

**REVITALISASI HADITS EKOLOGI SEBAGAI ETIKA
LINGKUNGAN MODERN: TINJAUAN TEORI TAJDĪD
YŪSUF AL-QARḌHĀWĪ**

SKRIPSI



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Oleh:

Salman Al Farizy Husain
NIM: 212104020006

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SHIDDIQ JEMBER
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA
DESEMBER 2025**

**REVITALISASI HADITS EKOLOGI SEBAGAI ETIKA
LINGKUNGAN MODERN: TINJAUAN TEORI TAJDĪD
YŪSUF AL-QARḌHĀWĪ**

SKRIPSI

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
Untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh
Gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Ḥadīṣ



Oleh:

Salman Al Farizy Husain
NIM: 212104020006

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SHIDDIQ JEMBER
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA
DESEMBER 2025**

**REVITALISASI HADITS EKOLOGI SEBAGAI ETIKA
LINGKUNGAN MODERN: TINJAUAN TEORI TAJDĪD
YUSUF AL-QARDHĀWĪ**

SKRIPSI

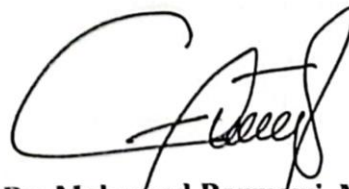
Diajukan kepada Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
Untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh
Gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Hadis

Oleh:

SALMAN AL FARIZY HUSAIN
NIM: 212104020006

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

Disetujui Pembimbing



Dr. Mohamad Barmawi, M.Hum
NIP. 198305042023211014

**REVITALISASI HADITS EKOLOGI SEBAGAI ETIKA
LINGKUNGAN MODERN: TINJAUAN TEORI TAJDĪD
YŪSUF AL-QARDHĀWĪ**

SKRIPSI

Telah diuji dan diterima untuk memenuhi salah satu
Persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Hadīs

Hari:
Tanggal:

Tim Penguji

Ketua

Dr. MASKUD, S.Ag., M.Si
NIP.197402101998031001

Sekretaris

Siti Qurrotul Aini, M.HUM
NIP. 198604202019032003

Anggota:

1. Al Furqon Ph.D.,M Th.I.
2. Dr. Mohamad Barmawi, M.HUM.

Menyetujui

Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora



Prof. Dr. Abdul Asror, M.Ag.
NIP. 197406062000031003

MOTTO

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan oleh perbuatan tangan manusia, Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (Q.S ar-Rum).*



* Q.S. ar-Rum: surat ke 30, ayat 41, diakses 20 Oktober 2023, <https://quran.com/30/41>.

PERSEMBAHAN

Hamdan lillah, telah usai penelitian skripsi ini yang tentunya jauh dari kata sempurna. Dalam hal ini, saya ingin mengucapkan rasa syukur atas nikmat Allah SWT, yang telah memberikan rahmat dan hidayah-Nya. Kedua kalinya, shalawat serta salam kita haturkan kepada baginda Nabi Besar Muhammad SAW. Dan karya sederhana ini saya persembahkan

1. Kepada kedua orang tua saya, Abi dan Ibu, yang membesarkan dan mendoakan sejak saya masih dalam kandungan hingga sampai pada titik ini. Tanpa dedikasi dari beliau, saya bukanlah apa-apa. Terima kