⁵⁴ Alur tersebut menunjukkan bahwa konsep operasional fikih lingkungan hidup terdiri dari tiga tahapan, yaitu: Pertama, tahap memilih dan mengkaji isu lingkungan tertentu untuk menangkap gambaran nyatanya. Kedua, tahap menghadirkan perspektif fikih terhadap isu lingkungan yang telah dipilih. Ketiga, tahap perumusan dan penerapan solusi praktis berdasarkan interpretasi fikih.

Penjelasan yang lebih detail atas praktik tiga tahap konsep operasional di atas akan penulis lakukan melalui pembacaan atas buku Fikih Energi Terbarukan. Jika kita membaca buku itu, tiga tahapan tersebut sebenarnya tidak benar-benar dipisah dalam bab tersendiri. Berbeda dengan buku Fikih Sampah Plastik yang tampak memisahkan tiga tahapan tersebut di bab tersendiri. Tetapi karena kualitas rujukan di Fikih Sampah Plastik tampak kurang meyakinkan dibanding Fikih Energi Terbarukan, khususnya ketika melakukan tahap pertama,¹⁵⁵ maka uraian konsep operasional fikih lingkungan hidup ini memilih Fikih Energi Terbarukan sebagai acuan contoh untuk ditarik secara induktif sebagai konsep operasional fikih lingkungan hidup. Berikut adalah detail hasil pembacaan penulis:

Tahap pertama, memilih dan mengkaji isu lingkungan tertentu secara komprehensif. Pada pemilihan, isu energi terbarukan dipilih melalui alasan

Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS), 1–62.

¹⁵³ Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*, 17–62; Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 63–128.

¹⁵⁴ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 129–34; Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*, 43–60; Bandingkan dengan: Fauzanto, “Peran Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Problematika Kerusakan Lingkungan Hidup di Indonesia,” 2020, 33.

¹⁵⁵ Lihat rujukan: Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*, 1–16.

realitas urgensinya bagi kehidupan manusia di saat terjadi kelangkaan energi fosil sedangkan kebutuhan atas sumber energi justru meningkat seiring meningkatnya populasi manusia. Penggunaan energi fosil juga tidak bisa dibiarkan terus berlangsung karena dampaknya yang begitu buruk bagi kualitas lingkungan hidup dan keberlanjutan kehidupan manusia sendiri. Bersamaan dengan itu, telaah atas kondisi di Indonesia mengarahkan pembacaan pada besarnya potensi untuk menciptakan energi terbarukan. Sayangnya potensi itu belum dimanfaatkan dengan baik yang dibuktikan oleh rendahnya prosentase penggunaan energi terbarukan dibanding energi fosil (disebutkan angka 6,8% dari target 23% per 2025 yang meningkat berkala).¹⁵⁶

Hal yang menarik dalam pemilihan isu di atas adalah kecenderungan penggunaan data yang disusun melalui sumber-sumber yang bisa dipercaya dan dipertanggungjawabkan. Misalnya ketika menyebut dampak buruk energi fosil. Data tentang dampak buruk energi fosil bagi lingkungan hidup didasarkan pada laporan *Intergovernmental Panel on Climate Change*¹⁵⁷ dan sifat ramah lingkungan dari energi terbarukan didasarkan pada data dari *International Energy Agency*.¹⁵⁸ Adapun untuk relevansi dengan konteks keindonesiaan, data-data juga didasarkan pada laporan-laporan yang menyangkut Indonesia. Misalnya data dari Kementerian Keuangan Republik Indonesia saat menjelaskan peningkatan kebutuhan energi di Indonesia yang meningkatkan intensitas emisi Gas Rumah Kaca.¹⁵⁹ Selain itu, disebutkan pula permasalahan yang marak

¹⁵⁶ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 1–2.

¹⁵⁷ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 23; Intergovernmental Panel on Climate Change, *Climate Change 2014 Synthesis Report Summary for Policymakers* (United Nations, 2014), 4, https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/AR5_SYR_FINAL_SPM.pdf.

¹⁵⁸ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 24; International Energy Agency, *CO2 EMISSIONS FROM FUEL COMBUSTION* (Paris, 2014), 9, https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2014/11/co2-emissions-from-fuel-combustion-2014_g1g451aa/co2_fuel-2014-en.pdf.

¹⁵⁹ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 46; Ministry of Finance, *Ministry of Finance Green Paper: Economic*

terjadi di Indonesia, yakni sektor pertambangan untuk penyediaan sumber energi fosil yang mengakibatkan degradasi lingkungan. Data tentang hal yang disebut terakhir didasarkan pada riset-riset terpublikasi dengan lokus studi kasus pertambangan di Indonesia.¹⁶⁰

Setelah proses pemilihan isu, tahap pertama dalam konsep operasional fikih lingkungan hidup adalah melakukan pengkajian secara menyeluruh atas isu tersebut. Dalam Fikih Energi Terbarukan, pengkajian ini juga sebenarnya telah terjadi sejak pemilihan isu tersebut. Tetapi secara lebih menyeluruh, dilakukan pula telaah teoritis dan konseptual tentang energi terbarukan. Definisi, klasifikasi, perkembangan, dan permasalahan terkait energi terbarukan diuraikan dengan memadai. Tidak hanya itu, posisi energi terbarukan sebagai bagian dari wacana dan rencana global serta nasional juga diuraikan dengan detail.¹⁶¹ Dalam hal ini, tidak ketinggalan disebutkan peraturan perundang-undangan di Indonesia yang berkaitan dengan energi dan perilaku terhadap sumber-sumber energi.¹⁶² Lagi-lagi uraian tentang kajian menyeluruh ini juga didasarkan pada data-data yang meyakinkan.¹⁶³

and Fiscal Policy Strategies for Climate Change Mitigation in Indonesia (Ministry of Finance and Australia Indonesia Partnership, 2009).

¹⁶⁰ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 48; Riset yang dimaksud adalah: Richard Cronin dan Amit Pandya, *Exploiting Natural Resources: Growth, Instability, and Conflict in the Middle East and Asia* (The Henry L. Stimson Center, 2009), <https://www.stimson.org/2009/exploiting-natural-resources-growth-instability-and-conflict-middle-east-and-asia/>; Djoko Widajatno dan Irwandy Arif, "INDONESIA MINERAL RESOURCES: PROSPECTS AND CHALLENGES," GERMAN-INDONESIA MINING TECHNOLOGY SYMPOSIUM 2011, Jakarta, 2011, <https://www.scribd.com/document/94381533/Djoko-the-Indonesian-Mineral-Mining-Sector-Prospects-and-Challenges>.

¹⁶¹ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 13–62.

¹⁶² Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 19–20.

¹⁶³ Di antara rujukan yang digunakan dalam bagian ini adalah: Susetyo Edi Prabowo, *Handbook of Energy & Economic Statistics of Indonesia 2017* (Ministry Of Energy and Mineral Resources Republic of Indonesia, 2017), <https://www.esdm.go.id/assets/media/content/content-handbook-of-energy-economic-statistics-of-indonesia-2017-.pdf>; Putut Hari Satyaka, *Buku Manual Penghitungan Alokasi Dana Bagi Hasil Sumber Daya Alam* (Direktorat Dana Perimbangan Direktorat Jenderal Perimbangan Keuangan Kementerian Keuangan, 2017); Sabina Alkire dan Gisela Robles, *Global Multidimensional Poverty Index 2017*, BRIEFING 47 (OXFORD POVERTY & HUMAN DEVELOPMENT INITIATIVE, 2017), https://ophi.org.uk/sites/default/files/2024-02/GMPI_2017_16-pp_%28B47%29.pdf.

Tahap kedua, menghadirkan perspektif fikih terhadap isu lingkungan yang telah dipilih. Dalam kerja ‘menghadirkan’ tersebut, fikih energi terbarukan memberikan penalaran yang didasarkan pada dalil-dalil agama yang terperinci (*tafṣiliyyah*) sebagaimana ranah fikih itu sendiri. Akan tetapi hasil penalaran tersebut tidak melulu ditarik pada penyipulan hukum *taklifiyyah*, melainkan juga hal-hal yang bersifat etis tentang yang seharusnya dilakukan dan tidak oleh mukalaf.¹⁶⁴ Hal yang tidak kalah penting adalah bahwa semua proses dalam menghadirkan perspektif fikih terhadap isu energi terbarukan ini ditempuh melalui metode bahtsul masail sebagai bentuk ijtihad *jamā’i*.¹⁶⁵

Proses menghadirkan perspektif fikih terhadap isu energi terbarukan mula-mula diawali dengan kajian seputar hakikat pelestarian alam dan pemakmuran bumi menurut Al-Qur’an dan hadis sebagai sumber utama hukum Islam. Pada tahap ini, inventarisir ayat dan hadis tentang pelestarian alam menjadi hal yang harus dilakukan pertama kali. Kekhasan dari proses ini adalah adanya penarikan kajian pada pernyataan bahwa keberadaan prinsip pelestarian alam dalam nas meniscayakan kesadaran bahwa alam adalah sumber energi kehidupan yang menjadi syarat utama keberlangsungan hidup semua makhluk, khususnya manusia.¹⁶⁶ Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa pembacaan terhadap nas tidak berhenti di zahir teks saja.

Setelah menelaah nas, proses selanjutnya dalam tahap kedua konsep operasional fikih lingkungan hidup terkait energi terbarukan ini adalah melakukan kajian yang super-spesifik terhadap detail masalah dalam isu energi terbarukan. Terdapat setidaknya 10 tema yang menjadi pembahasan

¹⁶⁴ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 6.

¹⁶⁵ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 9–10; Bandingkan dengan: Imam Syafi’i, “Transformasi Madzhab Qouli Menuju Madzhab Manhaji Jama’iy dalam Bahtsul Masa’il,” *Asy-Syari’ah : Jurnal Hukum Islam* 4 (Januari 2018): 19–29, <https://doi.org/10.36835/assyariah.v4i1.99>.

¹⁶⁶ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 67.

dalam proses ini, mulai dari hukum dan etika pemenuhan energi bagi rakyat hingga hukum dan etika penggunaan dana negara untuk keberlanjutan Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS).¹⁶⁷ Karena metode yang digunakan dalam kajian tersebut adalah bahtsul masail, maka kutipan pendapat para ulama (biasa disebut '*ibarah* dalam bahtsul masail')¹⁶⁸ senantiasa mewarnai proses kajian yang dilakukan.

Dalam topik pemenuhan energi bagi rakyat, misalnya, terdapat nama Yusuf al-Qardhawi,¹⁶⁹ 'Izzuddin bin Abdissalam,¹⁷⁰ dan Syihabuddin al-Qarrafi¹⁷¹ yang dikutip sebagai dasar, penguat, maupun pemantik argumen. Pola semacam ini seringkali disebut sebagai tipe kajian fikih dengan metode *qawli*.¹⁷² Tetapi, perlu disadari bahwa ulama-ulama yang dikutip sejatinya tidak berbicara tentang isu energi. Maka untuk menarik kutipan tersebut ke isu energi, terdapat nalar yang berasal dari para pengkaji. Kutipan dari tiga ulama tersebut berisi pernyataan bahwa syariat Islam pasti menghendaki kemaslahatan dan pemimpin harus membuat kebijakan yang paling maslahat untuk rakyatnya. Kutipan tersebut kemudian dinalar oleh pengkaji bahwa di antara maslahat yang dikehendaki syariat adalah menjaga lingkungan hidup, oleh karenanya dalam memenuhi kebutuhan energi bagi rakyat, pemimpin harus mempertimbangkan penjagaan lingkungan hidup dengan cara mengutamakan energi terbarukan.¹⁷³ Dalam penalaran itu, kajian komprehensif atas isu energi terbarukan yang telah dilakukan di tahap pertama memiliki peran yang besar hingga

¹⁶⁷ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 82–128.

¹⁶⁸ Agus Mahfudin, *Metodologi Istibath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*, 6, no. 1 (2021): 6; Bandingkan dengan: Nur Hannan, *Dinamisasi Metode Istibath Hukum Islam di Pesantren NU: Studi di Ma'had Aly Situbondo dan Tebuireng* (Ma'had Aly Hasyim Asy'ari, 2025), <https://scholar.google.com/scholar?cluster=11103702718405560300&hl=en&oi=scholar>.

¹⁶⁹ al-Qardāwī, *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām*, 44.

¹⁷⁰ 'Izzuddin bin Abdussalam, *Qawaid al-Ahkam fī Mashalih al-Anam*, II (1991; Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, t.t.), 75.

¹⁷¹ Syihabuddin al-Qarrafi, *Kitab al-Furuq Anwar al-Buruq fī Anwa' al-Furuq* (Darussalam, 2001), 1165.

¹⁷² Mahfudin, *Metodologi Istibath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*, 6.

¹⁷³ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 87.

memunculkan pola penalaran seperti itu. Sebab, penalaran tersebut mengandaikan bahwa energi terbarukan benar-benar lebih baik untuk kelestarian alam serta tepat bagi keberlanjutan hidup manusia.

Tahap ketiga, perumusan dan penerapan solusi praktis berdasarkan interpretasi fikih. Tahap ini menekankan transformasi pengetahuan normatif menjadi tindakan nyata, kebijakan, atau praktik yang dapat diimplementasikan dalam konteks sosial dan ekologis yang spesifik. Dalam Fikih Energi Terbarukan, tahap ini diwujudkan melalui pembangunan dan pengelolaan Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS) di daerah-daerah yang masih kesulitan mengakses energi, seperti Kabupaten Tanjung Jabung Timur, Jambi dan Kabupaten Solok Selatan, Sumatera Barat sebagai bentuk implementasi hukum fikih yang menekankan kemaslahatan dan keberlanjutan lingkungan.¹⁷⁴

Pada tahap ini, rumusan hukum fikih yang memosisikan energi terbarukan sebagai wajib untuk keberlangsungan hidup dan pemeliharaan lingkungan diterjemahkan menjadi kegiatan praktis. Pemerintah, masyarakat, dan sektor swasta diwajibkan berpartisipasi secara kolektif, misalnya melalui penyediaan PLTS untuk rumah tangga dan fasilitas publik, pendampingan teknis, serta pemanfaatan dana CSR untuk mendukung infrastruktur energi terbarukan.¹⁷⁵ Implementasi ini juga memperhatikan prinsip efisiensi, aksesibilitas, dan keberlanjutan, sehingga setiap langkah yang dilakukan selaras dengan nalar kemaslahatan yang telah dikembangkan pada tahap kedua.

Selain itu, tahap ketiga menekankan penguatan kapasitas masyarakat untuk mengelola energi terbarukan secara produktif.¹⁷⁶ Dalam praktiknya, PLTS tidak hanya menyediakan listrik, tetapi juga mendukung kegiatan ekonomi lokal, seperti pengolahan hasil pertanian dan perkebunan,

¹⁷⁴ Said Aqil Siroj dalam Kata Pengantar: Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, iii.

¹⁷⁵ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 131–33.

¹⁷⁶ Lihat Kesimpulan Poin 7 dalam: Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*, 131.

sehingga meningkatkan pendapatan keluarga dan memperkuat solidaritas sosial. Pendekatan ini mencerminkan prinsip maqashid syariah yang mengintegrasikan kesejahteraan manusia, pelestarian lingkungan, dan keadilan sosial sebagai orientasi utama tindakan fikih.

Uraian tentang tahap ketiga di atas menutup rangkaian konsep operasional fikih lingkungan hidup, dari identifikasi isu dan analisis fakta, penafsiran hukum dengan pendekatan nalar kemaslahatan, hingga implementasi solusi yang nyata dan berkelanjutan. Ketiga tahap itulah yang dapat disebut sebagai konsep operasional fikih lingkungan hidup yang mula-mula berupa konsep lalu mewujudkan menjadi pengoperasian untuk menghasilkan hal kongkrit.

Berdasarkan konsep operasional di atas, peneliti dapat mengemukakan bahwa aktivitas ekologis baru dapat disebut sebagai produk fikih lingkungan hidup apabila di dalamnya terdapat hubungan yang jelas antara isu lingkungan, penalaran keagamaan, tuntutan normatif, dan orientasi kemaslahatan.¹⁷⁷ Hal-hal tersebut secara lebih detail dapat dirumuskan menjadi enam parameter produk fikih lingkungan hidup berikut ini:

Bagan 5.1: Enam Parameter Produk Fikih Lingkungan Hidup



¹⁷⁷ Lihat misalnya konsep fiqhul bi'ah dalam: Wardani, *ISLAM RAMAH LINGKUNGAN Dari Eko-teologi al-Qur'an Hingga Fiqh al-Bi'ah*, 121.

Parameter pertama adalah adanya objek ekologis yang menjadi sasaran pembahasan. Fikih lingkungan hidup harus berangkat dari persoalan yang berkaitan dengan lingkungan hidup,¹⁷⁸ seperti sampah, air, sungai, tanah, udara, tumbuhan, hewan, sanitasi, energi, ruang publik, atau ekosistem. Tanpa objek ekologis, suatu produk hukum tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori fikih lingkungan hidup. Hal ini sejalan dengan pengertian lingkungan hidup sebagai kesatuan ruang yang mencakup benda, daya, keadaan, makhluk hidup, manusia, dan perilakunya.¹⁷⁹ Karena itu, produk fikih lingkungan hidup tidak hanya berisi kajian tentang alam sebagai sesuatu yang berada di luar manusia, tetapi juga membahas perilaku manusia yang memengaruhi keberlanjutan alam.

Parameter kedua adalah adanya pembacaan faktual atas masalah lingkungan. Fikih lingkungan hidup dalam bentuk operasionalnya tidak berhenti pada konsep umum tentang pentingnya menjaga alam.¹⁸⁰ Ia perlu dimulai dari pengenalan terhadap isu tertentu secara nyata. Artinya, produk fikih lingkungan hidup harus lahir dari pemahaman terhadap problem ekologis yang konkret. Misalnya, persoalan sampah plastik, pencemaran sungai, kerusakan tanah, krisis air, penggunaan energi, atau perilaku boros dalam konsumsi. Dengan parameter ini, fikih lingkungan hidup tidak bergerak dalam ruang abstrak dan produknya juga tidak boleh abstrak. Produk itu perlu didahului dengan pembacaan kenyataan terlebih dahulu, lalu menilai kenyataan itu dengan perangkat hukum Islam.

Parameter ketiga adalah adanya dasar normatif Islam. Suatu respons terhadap lingkungan belum tentu menjadi produk fikih apabila tidak

¹⁷⁸ Aneka literatur tentang fikih lingkungan hidup telah menegaskan dan melakukan hal ini. Lihat misalnya: Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*.

¹⁷⁹ Undang-undang (UU) Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.

¹⁸⁰ Lihat misalnya dalam: Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*.

memiliki sandaran pada nilai, dalil, kaidah, atau nalar hukum Islam.¹⁸¹ Mengikuti makna baku fikih,¹⁸² produk fikih lingkungan hidup harus memperlihatkan hubungan dengan sumber dan perangkat hukum Islam, baik melalui nas Al-Qur'an dan hadis, kaidah fikih, maqashid syariah, kaidah maslahat-mafsadah, sadd al-dzari'ah, maupun pertimbangan etika Islam. Hubungan ini dapat muncul secara eksplisit dalam forum hukum seperti bahtsul masail, atau secara substantif dalam kebijakan dan edukasi yang berorientasi pada nilai syariat.

Parameter keempat adalah adanya tuntutan normatif. Produk fikih lingkungan hidup harus mengandung arahan perilaku. Arahan itu dapat berbentuk perintah, larangan, anjuran, pembatasan, kewajiban, tanggung jawab, atau pedoman tindakan. Dalam pengertian fikih konvensional, tuntutan itu dapat muncul dalam bentuk status hukum seperti wajib, haram, makruh, mubah, atau sunnah.¹⁸³ Namun dalam pengertian yang lebih luas, tuntutan itu juga dapat muncul sebagai etika, kebijakan kelembagaan, aturan sosial, imbauan, atau pembiasaan yang mengarahkan manusia agar tidak merusak lingkungan.¹⁸⁴ Dengan demikian, produk fikih lingkungan hidup tidak hanya berupa pengetahuan, tetapi juga tuntutan yang membentuk perilaku.

Parameter kelima adalah orientasi pada kemaslahatan dan pencegahan mafsadah. Fikih lingkungan hidup secara mendasar muncul dan bergerak dalam nalar kemaslahatan.¹⁸⁵ Kerusakan lingkungan dapat dipahami sebagai mafsadah karena mengancam kehidupan, kesehatan, harta, keturunan, dan keberlanjutan makhluk hidup. Sebaliknya, pemeliharaan lingkungan dapat dipahami sebagai maslahat karena menjaga daya dukung kehidupan. Karena itu, produk fikih lingkungan hidup harus memiliki

¹⁸¹ Setidaknya harus terdapat unsur produk hukum dan metodologinya. Lihat: Fajar, "Fiqih Ekologi."

¹⁸² al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*.

¹⁸³ al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1; Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*.

¹⁸⁴ Ghazali dkk., *Fikih Energi Terbarukan Pandangan dan Respons Islam atas Pembangkit Listrik Tenaga Surya (PLTS)*.

¹⁸⁵ Azzarqa dan Thohari, "Epistemologi Fikih Lingkungan."

orientasi melindungi kehidupan bersama, menjaga keseimbangan alam, mengurangi kerusakan, dan memperbaiki relasi manusia dengan lingkungan.

Parameter keenam adalah adanya solusi praktis. Meski mulanya fikih lingkungan hidup lahir dari gagasan filosofis-etis, namun perkembangannya mengarah pada konsep operasional yang berujung pada perumusan dan penerapan solusi.¹⁸⁶ Maka, produk fikih lingkungan hidup tidak cukup hanya menyatakan bahwa menjaga lingkungan itu baik atau merusak lingkungan itu buruk. Ia harus memberi arah praktis tentang apa yang perlu dilakukan, siapa yang bertanggung jawab, bagaimana tindakan dilakukan, dan perubahan perilaku apa yang hendak dicapai. Dalam konteks kelembagaan, solusi itu dapat berupa program, regulasi internal, sistem pengelolaan, kurikulum, media edukasi, atau gerakan sosial.

Dengan enam parameter tersebut, produk fikih lingkungan hidup dapat dipahami sebagai hasil penalaran Islam yang menjadikan isu ekologis sebagai objek kajian, menilainya melalui perangkat fikih, lalu menghasilkan arahan normatif dan solusi praktis untuk menjaga kemaslahatan lingkungan. Parameter ini juga membantu membedakan antara aktivitas lingkungan biasa dan produk fikih lingkungan hidup. Aktivitas lingkungan biasa hanya bergerak pada aspek teknis.¹⁸⁷ Produk fikih lingkungan hidup bergerak lebih jauh karena menghubungkan aktivitas ekologis dengan tanggung jawab keagamaan, hukum Islam, etika, dan kemaslahatan publik.

B. Fikih Keindonesiaan

1. Definisi dan Latar Belakang Historis

¹⁸⁶ Nasr, *Problematisasi Krisis Spiritual Manusia Kontemporer*; Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU dan Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU, *Fiqih Penanggulangan Sampah Plastik*.

¹⁸⁷ Umi Arifah dkk., "Program Eco-Pesantren Dalam Pelestarian Lingkungan," *JURNAL KESEHATAN LINGKUNGAN: Jurnal dan Aplikasi Teknik Kesehatan Lingkungan* 19, no. 1 (2022): 105–14, <https://doi.org/10.31964/jkl.v19i1.462>.

Definisi fikih keindonesiaan dapat dilihat dari dua bentuk fikih. Pertama adalah fikih sebagai produk hukum dan kedua adalah fikih sebagai sebuah nalar kognitif untuk menghasilkan suatu hukum. Dalam bentuk yang pertama, fikih keindonesiaan dapat diartikan sebagai produk hukum Islam yang dapat berjalan beriringan secara harmonis dengan tradisi dan budaya yang ada di Indonesia.¹⁸⁸ Adapun dalam bentuk yang kedua, fikih keindonesiaan berarti nalar memproduksi hukum Islam yang berorientasi pada penciptaan hukum Islam yang khas Indonesia dengan memberi apresiasi terhadap adat, tradisi, dan budaya Indonesia.¹⁸⁹ Keberadaan dua bentuk definisi tersebut menunjukkan bahwa fikih keindonesiaan adalah sebuah corak fikih yang sejak metode hingga produknya dengan sadar mempertimbangkan dan memandang penting konteks lokalitas masyarakat Indonesia dengan segala tradisi, budaya, bahkan sejarahnya.

Posisi fikih keindonesiaan secara umum masuk dalam kategori pengembangan atau pembaruan fikih. Dalam melakukan pembaruan atas fikih, khususnya dalam percaturan pemikiran di Indonesia, terdapat setidaknya dua tema atau dua kelompok besar, yaitu kelompok yang menyerukan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan hadis dan kelompok yang mendukung pengakomodasian unsur lokalitas, dalam hal ini adalah unsur keindonesiaan.¹⁹⁰ Pada kelompok kedua itulah posisi fikih keindonesiaan berada.

Lebih lanjut dalam kelompok kedua, upaya untuk memperbarui fikih yang mengakomodasi unsur keindonesiaan terbagi menjadi dua kecenderungan. Kecenderungan pertama adalah upaya yang mengkomodasi produk fikih ke dalam aturan negara. Keberadaan undang-

¹⁸⁸ M. Rizki Syahrul Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN: Studi Komparatif Perspektif Filsafat Hukum Islam," *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 9, no. 2 (2021): 433, <https://doi.org/10.21274/ahkam.2021.9.2.431-460>.

¹⁸⁹ Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN," 434.

¹⁹⁰ K. Yudian; Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Pesantren Nawesea Press, 2010), 28 dan 37, Yogyakarta, [//opac.humaliterasi.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D301%26keywords%3D](http://opac.humaliterasi.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D301%26keywords%3D).

undang tentang hukum parsial Islam seperti zakat, wakaf, maupun haji adalah wujud dari hasil kecenderungan ini.¹⁹¹ Dalam tema politik hukum Islam, kecenderungan pertama tersebut memiliki berbagai istilah seperti institusionalisasi hukum Islam,¹⁹² positivisasi hukum Islam,¹⁹³ atau legislasi hukum Islam.¹⁹⁴ Istilah-istilah ini nanti dapat ditemukan kebalikannya di dalam kelompok pertama pembaruan Islam yang menyerukan kembali kepada Al-Qur'an dan hadis seperti istilah syariatisasi hukum¹⁹⁵ dan islamisasi hukum di Indonesia.¹⁹⁶

Dalam kecenderungan pertama di atas, transformasi produk fikih ke dalam tata hukum negara berlangsung melalui kewenangan negara dalam mengatur kemaslahatan publik, dengan tetap mempertimbangkan konstitusi, pluralitas masyarakat, kebutuhan sosial, dan mekanisme pembentukan hukum yang berlaku. Hal ini sebagaimana perspektif fikih siyasah. Produk fikih dalam konteks ini dapat berkedudukan sebagai sumber nilai, bahan hukum, pertimbangan etik, dan rekomendasi kebijakan. Daya ikatnya secara nasional baru terbentuk setelah diproses melalui kewenangan pembentukan peraturan, pelaksanaan pemerintahan, serta penegakan hukum.¹⁹⁷ Dengan demikian, fikih siyasah dapat menjadi jembatan antara produk fikih yang berkembang dalam masyarakat dengan kebijakan publik dan sistem hukum Indonesia.

¹⁹¹ Salahuddin Wahid, *Menjaga Warisan Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari* (Pustaka Tebuireng, 2020), 51.

¹⁹² Khairuddin Tahmid dan Idzan Fautanu, "Institutionalization of Islamic Law in Indonesia," *Al-'Adalah* 18, no. 1 (2021): 1–16, <https://doi.org/10.24042/adalah.v18i1.8362>.

¹⁹³ Havis Aravik dkk., "Legal Politics Of Waqf-Regulation In Indonesia," *NUR EL-ISLAM: Jurnal Pendidikan Dan Sosial Keagamaan* 6, no. 1 (2019): 153–70, <https://doi.org/10.51311/nuris.v6i1.122>.

¹⁹⁴ H. M. Sahid, "Legislasi hukum di Indonesia: studi formalisasi syariat Islam," Pustaka Idea Surabaya, 2016, <http://repository.uinsa.ac.id/id/eprint/1562/>.

¹⁹⁵ Syafiq Hasyim, "The Politics of 'Halal': From Cultural to Structural Shariatisation in Indonesia," SSRN Scholarly Paper no. 4046306 (Social Science Research Network, 1 Maret 2022), <https://papers.ssrn.com/abstract=4046306>.

¹⁹⁶ Muhammad Adlin Sila, "Menantang Negara Sekuler: Upaya Islamisasi Hukum Di Indonesia," *Studia Islamika* 16, no. 2 (2009), <https://doi.org/10.15408/sdi.v16i2.486>.

¹⁹⁷ Lihat misalnya pemikiran KH. Salahuddin Wahid dalam: Ramadhan, "Dimensi keindonesiaan dan keislaman dalam relasi Agama dan Negara."

Adapun kecenderungan kedua adalah upaya untuk memperbarui fikih melalui apresiasi terhadap konteks sosio-kultural-historis masyarakat Indonesia, yang orientasinya adalah menciptakan produk hukum Islam khas Indonesia.¹⁹⁸ Pada kecenderungan kedua ini, terdapat pemikir-pemikir muslim Indonesia yang menawarkan gagasannya. Di antara nama yang terkemuka adalah Hasbi Ash-Shiddieqy dengan terminologi “fikih berkepribadian Indonesia” yang dipopulerkan oleh putranya, Hazairin dengan terminologi “fikih mazhab nasional”, lalu Abdurrahman Wahid dengan terminologi “pribumisasi hukum Islam”.¹⁹⁹ Selaras dengan hal itu, definisi-definisi yang memadai terkait istilah fikih keindonesiaan kemudian tertaut pada tawaran para tokoh tersebut, sehingga menjadi patut untuk dikatakan bahwa kecenderungan kedua inilah makna dari terminologi fikih keindonesiaan.

Secara historis, corak keindonesiaan dalam kajian fikih muncul sebagai respons atas realitas bahwa fikih yang berkembang di Indonesia cenderung tidak mampu berdialektika dengan kondisi sosio-kultural masyarakat lokal. Fikih masuk ke Nusantara sejak abad ke-14 dan disusul oleh munculnya pemikiran fikih dari tokoh Indonesia (waktu itu disebut Nusantara) pada abad ke-17.²⁰⁰ Periode tersebut dalam studi historiografi hukum Islam merupakan fase kemunduran intelektual Islam.²⁰¹ Hal ini berdampak pada kecenderungan hukum yang diterapkan lebih bersifat tekstual, satu mazhab, seremonial, dan tertutup terhadap ijtihad baru.²⁰² Fikih lebih menjadi warisan normatif Arab yang kurang memberikan ruang apresiasi terhadap budaya Indonesia, sehingga dianggap asing oleh

¹⁹⁸ Johari, *Fikih Gus Dur: Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam di Indonesia* (Pustaka Tebureng, 2019), 3.

¹⁹⁹ Ramadhan dkk., “METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN,” 434.

²⁰⁰ Muzakkir, “SEJARAH PEMIKIRAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA,” *Jurnal Hukum Samudra Keadilan* 14, no. 1 (2019): 145, <https://doi.org/10.33059/jhsk.v14i1.1293>.

²⁰¹ Arif Maftuhin, “The Historiography of Islamic Law: The Case of Tārīkh al-Tashrī‘ Literature,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 (2016): 380, <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.369-391>.

²⁰² Mahfudz Junaedi, “Fiqh Indonesia : Tinjauan Kritis Epistemologi,” *Syariat: Jurnal Studi Al-Qur’an Dan Hukum* 2, no. 01 (2016): 369, <https://doi.org/10.32699/syariat.v2i01.1121>.

sebagian masyarakat. Keadaan ini mendorong kebutuhan akan reinterpretasi dan rekonstruksi metodologi fikih agar lebih kontekstual dan relevan dengan kehidupan masyarakat Indonesia.

Pada pertengahan abad ke-20, mulai muncul gagasan pembaharuan fikih dari tokoh-tokoh seperti Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Masing-masing menawarkan bentuk pendekatan baru terhadap hukum Islam yang lebih bumi. Hasbi mengusulkan “fikih Indonesia” yang memperhatikan adat dan masalah lokal, Hazairin mendorong “fikih mazhab nasional” dengan pendekatan tafsir autentik dan warisan Mazhab Syafi’i yang kontekstual, sementara Gus Dur menggagas “pribumisasi hukum Islam” sebagai jalan untuk menghindari Arabisasi dan memulihkan hubungan antara Islam dan budaya lokal. Ketiganya membentuk fondasi awal dari apa yang kemudian disebut sebagai fikih keindonesiaan dengan segala metodologinya.²⁰³

Gagasan-gagasan tersebut berkembang menjadi arus intelektual yang menempatkan adat, budaya, dan realitas sosial sebagai bagian tak terpisahkan dari proses *istinbāt* hukum. Corak keindonesiaan ini tidak menolak warisan fikih klasik, tetapi mengolahnya secara kritis dengan pendekatan kontekstual dan metodologi yang lentur. Dalam perkembangan selanjutnya, corak ini menjadi dasar berbagai gerakan pembaruan fikih di Indonesia, baik dalam bentuk kebijakan negara maupun dalam wacana akademik dan pesantren. Salah satu produk hukum di Indonesia yang banyak mempertimbangkan kondisi sosio-kultur masyarakat adalah Kompilasi Hukum Islam, khususnya dalam tema wasiat *wājibah*.²⁰⁴ Dengan demikian, sejarah kemunculan corak keindonesiaan mencerminkan semangat menjadikan fikih sebagai bagian dari dinamika masyarakat Indonesia, agar tidak menjadi doktrin yang terlepas dari realitas lokal.

²⁰³ Ramadhan dkk., “METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN.”

²⁰⁴ Achmad Roziqi, *NALAR FIKIH WASIAT WĀJIBAH DI INDONESIA: (Dialektika Hukum Islam dan Konteks Sosio-Kultur dalam Kompilasi Hukum Islam)* (Ma’had Aly Hasyim Asy’ari, 2025).

2. Kerangka Metodologis Fikih Keindonesiaan

Pembicaraan mengenai metodologi fikih keindonesiaan perlu diawali dengan pengakuan bahwa keberadaan, batas konseptual, dan bentuk metodologisnya masih menjadi ruang perdebatan. Para pemikir yang sering ditempatkan dalam arus fikih keindonesiaan tidak menggunakan istilah yang seragam dan tidak pula menawarkan suatu prosedur ijtihad yang sepenuhnya identik. Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy dikenal dengan istilah fikih Indonesia, Hazairin menawarkan gagasan fikih mazhab nasional, sedangkan Abdurrahman Wahid mengembangkan pribumisasi hukum Islam. Dalam perkembangan berikutnya, muncul pula istilah fikih Islam Nusantara yang memiliki titik tekan tersendiri. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa fikih keindonesiaan belum dapat diposisikan sebagai mazhab fikih baru atau metode baku yang telah diterima secara final.

Namun demikian, perbedaan istilah dan konstruksi pemikiran tersebut tidak meniadakan adanya titik temu. Seluruh gagasan tersebut sama-sama berangkat dari kegelisahan terhadap fikih yang tercerabut dari realitas masyarakat Indonesia. Para pemikirnya berusaha mempertahankan keterhubungan fikih dengan sumber normatif Islam sekaligus memberi perhatian yang memadai terhadap adat, budaya, sejarah, perubahan sosial, kemaslahatan, dan kebutuhan masyarakat Indonesia. Titik temu tersebut memungkinkan fikih keindonesiaan dipahami sebagai suatu arus pemikiran dan orientasi metodologis dalam pembaruan hukum Islam.

Berdasarkan hal di atas, peneliti menelaah kerangka metodologis fikih keindonesiaan melalui rekonstruksi dari pemikiran para tokoh yang berada dalam arus fikih keindonesiaan. Rekonstruksi mula-mula dilakukan dengan menemukan titik temu dalam tiga komponen metodologi fikih, yaitu sumber hukum yang digunakan, pendekatan dalam memahami sumber dan realitas, serta pola ijtihad yang dijalankan. Berikut ini diuraikan gagasan metodologis Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, dan Abdurrahman Wahid sebagai pijakan awal rekonstruksi tersebut.

Tokoh pertama yang penulis sorot dalam tawaran metodologi fikih keindonesiaan adalah Hasbi Ash-Shiddieqy, seorang pemikir Indonesia kelahiran Lhokseumawe, Aceh tahun 1904.²⁰⁵ Pemikiran Ash-Shiddieqy dikenal dengan istilah “fikih berkepribadian Indonesia” atau “fikih Indonesia”, dengan maksud suatu hukum Islam yang memiliki kepribadian Indonesia melalui proses penetapan yang selaras dengan watak, tabiat, serta pribadi masyarakat Indonesia.²⁰⁶ Fikih yang seperti itu dibutuhkan untuk mengubah dekadensi klinis dalam realitas bahwa fikih di Indonesia sedang berada pada posisi yang terasing dan rendah nilai guna, sebab fikih yang menjadi rujukan taklid masyarakat berasal dari Hijaz dan Mesir yang dibentuk berdasar ‘urf negara itu,²⁰⁷ sehingga tidak memiliki relevansi dengan kepribadian masyarakat Indonesia.²⁰⁸

Setidaknya terdapat dua premis besar dalam gagasan Hasbi Ash-Shiddieqy. Pertama adalah urgensi dan keniscayaan mempertimbangkan ‘urf dalam memproduksi fikih atau memilih produk fikih klasik untuk diterapkan di masyarakat.²⁰⁹ Hal ini dimunculkan Ash-Shiddieqy setelah melakukan refleksi historis terkait bangunan fikih klasik, bahwa unsur lingkungan, kebudayaan, dan tradisi setempat (‘urf) menjadi pertimbangan para perumus hukum sehingga fikih dapat berjalan dengan baik sesuai kesadaran dan keadaan masyarakat. Kedua adalah urgensi dan keniscayaan mendasarkan metode perumusan hukum fikih atau pemilihan produk fikih klasik untuk diterapkan di masyarakat pada prinsip kemaslahatan, keadilan, manfaat, dan *sadd al-dzari’ah*. Hal ini dirumuskan Ash-Shiddieqy setelah menakar bahwa fikih klasik pada masa kemunculannya memiliki

²⁰⁵ Sobari Sutarip, “Pembaruan Fiqih Indonesia (Telaah Tafsir Al-Bayan Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy),” *JURNAL INDO-ISLAMIKA* 10, no. 1 (2020): 66, <https://doi.org/10.15408/idi.v10i1.17532>.

²⁰⁶ Nourouzzaman Shiddiqi, “Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy Dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, no. 35 (1987): 50, <https://doi.org/10.14421/ajis.1987.035.46-61>.

²⁰⁷ Maimun Maimun, “REAKTUALISASI FIQH INDONESIA (Telaah Atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy),” *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 2, no. 1 (2007): 42, <https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v2i1.2613>.

²⁰⁸ Hasbi Ash-Shiddiq, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Bulan Bintang, 1996), 42.

²⁰⁹ Ash-Shiddiq, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, 35.

efektivitas penerapan (terwujudnya hukum di masyarakat dan mendukung kesejahteraan) yang tinggi dan kekuatan hujahnya dapat dipertanggungjawabkan secara akademik karena memiliki prinsip-prinsip tersebut.²¹⁰

Secara metodologis, dengan dipotret melalui perspektif filsafat hukum Islam, gagasan Hasbi Ash-Shiddieqy memiliki prinsip metodologis sebagai berikut: Pertama, prinsip keterbukaan untuk memanfaatkan sumber fikih yang *al-mukhtalaf fih*, khususnya penggunaan *istiṣlāḥ* daripada kias. Hal yang disebut terakhir dikarenakan menurut Ash-Shiddieqy, nas seringkali tidak dapat menjawab secara langsung permasalahan kontemporer yang terus berkembang dan kias terlalu kaku untuk mengatasinya serta menjebak pada belenggu teks.²¹¹ Kedua, prinsip berupa mengupayakan pendekatan makna dalam memahami sumber fikih, khususnya nas. Dalam memahami makna nas, ditekankan untuk memanfaatkan ilmu sosiologi, antropologi, dan sejarah. Artinya, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosio-kultural-historis. Ilmu-ilmu yang disebut diperlukan untuk untuk memahami konteks yang menjadi latar belakang dan melingkupi nas sebagai sumber hukum maupun teks produk hukum klasik.²¹²

Adapun prinsip ketiga adalah prinsip keterbukaan dalam menggunakan pola ijtihad *istiṣlāḥī*. Dalam ijtihad ini, arah dan kaidah *istiṣlāḥ* menjadi prioritas, yang dalam praktiknya dilakukan dengan dua kemungkinan. Untuk permasalahan yang hendak diproduksi hukum fikihnya dan sudah memiliki ketentuan fikih klasik, maka dilakukan pemilihan hukum secara komparatif melalui ijtihad kolektif lintas mazhab dan lintas keilmuan,²¹³ dengan misi memilih atau bahkan merumuskan

²¹⁰ Shiddiqi, "Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy Dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia," 65.

²¹¹ Hasbi Ash-Shiddiqi, *Falsafah Hukum Islam* (Bulan Bintang, 1975), 36–37.

²¹² Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN," 444.

²¹³ Toha Ma'arif, "FIQIH INDONESIA MENURUT PEMIKIRAN HASBI ASH-SHIDDIQI, HAZAIRIN DAN MUNAWIR SYADZALI," *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 8, no. 2 (2015): 34–35, <https://doi.org/10.24042/ijpmi.v8i2.910>.

ulang fikih yang lebih baik dan dekat dengan kondisi masyarakat. Untuk permasalahan yang benar-benar baru, maka melakukan ijtihad sejak proses awalnya (berangkat dari nas dan seterusnya).

Tokoh selanjutnya yang penulis sorot dalam menjelaskan kerangka metodologis fikih keindonesiaan adalah Hazairin, seorang pemikir kelahiran Bukittinggi, Sumatera Barat pada tahun 1906.²¹⁴ Hazairin menawarkan gagasan fikih keindonesiaan melalui istilah “fikih mazhab nasional”. Maksud dari istilah tersebut menurut Hazairin adalah rumusan fikih yang sifat praktisnya memungkinkan untuk dijalankan oleh masyarakat Indonesia dengan tetap bersumber pada nas.²¹⁵ Untuk menghasilkan fikih yang seperti itu, Hazairin menyebut bahwa cara paling praktis adalah dengan mengembangkan fikih mazhab Syafi’i yang telah mengakar dan paralel dengan nilai dan kebiasaan masyarakat muslim Indonesia.²¹⁶ Meski begitu, cara yang lebih proporsional juga ditawarkan oleh Hazairin melalui tiga tahap yang berurutan, dalam arti jika tahap pertama tidak berhasil karena keterbatasan nas, maka lanjut ke tahap selanjutnya.²¹⁷

Tiga tahap atau level dari tawaran Hazairin dalam merumuskan fikih mazhab nasional adalah: Pertama, Merujuk Al-Qur’an secara tematik dengan kerangka acuan ilmu antropologi sebagai alat bantu menjelaskan pengertian dan konsep-konsep dari Al-Qur’an.²¹⁸ Pada level pertama ini, dilakukan pula pengumpulan hadis secara tematik sebagai sumber untuk proses penafsiran Al-Qur’an. Kedua, Merujuk hadis secara tematik dengan meninjau tujuan dan maksud Nabi yang dimuat oleh hadis. Ilmu

²¹⁴ Wahidah Wahidah, “PEMIKIRAN HUKUM HAZAIRIN,” *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 15, no. 1 (2015): 38, <https://doi.org/10.18592/syariah.v15i1.542>.

²¹⁵ M. B. Hooker, *Islam mazhab Indonesia: fatwa-fatwa dan perubahan sosial* (Teraju, 2003), 57.

²¹⁶ Idris Mahmudi, “METODOLOGI PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN HAZAIRIN,” *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 5, no. 2 (2017): 6, <https://doi.org/10.24014/af.v5i2.3773>.

²¹⁷ Agus Moh Najib, “Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin,” *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah Dan Hukum* 50, no. 1 (2016): 7–18, <https://doi.org/10.14421/ajish.v50i1.162>.

²¹⁸ Hazairin, *Hendak ke Mana Hukum Islam* (Tintamas, 1976), 18.

kontemporer seperti antropologi juga perlu digunakan sebagai alat baca atas hadis karena bagi Hazairin, hadis merupakan interpretasi terhadap Al-Qur'an yang dilakukan oleh Nabi bersamaan dengan adanya pertimbangan konteks sosio-kultural di masa hidup Nabi.²¹⁹

Adapun level ketiga dilakukan ketika tidak ada nas yang secara eksplisit membahas permasalahan yang hendak ditetapkan hukumnya, baik dari Al-Qur'an maupun hadis. Dalam hal ini terdapat dua kemungkinan. Pertama adalah jika masih terdapat nas yang masih berkaitan dengan masalah, meski tidak eksplisit menyebutkannya, maka dilakukan ijtihad dengan melakukan kias atau analogi induktif atas nas yang memiliki keterkaitan tidak langsung dengan masalah yang ingin dirumuskan hukumnya. Kedua adalah jika tidak ada nas yang seperti itu karena masalah yang dibahas benar-benar baru, maka melakukan ijtihad *istiṣlāḥ*.²²⁰

Melalui perspektif filsafat hukum Islam, gagasan Hazairin yang telah diuraikan di atas dapat dirumuskan dalam tiga prinsip sebagaimana yang telah dilakukan dalam gagasan Hasbi Ash-Shiddieqy. Pertama, prinsip integratif dalam penggunaan sumber fikih antara *al-muttafaq fih*, yakni nas dan qiyas, dengan *al-mukhtalaf fih*, khususnya '*urf* dan *istiṣlāḥ*. *Istiṣlāḥ* secara khusus disebut sepadan dengan kias dalam posisinya sebagai alternatif untuk memproduksi hukum ketika nas tidak membahasnya.²²¹ Kedua, prinsip berupa penggunaan pendekatan makna dalam memahami sumber fikih utama (nas Al-Qur'an dan hadis). Dalam memahami makna nas, ditekankan untuk memanfaatkan antropologi. Artinya, pendekatan makna tersebut dapat pula disebut dengan pendekatan antropologis atas teks, yang dinilai Hazairin lebih efektif untuk melihat nas dalam kerangka

²¹⁹ Najib, "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia," 12.

²²⁰ Najib, "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia," 12–13; Bandingkan dengan: Ma'arif, "FIQIH INDONESIA MENURUT PEMIKIRAN HASBI ASH-SHIDDIQI, HAZAIRIN DAN MUNAWIR SYADZALI," 44.

²²¹ Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN," 448.

yang lebih luas (tidak hanya Arab), daripada memahami nas dengan kajian semantik atau studi derivasi kata dalam bahasa Arab.²²²

Adapun prinsip ketiga adalah prinsip integratif-bertahap dalam pola ijtihad. *Bayānī*, *qiyāsī*, dan *istiṣlāḥī* secara bertahap ditemukan dalam gagasan Hazairin. Saat menafsirkan nas, Hazairin melakukan ijtihad *bayānī*, tetapi ketika nas tidak membahas permasalahan secara eksplisit, digunakanlah ijtihad *qiyāsī*. Ketika dua level tersebut tidak berhasil karena masalah benar-benar baru, maka digunakanlah ijtihad *istiṣlāḥī* yang mengacu pada kaidah-kaidah maslahat. Hal ini nantinya akan membalik logika dalam tahap *qiyāsī* yang sebelumnya menggunakan analogi induktif menjadi penggunaan analogi deduktif.²²³

Tokoh ketiga yang penulis sorot untuk mengungkap metodologi fikih keindonesiaan adalah Abdurrahman Wahid atau Gus Dur, pemikir kelahiran Jombang pada tahun 1940.²²⁴ Pribumisasi hukum Islam adalah terminologi yang ditawarkan oleh Gus Dur untuk gagasan tersebut, dengan posisi sebagai *counter* atas kecenderungan sikap Arabisasi masyarakat muslim Indonesia, termasuk dalam hukum Islam.²²⁵ Model beragama yang Arabisasi membuat masyarakat muslim Indonesia tercerabut dari akar budaya sendiri dan menjebak mereka pada sifat dan sikap kearab-araban. Hal itu juga berdampak pada pemahaman mereka atas fikih yang kearab-araban. Fikih tidak dipahami sebagai sesuatu yang memiliki sifat adaptif dan solutif bagi kebutuhan masyarakat dengan keunikan tradisinya, khususnya di Indonesia.

Terdapat dua langkah yang dapat disorot sebagai metodologi dalam gagasan Gus Dur. Pertama adalah melakukan interpretasi terhadap sumber fikih melalui ilmu ushul fikih dan kaidah fikih, dengan

²²² Lihat impementasinya dalam: Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an dan Hadits* (Tintamas, 1982), 11–12.

²²³ Ramadhan dkk., “METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN,” 447 dan 449.

²²⁴ Puput Dwi Lestari, “JOS | Universitas Jenderal Soedirman,” *Matan : Journal of Islam and Muslim Society* 2, no. 1 (2020): 62, <https://doi.org/10.20884/1.matan.2020.2.1.2272>.

²²⁵ Abdurrahman Wahdi, *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan* (Desantara, 2001), 118, <https://gusdur.net/buku-media/pergulatan-negara-agama-dan-kebudayaan/>.

mempertimbangkan konteks sosial dan historis dari sumber fikih tersebut. Dalam hal ini, sumber fikih yang dimaksud juga mencakup produk-produk fikih klasik yang hendak diikuti dan diterapkan dalam mengatasi problematika masyarakat. Artinya, langkah pertama ini berusaha melakukan interpretasi kontekstual baik terhadap nas maupun produk fikih klasik. Dalam melakukan interpretasi itu, ushul fikih dan kaidah fikih menurut Gus Dur dapat dijadikan piranti jika digunakan secara optimal.²²⁶

Adapun langkah kedua adalah melakukan pribumisasi hukum dengan cara mengontekstualisasikan hasil interpretasi terhadap kondisi sosio-historis, adat, dan budaya (*'urf*) masyarakat Indonesia. Pada proses konteksutualisasi tersebut, dibutuhkan pemahaman mendalam atas permasalahan kontemporer yang perlu ditimbang secara ilmiah, agar fikih menjadi tetap relevan dengan kondisi kontemporer.²²⁷ Relevansi itu khususnya berada pada unsur adat dan budaya masyarakat. Dalam konteks Indonesia, perumusan hukum harus benar-benar mempertimbangkan keterkaitan hukum dengan permasalahan yang dihadapi dalam konteks Indonesia. Sebagaimana langkah pertama, langkah kedua ini juga menggunakan ushul fikih dan kaidah fikih sebagai pirantinya.

Kedua langkah di atas secara lebih lanjut dijelaskan oleh Gus Dur harus dilakukan dengan pendekatan yang mempertimbangkan kemaslahatan (*istiṣlāḥī*) sebagai wujud pengembangan teori ushul fikih dan kaidah fikih.²²⁸ Pertimbangan itu tidak hanya diberlakukan saat nas tidak membahas masalah yang ingin digali hukumnya sebagaimana pola dasar ijtihad *istiṣlāḥī*, melainkan juga diberlakukan dalam proses penerapan hukum yang memiliki landasan nas. Karenanya, metodologi pribumisasi hukum Islam dari Gus Dur memiliki penekanan metodologis berupa penafsiran kontekstual atas nas. Selain itu, dilakukan juga

²²⁶ Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN," 450.

²²⁷ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (The Wahid Institut, 2007), 57–62.

²²⁸ Johari, *Fikih Gus Dur: Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam di Indonesia*, 233–34.

pengembangan atas kias dan *dzarī'ah*. Kias diperluas agar bisa digunakan untuk mengubah hukum yang sudah ada ketika *illah al-ḥukm* telah berubah, alih-alih hanya digunakan saat suatu permasalahan tidak disebut secara eksplisit oleh nas. *Dzarī'ah* dikembangkan menjadi dua arah, yaitu *sadd* (menutup perantara yang membuat rusak) dan *fath* (membuka perantara yang menciptakan maslahat).²²⁹

Melalui perspektif filsafat hukum Islam, gagasan Gus Dur yang telah diuraikan di atas dapat dirumuskan dalam tiga prinsip sebagaimana yang telah dilakukan di tokoh pertama dan kedua. Pertama, prinsip menjadikan nas sebagai acuan utama sumber hukum yang pemahaman terhadapnya ditunjang oleh sumber hukum berjenis *al-mukhtalaf fih*, khususnya *'urf*, kias, *dzarī'ah*, dan *istiṣlāḥ* yang dikembangkan secara kreatif. Kedua, prinsip mengutamakan pendekatan sosio-kultural-historis sebagai wujud pendekatan makna atas nas. Tiga unsur pendekatan itu dioperasikan dengan menggunakan kaidah-kaidah *istiṣlāḥ*. Adapun prinsip ketiga adalah mengombinasikan tiga pola ijtihad, yakni *bayānī*, *qiyāsī*, dan *istiṣlāḥī*. Pada tahap merujuk nas, polanya menggunakan *bayānī*. Tetapi pemahaman atas nas untuk memproduksi hukum menggunakan *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī*.²³⁰

Gagasan metodologis yang telah disorot dari tiga tokoh di atas memiliki persamaan semangat untuk memaksimalkan kedayagunaan fikih untuk masyarakat Indonesia. Upaya-upaya berupa kontekstualisasi, rekonstruksi, dan penyegaran termuat dalam gagasan ketiga tokoh tersebut. Untuk melakukan hal itu, adat, tradisi, dan budaya masyarakat menjadi piranti utama pertimbangan. Dalam komparasi metodologi fikih yang ditinjau dari tiga komponen utamanya, yakni sumber hukum, pendekatan,

²²⁹ Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN," 451–52; Bandingkan dengan: Johari, *Fikih Gus Dur: Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam di Indonesia*, 239–56.

²³⁰ Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN," 452–53.

dan pola ijthad, ketiga tokoh tersebut memiliki kecenderungan sebagai berikut.²³¹

Pertama, sumber hukum yang digunakan untuk memproduksi suatu hukum fikih tidak dibatasi pada sumber yang *al-muttafaq fih*, yakni Al-Qur'an dan hadis, tetapi harus secara aktif memanfaatkan sumber hukum yang berjenis *al-mukhtalaf fih*. Di antara sumber fikih yang disebut terakhir, terdapat dua sumber hukum yang benar-benar penting diacu, yakni *'urf* dan *istiṣlāḥ*.

Kedua, pendekatan yang digunakan dalam memproduksi suatu hukum fikih tidak cukup melalui pendekatan *lafaz*, tetapi harus menggunakan pendekatan makna. Dalam hal ini, pendekatan makna atas nas harus dilakukan dengan memanfaatkan ilmu-illmu kontemporer sebagai alat agar proses pemahaman nas menjadi lebih komprehensif, mendalam, dan tepat sasaran, khususnya dalam mendapatkan hal-hal yang berada di balik nas, yakni konteks sosial, kultural, dan historisnya.

Ketiga, pola ijthad yang digunakan dalam memproduksi suatu hukum fikih tidak boleh berhenti pada ijthad *bayānī*, melainkan harus mencapai ijthad *istiṣlāḥī*. Hal ini dilakukan secara simultan, bahwa ijthad *bayānī* tetap dilakukan tetapi melanjutkannya dengan ijthad *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī*. Ijthad *istiṣlāḥī* dilakukan untuk memastikan proses dan produk ijthad tidak tercerabut dari kemaslahatan masyarakat Indonesia.

Tiga poin di atas telah menunjukkan kecenderungan metodologis fikih keindonesiaan ketika dipandang dari komparasi atas tiga tokoh. Tetapi untuk disebut sebagai kerangka ushuliyah fikih keindonesiaan, peneliti merasa perlu menguraikan lebih lanjut pandangan Afifuddin Muhajir dan Ahmad Baso ketika merumuskan corak fikih Islam Nusantara. Mula-mula, Muhajir menyatakan bahwa terdapat dua landasan utama yang juga berlaku dalam fikih Islam Nusantara, yaitu nas (Al-Qur'an dan Sunnah) serta *maqāṣid al-syarī'ah* yang digali melalui *istiqrā'* atau penelitian

²³¹ Ramadhan dkk., "METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN," 454.

induktif.²³² Terkait *maqāṣid al-syarī'ah* yang secara umum berisi kemaslahatan dunia-akhirat, terdapat dua hal yang perlu diperhatikan, yaitu:

- a. Memperhatikan *maqāṣid al-syarī'ah* diperlukan saat memahami nas syari'ah, agar hukum yang dihasilkan tidak selalu tekstual, tetapi juga kontekstual.
- b. Ketika nas tidak secara langsung membahas persoalan yang dicari jawabannya, maka dalil selain nas perlu diperhatikan, meliputi *ijma'*, *kias*, *istiḥsan*, *sadd al-dzarī'ah*, *'urf*, dan *maṣlaḥah mursalah*.²³³

Setelah mengurai dua landasan di atas, Muhajir kemudian menambahkan prinsip-prinsip syariat (*mabādi' al-syarī'ah*) berupa *al-waṣaṭiyyah* dengan makna *al-wāqi'iyyah* (realistis) sebagai sesuatu yang menjadi prinsip acuan fikih Islam Nusantara. Sifat realistis tersebut dimaksudkan sebagai usaha untuk memproduksi hukum Islam yang tidak menutup mata dari realitas dengan tetap berusaha menggapai idealitas. Melalui prinsip tersebut, fikih Islam Nusantara kemudian sangat berkaitan dengan lima kaidah fikih dalam proses operasionalnya, yaitu.²³⁴

Tabel 2.2: Kaidah Fikih Keindonesiaan

أ	الضرر يزال
ب	إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق
ج	درء المفسد مقدم على جلب المصالح
د	النزول إلى الواقع الأدنى عند تعذر المثل الأعلى
هـ	دارهم ما دمت في دارهم، وحيمهم ما دمت في حيمهم

Keterkaitan implementasi atau pengoperasian fikih Islam Nusantara dengan lima kaidah di atas dibangun dari pola dakwah Walisongo. Sebagai batasan, fikih Islam Nusantara membedakan prinsip antara urusan ritual dengan sosial. Pada ritual, digunakanlah kaidah bahwa Allah tidak boleh disembah kecuali dengan cara yang disyariatkan-Nya. Adapun pada sosial,

²³² Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia (Jilid 1)* (Pustaka Afid, 2015), xi.

²³³ Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia (Jilid 1)*, xii.

²³⁴ Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia (Jilid 1)*, xv.

digunakan kaidah bahwa muamalat itu bebas sampai ada dalil yang melarang. Melalui dua prinsip di atas, fikih Islam Nusantara menghasilkan dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat. Kata dialektika sekaligus menunjukkan bahwa fikih yang dibangun bukan menundukkan nas pada budaya belaka, tetapi keduanya benar-benar diperhatikan dengan nas sebagai sumber utama dan realitas-budaya sebagai pertimbangan dalam memproduksi hukum ketika dan setelah memahami nas.

Secara metodologis, Afifuddin Muhajir sebagaimana ditulis-ulang oleh Ahmad Baso menyebut dua metodologi Islam Nusantara yang juga berlaku dalam fikih Islam Nusantara. Pertama adalah metode *al-muḥāfaẓah* dan *al-akhḍu* lalu kedua adalah metode *maqāṣid al-syarī'ah*.²³⁵ Dalam metode yang kedua, corak fikih akan menjadi *zurufī-maṣlahī* atau berbasis pendekatan kontekstual. Pendekatan kontekstual menjadi corak ijtihad fikih Islam Nusantara yang mendayagunakan tiga kaidah, yaitu: *al-‘ādah muḥakkamah*, *mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fahuwa wājib*, dan *li al-wasā'il ḥukm al-maqāṣid*. Tiga kaidah itu kemudian dijelaskan lebih lanjut sebagai corak fikih Islam Nusantara oleh Ahmad Baso.

Ahmad Baso menjelaskan bahwa tiga kaidah di atas menunjukkan posisi *al-‘adah* dan nas dalam corak fikih Islam Nusantara. Jika nas adalah sesuatu yang bersifat tekstual, maka *al-‘adah* adalah sesuatu yang kontekstual dan *ghayr al-naṣ*. Dinyatakan bahwa dalam rumusan ushul fikih, termasuk dalam fikih Islam Nusantara, terdapat kaidah manḥajī yang memungkinkan hukum Islam benar-benar memiliki sifat *wāqī'ī* karena yang tekstual dan kontekstual posisinya saling mendukung dan melengkapi, yang sama-sama memiliki fungsi dalam produksi hukum Islam. *Al-‘ādah* merupakan kebiasaan, tradisi, atau sesuatu yang diwariskan secara turun-temurun. Suatu ijtihad fikih Islam Nusantara ketika tidak

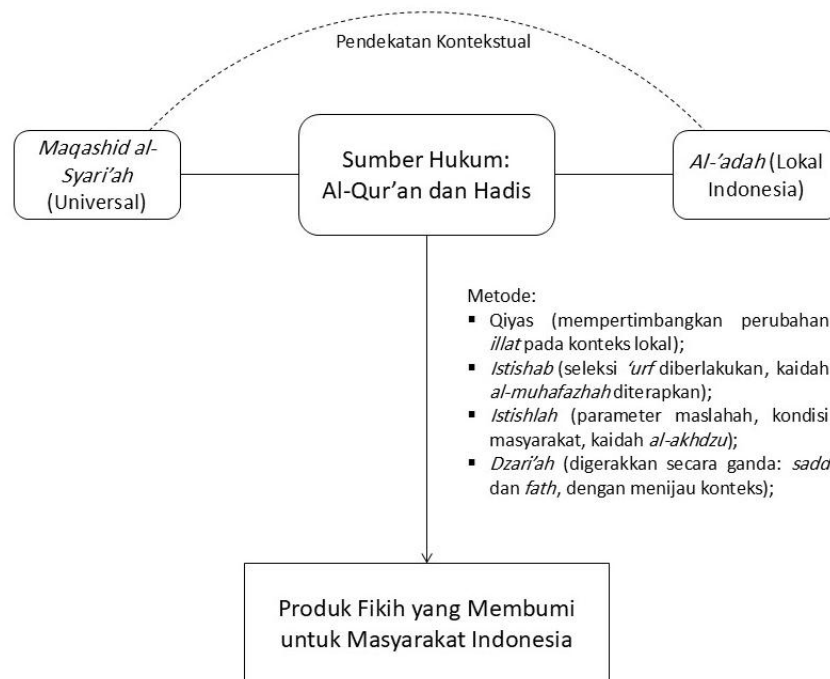
²³⁵ Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia (Jilid 1)*, 101 dan 110.

ditemukan dalil atau basis argumennya dari kitab-kitab fikih, maka ulama melakukan ijtihad yang kemudian diwariskan dan disebut sebagai hukum adat. Hukum *ta'liq* talak adalah salah satu produk dari hal itu.²³⁶

Uraian dari Afifuddin Muhajir dan Ahmad Baso di atas melengkapi pembacaan atas kerangka ushuliyah fikih keindonesiaan. Jika sebelumnya posisi unsur lokalitas masyarakat (adat, tradisi, budaya, konteks) sepadan sebagai sumber fikih, uraian tersebut menjelaskan posisinya yang tidak benar-benar sepadan, tetapi dipertimbangkan dengan titik berangkat yang mengharuskan melihat nas terlebih dahulu. Begitu pula dengan kemaslahatan, yang perlu dimunculkan dengan terlebih dahulu melihat nas dan tidak serta merta memproduksi hukum karena maslahat. Hal ini jika dikaitkan dengan kerangka ushuliyah fikih secara umum tampak tidak benar-benar menghasilkan kerangka baru. Sebaliknya, kebaruan yang benar-benar unik akan muncul pada produk fikihnya, seperti hukum *ta'liq* talak. Meski metodologi ushuliyahnya sama, produk hukum bisa sangat berbeda karena unsur lokalitas masyarakat yang berbeda. Inilah fikih keindonesiaan. Secara lebih ringkas, uraian kerangka ushuliyah fikih keindonesiaan ini dapat dilihat dalam bagan berikut:

²³⁶ Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia (Jilid 1)*, 115.

Bagan 2.3: Kerangka Ushuliyah Fikih Keindonesiaan



Gambaran kerangka di atas didapatkan setelah menyatukan dan mencari titik temu atas aneka pemikiran tentang fikih keindonesiaan. Meskipun memiliki titik temu, gagasan-gagasan tersebut tidak dapat disatukan tanpa catatan kritis. Pertama, istilah fikih Indonesia, mazhab nasional, pribumisasi hukum Islam, dan fikih Islam Nusantara lahir dalam latar pemikiran yang berbeda sehingga tidak sepenuhnya identik. Kedua, tidak semua tokoh merumuskan langkah metodologis yang lengkap dan berurutan. Ketiga, perangkat yang digunakan, seperti *'urf*, maslahat, *maqāsid al-syarī'ah*, *qiyās*, *sadd al-dzarī'ah*, dan kaidah fikih, bukan merupakan perangkat yang hanya dimiliki fikih keindonesiaan. Keempat, Indonesia merupakan masyarakat yang majemuk sehingga keindonesiaan tidak dapat direduksi menjadi satu adat atau identitas budaya yang seragam. Kelima, tidak setiap produk fikih yang lahir atau diterapkan di Indonesia dapat secara otomatis disebut sebagai fikih bercorak keindonesiaan.

Catatan kritis tersebut menunjukkan bahwa kekhasan metodologis fikih keindonesiaan tidak terletak pada penciptaan seluruh perangkat ushul fikih baru. Kekhasannya terletak pada konfigurasi perangkat, pemberian

bobot terhadap konteks, urutan penggunaannya, orientasi kemaslahatan, dan bentuk penerapannya dalam realitas Indonesia. Dengan pengertian ini, perangkat ushul fikih yang dikenal secara umum dapat melahirkan produk yang berbeda ketika digunakan untuk membaca masalah, adat, struktur sosial, kelembagaan, dan kebutuhan masyarakat Indonesia yang berbeda dari konteks tempat lahirnya produk fikih terdahulu.

Berdasarkan sintesis dan kritik tersebut, penelitian ini merekonstruksi kerangka metodologis fikih keindonesiaan melalui lima gerak penalaran. Pertama, pemetaan realitas Indonesia, yaitu memahami secara memadai masalah yang dihadapi, konteks sosial, budaya, historis, kelembagaan, regulasi, pihak terdampak, serta perubahan yang sedang berlangsung. Tahap ini berkaitan dengan *taṣawwur al-mas'alah*, *fiqh al-wāqi'*, dan *tahqīq al-manāṭ*. Realitas tidak hanya diperlakukan sebagai latar belakang, tetapi menjadi bagian penting dalam penentuan objek dan penerapan hukum.

Kedua, penetapan fondasi normatif dengan menghubungkan masalah kepada Al-Qur'an, hadis, turats fikih, *maqāṣid al-syarī'ah*, dan kaidah-kaidah hukum Islam yang relevan. Tahap ini berfungsi menjaga kesinambungan fikih keindonesiaan dengan disiplin hukum Islam serta mencegah kontekstualisasi berubah menjadi penyesuaian hukum secara bebas terhadap tuntutan sosial.

Ketiga, interpretasi kontekstual dan interdisipliner terhadap sumber normatif maupun produk fikih terdahulu. Interpretasi dilakukan dengan memperhatikan konteks sosial-historis sumber, perubahan *manath*, perkembangan ilmu pengetahuan, dan hasil kajian para ahli. Ilmu sosial, antropologi, sejarah, hukum, ekonomi, lingkungan, dan bidang lain dapat digunakan sesuai dengan karakter masalah yang sedang dibahas. Penggunaan ilmu tersebut tidak menggantikan ushul fikih, tetapi membantu memastikan ketepatan pemahaman terhadap realitas dan penerapan norma.

Keempat, pengoperasian pola ijtihad secara terbuka dan proporsional. Penalaran tidak berhenti pada ijtihad bayani, tetapi dapat dilanjutkan melalui qiyas, *istiṣlah*, pertimbangan '*urf*, *maqāṣid al-syarī'ah*, *sadd al-dzarī'ah*, *fath al-dzarī'ah*, serta perangkat lain yang relevan. Tidak seluruh perangkat harus digunakan secara seragam dalam setiap masalah. Pemilihannya ditentukan oleh karakter persoalan, ketersediaan dalil, perubahan keadaan, serta maslahat dan *mafsadah* yang mungkin ditimbulkan.

Kelima, transformasi hasil penalaran ke dalam praksis Indonesia. Hasil ijtihad tidak berhenti sebagai pernyataan mengenai status hukum, tetapi diarahkan agar dapat diterapkan melalui pendidikan, pembiasaan, tata kelola kelembagaan, kebijakan publik, pemberdayaan masyarakat, dan bentuk pengaturan lain yang sesuai. Transformasi tersebut menjadi penting karena keberhasilan fikih tidak hanya ditentukan oleh ketepatan argumentasi normatif, tetapi juga oleh kemampuannya mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan masyarakat.

Kelima gerak tersebut tidak dimaksudkan sebagai prosedur yang selalu berlangsung secara kaku dan linear. Hubungan di antaranya dapat bersifat timbal balik. Pemahaman baru terhadap realitas dapat mendorong peninjauan kembali atas dalil atau perangkat yang digunakan, sedangkan hasil penalaran normatif dapat menuntut pendalaman lebih lanjut terhadap fakta. Karena itu, kerangka metodologis fikih keindonesiaan dalam penelitian ini diposisikan sebagai konstruksi analitis yang terbuka, dapat diuji, dan dapat dikembangkan, bukan sebagai rumusan final yang menutup perdebatan.

Secara lebih ringkas, rekonstruksi kerangka metodologis fikih keindonesiaan tersebut dapat dilihat dalam bagan berikut:

Bagan 2.4 Rekonstruksi Kerangka Metodologis Fikih Keindonesiaan



Kerangka metodologis di atas dapat dioperasionalkan menjadi indikator analitis untuk mengidentifikasi corak keindonesiaan pada suatu produk dan proses perumusan fikih. Tabel berikut menggambarkan bentuk indikator analitis tersebut:

Tabel 2.3: Kerangka Indikator Analitis Fikih Keindonesiaan

Dimensi Analitis	Pengertian Operasional	Indikator yang Diperiksa
Kontekstualitas Indonesia	Kedudukan realitas Indonesia sebagai bagian dari proses penentuan dan penerapan hukum	Masalah sosial atau ekologis yang nyata; kondisi masyarakat; sejarah; regulasi; struktur sosial; pihak terdampak; serta fakta lokal dan nasional
Akomodasi lokalitas dan kelembagaan	Penggunaan adat, tradisi, budaya, dan lembaga yang hidup di Indonesia secara kritis dan proporsional	Penggunaan 'urf; tradisi lokal; gotong royong; pesantren; Bahtsul Masail; organisasi masyarakat; lembaga negara; dan bentuk kelembagaan lain sebagai pertimbangan atau medium penerapan
Keterbukaan metodologis	Penggunaan pendekatan dan perangkat penalaran yang memungkinkan hubungan antara teks dan konteks	Pendekatan makna/kontekstual; ilmu kontemporer; fiqh al-waqi'; tahqiq al-manath; maqashid; maslahat-mafsadah; qiyas; 'urf; sadd al-dzari'ah; dan fath al-dzari'ah
Orientasi kemaslahatan publik	Arah hukum kepada perlindungan kepentingan masyarakat Indonesia yang majemuk	Keadilan; hak publik; perlindungan kelompok terdampak; pluralitas agama dan budaya; keseimbangan kepentingan; serta keberlanjutan bagi generasi mendatang
Transformasi praktis dan institusional	Penerjemahan norma ke dalam bentuk yang dapat dilaksanakan dalam kehidupan masyarakat	Pendidikan; pembiasaan; tata kelola lembaga; program sosial; pemberdayaan; rekomendasi kebijakan; peraturan; pengawasan; dan evaluasi

Melalui lima dimensi dalam tabel indikator di atas, suatu produk dan proses perumusan fikih akan dapat dinilai keberadaan corak keindonesiaannya.

C. Hubungan Pesantren dan Pelestarian Lingkungan Hidup

Pesantren secara historis dan perkembangannya telah menjadi ruang sosial, ruang kultural, dan ruang pembentukan kesadaran keagamaan bagi masyarakat Indonesia.²³⁷ Dalam konteks itulah pelestarian lingkungan hidup dapat bertemu dengan pesantren, baik pada level konseptual, pemikiran tokoh, maupun program kelembagaan.

1. Pertemuan Konseptual antara Pesantren dan Pelestarian Lingkungan Hidup

Pertemuan antara pesantren dan pelestarian lingkungan hidup dapat dilihat dari kedudukan pesantren sebagai lembaga keagamaan yang bekerja pada ranah transmisi ilmu sekaligus pembentukan laku hidup. Pesantren sejak awal memiliki fungsi pendidikan, dakwah, pembinaan moral, serta pembentukan tata kehidupan sosial yang berlandaskan nilai-nilai Islam.²³⁸ Karena itu, pesantren dapat dipahami sebagai satuan kehidupan yang di dalamnya terdapat tata nilai, tata ruang, tata hubungan, dan tata perilaku. Pada titik inilah pesantren memiliki ruang pertemuan yang kuat dengan isu pelestarian lingkungan hidup.

Secara konseptual, pesantren dan pelestarian lingkungan hidup bertemu dalam gagasan tentang tanggung jawab manusia. Dalam Islam, manusia tidak ditempatkan sebagai makhluk yang bebas memanfaatkan alam tanpa batas. Manusia diposisikan sebagai *khalīfah fī al-‘arḍ* yang memiliki tanggung jawab menjaga, mengelola, dan tidak merusak tatanan

²³⁷ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 41–45; Lukman Hakim, “Pesantren as the Identity of Islamic and Cultural Education in West Java,” *AL-ISHLAH: Jurnal Pendidikan* 15, no. 4 (2023): 4578–86, <https://doi.org/10.35445/alishlah.v15i4.3369>.

²³⁸ Abdul Kodir dan Mohd Solahuddin Shahrudin, “Living the Values of Mercy: Moral and Social Development in Indonesian Pesantren through the Yellow Book Tradition,” *FOCUS* 6, no. 1 (2025): 55–66, <https://doi.org/10.26593/focus.v6i1.9285>.

kehidupan.²³⁹ Konsep khalifah ini mengandung makna amanat untuk memelihara keberlangsungan kehidupan. Dengan demikian, relasi manusia dengan alam merupakan relasi amanah. Jika alam dipahami sebagai ciptaan Allah, maka perlakuan manusia terhadap alam juga menjadi bagian dari ekspresi keberagamaannya.

Pesantren memiliki modal konseptual untuk menanamkan kesadaran tersebut. Hal ini karena pesantren terbiasa mengajarkan agama dalam bentuk yang bergerak dari pengetahuan menuju adab dan kebiasaan. Dalam tradisi pesantren, ilmu perlu membentuk sikap. Ilmu juga perlu melahirkan tindakan. Maka, ketika ajaran Islam berbicara tentang larangan berbuat kerusakan, kebersihan, kesucian, keseimbangan, kemaslahatan, dan tanggung jawab sosial, pesantren memiliki mekanisme kultural untuk menjadikannya sebagai praktik hidup sehari-hari. Mekanisme itu tampak melalui pengajian, keteladanan kiai, disiplin santri, tata tertib pondok, serta pembiasaan dalam kehidupan kolektif.²⁴⁰

Dalam konteks fikih, pertemuan tersebut dapat dilihat dari dekatnya tradisi pesantren dengan kajian hukum Islam. Pesantren merupakan salah satu institusi yang paling kuat dalam menjaga kesinambungan pembelajaran fikih di Indonesia. Kitab-kitab fikih klasik diajarkan secara rutin, baik melalui sistem sorogan, bandongan, musyawarah, maupun bahtsul masail.²⁴¹ Hal ini membuat pesantren memiliki otoritas kultural dalam membicarakan hukum Islam, termasuk ketika hukum Islam diarahkan pada isu lingkungan hidup. Jika fikih lingkungan hidup dipahami sebagai kajian hukum Islam tentang bagaimana manusia berinteraksi dengan lingkungan, maka pesantren merupakan salah satu ruang strategis untuk mengembangkan dan mengoperasikan gagasan tersebut.

²³⁹ al-Qardāwī, *Ri'āyah al-Bīah fī Syarī'ah al-Islām*, 19–27; Jum'ah, *Al-Bī'ah wa al-Hifadz 'alaiha min Mandzur Islamiy*, 25–47.

²⁴⁰ Kodir dan Shahrudin, "Living the Values of Mercy."

²⁴¹ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 86–99; Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Gading Publishing, 2012), 85–121.

Kedekatan pesantren dengan fikih membuat isu lingkungan dapat dipertemukan dengan banyak konsep yang telah hidup dalam tradisi keilmuan pesantren. Misalnya konsep *tahārah* yang mengajarkan kesucian dan kebersihan, konsep *lā ḍarar wa la ḍirar* yang menolak tindakan merugikan diri sendiri dan pihak lain, konsep *maṣlaḥah* yang menekankan kemanfaatan umum, serta konsep *mā lā yatimmu al-wājib illā bihi fahuwa wājib* yang menegaskan bahwa sarana bagi terlaksananya kewajiban dapat ikut bernilai wajib.²⁴² Melalui konsep-konsep tersebut, pelestarian lingkungan dapat dibaca sebagai bagian dari tanggung jawab fikih, bukan sekadar gerakan moral yang berdiri di luar bangunan hukum Islam.

Selain melalui fikih, pertemuan pesantren dan pelestarian lingkungan hidup juga dapat dilihat melalui etika tasawuf yang kuat dalam kehidupan pesantren. Banyak pesantren membentuk santri dengan nilai kesederhanaan, pengendalian diri, riyadah, penghormatan kepada guru, dan penghindaran dari sikap berlebih-lebihan. Nilai-nilai tersebut relevan dengan kesadaran ekologis karena kerusakan lingkungan sering kali berkaitan dengan pola hidup eksploitatif, konsumtif, dan tidak terkendali.²⁴³ Dalam tradisi pesantren, sikap berlebih-lebihan berkaitan dengan persoalan moral. Karena itu, pelestarian lingkungan dapat dipahami sebagai perluasan dari etika hidup sederhana yang telah lama menjadi bagian dari pendidikan pesantren.

Pertemuan konseptual berikutnya terletak pada posisi pesantren sebagai komunitas. Pesantren merupakan komunitas yang hidup bersama dalam satu ekosistem sosial. Di dalamnya terdapat santri, kiai, keluarga ndalem, ustadz, pengurus, alumni, masyarakat sekitar, serta jaringan sosial yang lebih luas. Kehidupan bersama itu menuntut adanya pengelolaan air, kebersihan, makanan, tempat tinggal, sampah, energi, dan ruang terbuka.

²⁴² al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:1007–24; Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, 190.

²⁴³ Nasr, *Problematisasi Krisis Spiritual Manusia Kontemporer*, 30; Khairul Fuad, “Paradigma Teologi Lingkungan Dalam Islam Dan Eco-Pesantren,” *Sosiologika: Jurnal Sosiologi Pembangunan Indonesia* 1, no. 1 (2018): 46–70.

Dengan kata lain, pesantren secara faktual selalu berhubungan dengan lingkungan hidup. Bahkan, semakin besar sebuah pesantren, semakin besar pula dampak ekologis dari aktivitas kesehariannya. Oleh sebab itu, pelestarian lingkungan di pesantren merupakan kebutuhan praktis yang muncul dari kehidupan kelembagaan pesantren sendiri.²⁴⁴

Pada titik ini, pesantren dapat dilihat sebagai miniatur masyarakat. Jika masyarakat menghadapi persoalan sampah, air, sanitasi, energi, konsumsi, dan tata ruang, pesantren juga menghadapi persoalan yang sama dalam skala tertentu. Pesantren memiliki perangkat nilai keagamaan yang dapat digunakan untuk mengarahkan perilaku kolektif. Santri yang terbiasa hidup bersih, hemat air, tidak membuang sampah sembarangan, merawat tanaman, dan menjaga fasilitas umum sedang menjalani pendidikan ekologis berbasis agama. Dengan demikian, pesantren memiliki peluang untuk menjadikan pelestarian lingkungan sebagai bagian dari kurikulum tersembunyi atau *hidden curriculum* yang bekerja melalui pembiasaan.²⁴⁵

Pertemuan pesantren dan lingkungan hidup juga memiliki dimensi keindonesiaan. Pesantren adalah lembaga Islam yang tumbuh dalam sejarah dan kebudayaan Indonesia. Ia berkembang melalui hubungan yang lentur dengan masyarakat lokal. Dalam banyak kasus, pesantren mengolah ajaran Islam agar selaras dengan tradisi sosial masyarakat tanpa kehilangan dasar normatifnya.²⁴⁶ Karakter semacam ini membuat pesantren memiliki kemampuan untuk menerjemahkan fikih lingkungan hidup ke dalam konteks Indonesia. Misalnya, nilai gotong royong, kerja bakti, penghormatan terhadap sumber air, pemanfaatan lahan, serta solidaritas masyarakat dapat dipertemukan dengan ajaran fikih tentang

²⁴⁴ Arifah dkk., “Program Eco-Pesantren Dalam Pelestarian Lingkungan,” 105–14.

²⁴⁵ Lasmanah Lasmanah dan Mukarom Mukarom, “ANALISIS IMPLEMENTASI HIDDEN CURRICULUM DALAM PEMBENTUKAN KARAKTER SANTRI DI PESANTREN INDONESIA,” *Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar* 11, no. 1 (2026): 675–93, <https://doi.org/10.23969/jp.v11i1.43724>.

²⁴⁶ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di tengah Tantangan Milenium III* (Prenada Media, 2019), 129–46.

maṣlahah, amanah, dan larangan *fasad*. Dengan cara itu, pelestarian lingkungan hadir sebagai bagian dari keberagaman yang membumi dalam masyarakat Indonesia.

Hal ini penting karena persoalan lingkungan hidup membutuhkan perubahan perilaku, perubahan budaya, dan perubahan cara pandang masyarakat. Pesantren memiliki kekuatan pada tiga hal tersebut. Ia dapat membentuk perilaku melalui disiplin harian. Ia dapat membentuk budaya melalui tradisi dan keteladanan. Ia dapat membentuk cara pandang melalui pengajaran agama. Karena itu, pesantren dapat menjadi jembatan antara konsep fikih lingkungan hidup dan praktik pelestarian lingkungan di tingkat masyarakat. Fikih memberi dasar normatif, sedangkan pesantren menyediakan ruang sosial untuk menghidupkan norma tersebut.²⁴⁷

Dengan demikian, hubungan pesantren dan pelestarian lingkungan hidup memiliki dasar konseptual yang kuat. Pesantren memiliki tradisi fikih, etika tasawuf, budaya pembiasaan, struktur komunitas, serta kedekatan dengan masyarakat lokal. Sementara itu, pelestarian lingkungan hidup membutuhkan dasar nilai, pembentukan kesadaran, perubahan perilaku, dan pelebagaan praktik. Dua kebutuhan ini dapat saling bertemu. Pesantren dapat menjadi ruang tempat fikih lingkungan hidup diterjemahkan menjadi pendidikan, kebiasaan, dan gerakan sosial. Sebaliknya, isu lingkungan hidup dapat memperluas peran pesantren dalam menjaga keberlanjutan kehidupan.

2. Pemikiran-pemikiran Tokoh Pesantren tentang Pelestarian Lingkungan Hidup

Pesantren dalam banyak hal bergerak melalui otoritas keilmuan, keteladanan moral, dan pengaruh sosial para kiai. Dalam tradisi pesantren, gagasan tidak hanya hidup sebagai teks, tetapi juga hidup melalui dawuh, kebiasaan, keputusan kelembagaan, serta contoh tindakan sehari-hari.

²⁴⁷ Muhamad Taufik Bintang Kejora dkk., “Ekopesantren: An Ecology-Based Education Model with Local Wisdom Supports the Sustainable Development Goal’s,” *AL-ISHLAH: Jurnal Pendidikan* 17, no. 1 (2025): 291–306, <https://doi.org/10.35445/alishlah.v17i1.6246>.

Karena itu, pemikiran tokoh pesantren tentang pelestarian lingkungan hidup dapat muncul dalam bentuk yang beragam. Ada yang tampil sebagai rumusan fikih lingkungan secara eksplisit. Ada yang hadir melalui fikih sosial. Ada yang muncul dalam bentuk pendidikan adab. Ada pula yang tampak dalam keteladanan kelembagaan dan pengelolaan lingkungan pesantren.

Terdapat setidaknya lima nama yang dapat dijadikan rujukan potret pemikiran tokoh pesantren tentang pelestarian lingkungan hidup. Berikut adalah detail nama dan pemikirannya:

Tabel 2.4: Pemikiran Tokoh Pesantren tentang Lingkungan Hidup

Tokoh	Pokok Pemikiran	Kontribusi terhadap Pelestarian Lingkungan Hidup
KH. Hasyim Asy'ari	Menekankan pendidikan adab, kebersihan jiwa, tanggung jawab sosial, kesederhanaan, dan kebermanfaatan ilmu. Pemikirannya menjadi fondasi etik meskipun tidak menggunakan istilah lingkungan hidup secara eksplisit.	Pelestarian lingkungan dipahami sebagai bagian dari adab kepada Allah dan seluruh ciptaan-Nya. Kerusakan lingkungan dipandang sebagai akibat rusaknya adab manusia. Pendidikan lingkungan dimulai dari pembentukan karakter, bukan semata teori ekologi.
KH. Ali Yafie	Merumuskan fikih lingkungan hidup secara eksplisit melalui pendekatan maslahat dan maqashid syariah. Menempatkan lingkungan sebagai persoalan keagamaan.	Mengembangkan konsep bahwa menjaga lingkungan merupakan kewajiban syar'i. Kerusakan lingkungan dipahami sebagai mafsadah, sedangkan pelestarian lingkungan sebagai maslahat. Memperluas maqashid syariah menuju konsep <i>hiḏḏ al-bī'ah</i> .
KH. Sahal Mahfudh	Mengembangkan fikih sosial sebagai pendekatan yang menghubungkan hukum Islam dengan penyelesaian persoalan masyarakat.	Menempatkan krisis lingkungan sebagai persoalan sosial yang berkaitan dengan kemiskinan, tata kelola sumber daya, budaya konsumsi, dan kelembagaan. Mendorong pendekatan partisipatif dan pemberdayaan masyarakat.
KH. Abdurrahman Wahid	Mengembangkan gagasan pesantren sebagai subkultur yang memiliki sistem nilai, etika, solidaritas, dan kekuatan sosial tersendiri.	Pelestarian lingkungan dipahami sebagai bagian dari budaya hidup pesantren. Pesantren dapat menjadi model perubahan sosial melalui praktik hidup bersih,

		hemat sumber daya, penghijauan, dan pengelolaan lingkungan.
KH. Salahuddin Wahid	Menegaskan bahwa menjaga bumi merupakan bagian dari ibadah dan mencontohkannya melalui keteladanan serta penguatan kelembagaan.	Mengintegrasikan gagasan, keteladanan, dan institusi. Mendorong pengelolaan sampah, pembiasaan hidup bersih, pendirian Bank Sampah Tebuireng, dan penguatan budaya peduli lingkungan.

Pada tokoh pertama, Raju Sanjani Sihombing menunjukkan bahwa pemikiran pendidikan KH. Hasyim Asy'ari dapat dibaca dalam hubungannya dengan pendidikan lingkungan dan *Sustainable Development Goals*.²⁴⁸ Dengan demikian, pemikiran KH. Hasyim Asy'ari dapat ditempatkan sebagai fondasi etik bagi pelestarian lingkungan hidup. Pada tokoh kedua, KH. Ali Yafie menempatkan masalah lingkungan sebagai persoalan keagamaan yang perlu dijawab melalui khazanah fikih.²⁴⁹ Dengan kata lain, menjaga lingkungan hidup ditempatkan sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan.²⁵⁰

Pada tokoh ketiga, fikih sosial KH. Sahal Mahfudh lahir dari kegelisahan terhadap stagnasi wacana fikih pesantren, lalu diarahkan untuk menjawab problem aktual masyarakat.²⁵¹ Dalam konteks pelestarian lingkungan hidup, hal itu memberi jalan metodologis yang menghubungkan fikih dengan penguatan kesadaran ekologis pesantren yang menjembatani teologi, sosiologi, dan studi lingkungan.²⁵² Pada tokoh keempat, gagasan KH. Abdurrahman Wahid tentang pesantren sebagai

²⁴⁸ NIM :. 21204012016 Raju Sanjani Sihombing, "PEMIKIRAN PENDIDIKAN LINGKUNGAN KH. HASYIM ASY'ARI DAN RELEVANSINYA DENGAN SUSTAINABLE DEVELOPMENT GOALS (SDGs)" (masters, UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2025), <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/72931/>.

²⁴⁹ Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, 42.

²⁵⁰ "KH M Ali Yafie, Peletak Dasar Fiqih Lingkungan Hidup di Indonesia," NU Online, diakses 1 Mei 2026, <https://www.nu.or.id/obituari/kh-m-ali-yafie-peletak-dasar-fiqih-lingkungan-hidup-di-indonesia-arlSi>.

²⁵¹ Jamal Ma'mur, "IMPLIKASI Fiqh SOSIAL KYAI SAHAL MAHFUDH TERHADAP PEMBAHARUAN Fiqh PESANTREN DI KAJEN PATI," *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 5, no. 1 (2016), <https://doi.org/10.21043/yudisia.v5i1.694>.

²⁵² Hafidhoh Ma'rufah, "Faith-Based Environmentalism: Sahal Mahfudz and the Ecological Transformation of Pesantren," *Jurnal Sosiologi Reflektif* 19, no. 2 (2025): 309–36, <https://doi.org/10.14421/tt7nkc43>.

subkultur memberi fondasi penting untuk membaca kemampuan pesantren dalam membangun kesadaran ekologis.²⁵³ Pemikiran Gus Dur membantu menjelaskan mengapa perubahan ekologis di pesantren dapat memiliki pengaruh yang lebih luas daripada perubahan teknis di lembaga pendidikan biasa.

Pada tokoh kelima, pemikiran dan keteladanan²⁵⁴ KH. Salahuddin Wahid memiliki arti penting karena pada masa kepemimpinannya di Tebuireng muncul perhatian kelembagaan terhadap pengelolaan lingkungan, terutama pengelolaan sampah.²⁵⁵ Selain menyatakan bahwa menjaga bumi dan isinya merupakan bagian dari ibadah,²⁵⁶ upaya penyatuan antara gagasan, keteladanan, dan kelembagaan menjadi kekhasan tersendiri ketika isu pelestarian lingkungan hidup berada di dalam pesantren. Karenanya kegiatan seperti workshop Hari Bumi dapat ditemukan di dalam komunitas santri, khususnya di Tebuireng.²⁵⁷

Dari uraian di atas, tampak bahwa pemikiran tokoh-tokoh pesantren tentang pelestarian lingkungan hidup memiliki corak yang beragam. KH. Hasyim Asy'ari memberi fondasi adab dan pendidikan karakter. KH. Ali Yafie memberi rumusan fikih lingkungan dan perluasan maqashid. KH. Sahal Mahfudh memberi kerangka fikih sosial yang menghubungkan hukum Islam dengan transformasi masyarakat. KH. Abdurrahman Wahid memberi pembacaan pesantren sebagai subkultur yang memiliki kekuatan sosial. KH. Salahuddin Wahid memberi contoh konkret mengenai pelestarian lingkungan sebagai ibadah yang dilembagakan dalam kehidupan Pesantren Tebuireng.

²⁵³ KH Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi; Esai-Esai Pesantren* (Lkis Pelangi Aksara, 2001), 1–26; Lihat juga versi digital: *Pesantren Sebagai Subkultur - GusDur.Net*, Tulisan, 26 Maret 2023, <https://gusdur.net/pesantren-sebagai-subkultur/>.

²⁵⁴ Ramadhan dan Faizan, “Keberlanjutan Fikih Lingkungan.”

²⁵⁵ “Profil Bank Sampah Tebuireng,” *Bank Sampah Tebuireng*, t.t., diakses 1 Mei 2026, <https://bst.or.id/profil/>.

²⁵⁶ Salahuddin Wahid, “Kesalehan Terhadap Lingkungan,” dalam *Fikih Hijau: Majalah Tebuireng Edisi 30* (Majalah Tebuireng, 2013).

²⁵⁷ “Peringati Hari Bumi, Bangun Kesadaran Lingkungan di Kalangan Santri,” Berita, *Ma'had Aly Hasyim Asy'ari*, 22 April 2025, <https://tebuireng.ac.id/berita/peringati-hari-bumi-bangun-kesadaran-lingkungan-di-kalangan-santri/>.

Dengan demikian, pemikiran tokoh pesantren tentang pelestarian lingkungan hidup tidak dapat direduksi hanya pada satu bentuk. Ia membentuk spektrum yang luas, mulai dari adab, fikih, maqashid, fikih sosial, subkultur, keteladanan, hingga kelembagaan. Spektrum ini menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan hidup dalam pesantren tidak berdiri sebagai agenda asing. Ia memiliki akar dalam tradisi keilmuan, etika, dan praksis sosial pesantren. Dalam kerangka disertasi ini, pemikiran tokoh-tokoh tersebut menjadi dasar penting untuk membaca bagaimana fikih lingkungan hidup menemukan corak keindonesiaannya, terutama ketika ia hidup dalam tradisi Pesantren Tebuireng.

3. Program-program Pelestarian Lingkungan Hidup di Pesantren

Secara umum, program pelestarian lingkungan hidup di pesantren sering disebut dengan istilah eco-pesantren atau ekopesantren. Istilah ini merujuk pada model pendidikan dan pengelolaan pesantren yang menempatkan kepedulian lingkungan sebagai bagian dari kehidupan pesantren.²⁵⁸ Program eco-pesantren digagas bersama Kementerian Agama Republik Indonesia pada 5 dan 6 Maret 2008. Istilah eco-pesantren diperkenalkan dalam forum *Moslem Seven Year Action Plan for Climate Change* di Istanbul pada awal Juni 2009.

Keberadaan eco-pesantren menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan hidup di pesantren dapat berkembang menjadi model kelembagaan. Dalam model ini, pesantren mengelola lingkungan melalui dua jalur sekaligus, yaitu jalur pendidikan dan jalur tata kelola. Jalur pendidikan berkaitan dengan pembentukan kesadaran santri melalui pengajian, pembiasaan, keteladanan, dan penguatan nilai agama. Adapun jalur tata kelola berkaitan dengan pengaturan langsung atas ruang hidup pesantren, seperti pengelolaan sampah, bangunan, kebersihan kamar, masjid, dan lingkungan belajar.

²⁵⁸ Sri Rahayu Pudjiastuti dkk., "Program Eco-Pesantren Sebagai Model Pendidikan Lingkungan Hidup," *Jurnal Abdimas Prakasa Dakara* 1, no. 1 (2021): 29–37, <https://doi.org/10.37640/japd.v1i1.942>.

Terlepas dari eco-pesantren, terdapat program-program pelestarian lingkungan hidup spesifik yang dilakukan oleh banyak pesantren. Program pertama adalah pengelolaan sampah. Program ini muncul karena pesantren merupakan komunitas padat penghuni. Aktivitas santri, dapur, dan asrama menghasilkan timbunan sampah harian. Jika tidak dikelola, sampah dapat menjadi sumber pencemaran, bau, penyakit, dan kerusakan estetika lingkungan. Karena itu, pengelolaan sampah menjadi titik masuk penting bagi pesantren untuk membangun kesadaran ekologis. Bentuknya dapat berupa pemilahan sampah, pengelolaan bank sampah, atau edukasi pengurangan sampah.

Pesantren Tebuireng dapat dikemukakan sebagai contoh dalam program pengelolaan sampah. Penelitian tentang program pelestarian lingkungan hidup di Pesantren Tebuireng menunjukkan bahwa upaya pelestarian lingkungan hidup di pesantren tersebut mengalami perkembangan di bidang pengelolaan sampah melalui Bank Sampah Tebuireng.²⁵⁹ Profil resmi Bank Sampah Tebuireng menyebut bahwa lembaga tersebut mengembangkan penataan organisasi, sumber daya manusia, kerja sama dengan berbagai pihak, bangunan khusus pengelolaan sampah, *conveyor* untuk pemilahan, serta administrasi pencatatan data sampah dan finansial.²⁶⁰

Program kedua adalah pendidikan dan kampanye lingkungan. Program ini penting karena perubahan ekologis tidak cukup dilakukan melalui penyediaan fasilitas. Fasilitas membutuhkan kesadaran pengguna. Dalam pesantren, pendidikan lingkungan dapat dilakukan melalui pengajian tematik, pelatihan santri, penyuluhan pengelolaan sampah, lomba kebersihan, pemasangan poster, khutbah, diskusi santri, hingga integrasi tema lingkungan dalam kegiatan sekolah dan madrasah diniyah. Profil Bank Sampah Tebuireng mencatat adanya kegiatan edukasi dan penyuluhan kepada guru, pembina, santri, dan karyawan di lingkungan

²⁵⁹ Ramadhan dan Faozan, "Keberlanjutan Fikih Lingkungan."

²⁶⁰ "Profil Bank Sampah Tebuireng."

Pesantren Tebuireng, termasuk Tebuireng induk, Kesamben, Mojosongo, dan Jombok.²⁶¹

Pendidikan lingkungan di pesantren memiliki karakter yang khas karena bekerja melalui pembiasaan. Dalam kerangka pendidikan pesantren, kegiatan tersebut dapat dipahami sebagai bagian dari pembentukan adab. Adab terhadap lingkungan tampak dalam cara santri menggunakan air, memperlakukan makanan, menjaga kebersihan, serta tidak merusak fasilitas bersama. Dengan cara ini, pendidikan lingkungan hidup di pesantren tidak berdiri sebagai mata pelajaran teknis semata, tetapi menjadi bagian dari pembentukan karakter.

Program ketiga adalah penghijauan dan pemanfaatan lahan. Banyak pesantren memiliki lahan yang dapat digunakan untuk taman, kebun, pertanian, tanaman obat, atau ruang terbuka hijau. Program ini memiliki dua manfaat. Pertama, ia memperbaiki kualitas lingkungan pesantren melalui penyerapan air, pengurangan panas, dan peningkatan keindahan ruang. Kedua, ia memberi ruang belajar bagi santri untuk memahami hubungan antara manusia, tanah, tanaman, air, dan pangan. Kajian tentang pemberdayaan lingkungan melalui eco-pesantren di Daarut Tauhid Bandung menemukan beberapa bentuk program, seperti pengelolaan sampah, bangunan ramah lingkungan, kegiatan gotong royong, serta kemitraan bertani dengan memanfaatkan lahan terbuka hijau. Penelitian itu juga menyimpulkan bahwa program tersebut memiliki kesinambungan dengan aspek ekologi, ekonomi, sosial, dan spiritual.²⁶²

Program keempat adalah gotong royong dan kerja bakti lingkungan. Program ini tampak sederhana, tetapi memiliki posisi penting dalam tradisi pesantren dan masyarakat Indonesia. Gotong royong memperlihatkan bahwa pelestarian lingkungan tidak hanya menjadi tugas pengurus atau petugas kebersihan. Ia menjadi tanggung jawab bersama. Dalam budaya

²⁶¹ “Profil Bank Sampah Tebuireng.”

²⁶² Agus Junianto dkk., “Pemberdayaan Lingkungan Melalui Eco-Pesantren,” *Tamkin: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 10, no. 1 (2025), <https://doi.org/10.15575/tamkin.v10i1.28314>.

pesantren, kerja bakti dapat menjadi sarana pendidikan sosial. Santri belajar bahwa kebersihan dan ketertiban lingkungan membutuhkan partisipasi kolektif. Nilai ini selaras dengan fikih lingkungan hidup karena kerusakan lingkungan sering kali muncul ketika manusia melepaskan tanggung jawab sosialnya. Penelitian eco-pesantren Daarut Tauhid mencatat kegiatan gotong royong sebagai salah satu proses implementasi program lingkungan di pesantren.²⁶³

Program kelima adalah pengelolaan air, sanitasi, dan kebersihan. Program ini sangat dekat dengan tradisi fikih pesantren karena air dan kebersihan merupakan bagian penting dari pembahasan thaharah. Pesantren dengan jumlah santri yang besar membutuhkan tata kelola air bersih, kamar mandi, saluran pembuangan, tempat wudu, dapur, dan ruang makan yang baik. Dalam hal ini, pelestarian lingkungan hidup dapat bertemu langsung dengan praktik fikih harian. Penghematan air ketika wudu, larangan mencemari air, kebersihan tempat ibadah, serta sanitasi asrama dapat dibaca sebagai bentuk aktualisasi fikih lingkungan. Dengan demikian, program sanitasi pesantren memiliki dua dimensi sekaligus, yaitu dimensi kesehatan dan dimensi keagamaan.

Program keenam adalah kolaborasi dengan pihak luar. Perkembangan program lingkungan di pesantren sering membutuhkan dukungan pemerintah, perusahaan, perguruan tinggi, komunitas lingkungan, dan lembaga sosial. Kolaborasi ini penting karena pengelolaan lingkungan membutuhkan pengetahuan teknis, sarana, jaringan, pendanaan, dan pendampingan. Dalam kasus Pesantren Tebuireng, Bank Sampah Tebuireng pada tahun 2024 berkolaborasi dengan Aqua dalam edukasi pengelolaan sampah melalui Wahana Edukasi Sampahku Tanggungjawabku atau WEST. Profil resmi Bank Sampah Tebuireng juga menyebut keterlibatan Veolia Surabaya, YPCII Cabang Jawa Timur, dan PT Sumber Barokah Polymer Jombang dalam program tersebut.²⁶⁴ Fakta

²⁶³ Junianto dkk., "Pemberdayaan Lingkungan Melalui Eco-Pesantren," 40–41.

²⁶⁴ "Profil Bank Sampah Tebuireng."

ini menunjukkan bahwa program lingkungan pesantren dapat berkembang melalui sinergi antara nilai pesantren dan dukungan jejaring eksternal.

Program ketujuh adalah kegiatan tematik dan momentum ekologis. Kegiatan semacam ini dapat berbentuk peringatan Hari Bumi, World Cleanup Day, Hari Santri, pelatihan lingkungan, atau khidmah santri untuk kebersihan lingkungan. Pesantren Tebuireng, misalnya, pada 21 April 2025 menggelar workshop lingkungan hidup dalam rangka Hari Bumi dengan melibatkan mahasantri Ma'had Aly Hasyim Asy'ari.²⁶⁵ Kegiatan tematik seperti ini penting karena memberi penanda simbolik bahwa isu lingkungan telah masuk ke dalam agenda pendidikan pesantren. Ia juga dapat memperluas kesadaran santri bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian dari tanggung jawab keagamaan dan sosial.

Dari berbagai bentuk program tersebut, dapat dilihat bahwa pelestarian lingkungan hidup di pesantren bergerak pada beberapa level. Level pertama adalah level pembiasaan, seperti membuang sampah pada tempatnya, membersihkan kamar, menghemat air, dan menjaga taman. Level kedua adalah level kelembagaan, seperti pembentukan unit kebersihan, unit pertamanan, dan bank sampah. Level ketiga adalah level pendidikan, seperti penyuluhan, workshop, kampanye, dan integrasi nilai lingkungan dalam pengajaran. Level keempat adalah level pemberdayaan, seperti pelibatan masyarakat, sedekah sampah, daur ulang bernilai ekonomi, dan kemitraan. Level kelima adalah level transformasi sosial, yaitu ketika pesantren menjadi model bagi masyarakat sekitar dalam membangun budaya ekologis.

Dalam kerangka fikih lingkungan hidup, program-program tersebut dapat dipahami sebagai bentuk operasional dari *hifẓ al-bī'ah*. Ia tidak berhenti pada rumusan hukum bahwa merusak lingkungan dilarang dan menjaga lingkungan dianjurkan atau diwajibkan. Ia bergerak menjadi tata

²⁶⁵ “Peringati Hari Bumi, Bangun Kesadaran Lingkungan di Kalangan Santri,” Berita, *Ma'had Aly Hasyim Asy'ari*, 22 April 2025, <https://tebuireng.ac.id/berita/peringati-hari-bumi-bangun-kesadaran-lingkungan-di-kalangan-santri/>.

kelola lembaga, perilaku harian, pembiasaan sosial, serta sistem pendidikan. Pada titik ini, program pelestarian lingkungan di pesantren menunjukkan bahwa fikih lingkungan hidup membutuhkan wadah sosial agar dapat bekerja. Pesantren menyediakan wadah tersebut melalui otoritas kiai, kedisiplinan santri, struktur pengurus, jaringan alumni, dan kedekatan dengan masyarakat.

Dalam konteks fikih keindonesiaan, program pelestarian lingkungan hidup di pesantren menunjukkan bentuk keberagaman yang membumi. Nilai agama diterjemahkan ke dalam gotong royong, kebersihan, pengelolaan sampah, penghijauan, dan pemberdayaan masyarakat. Hal ini memperlihatkan bahwa corak keindonesiaan dalam fikih lingkungan hidup tidak hanya muncul pada level pemikiran, tetapi juga pada level praktik. Pesantren mengolah fikih lingkungan dengan perangkat sosial yang akrab dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Karena itu, program lingkungan di pesantren dapat dibaca sebagai ruang perjumpaan antara norma fikih, tradisi pesantren, budaya lokal, dan kebutuhan ekologis kontemporer.

Dengan demikian, program-program pelestarian lingkungan hidup di pesantren memperlihatkan bahwa hubungan pesantren dan lingkungan hidup tidak berhenti pada konsep. Ia telah bergerak menjadi praktik kelembagaan. Dalam kasus Pesantren Tebuireng, pengelolaan sampah melalui Bank Sampah Tebuireng, pembentukan Unit Pemeliharaan Lingkungan, kegiatan edukasi lingkungan, kolaborasi dengan pihak luar, serta workshop Hari Bumi menunjukkan adanya proses pelebagaan kesadaran ekologis.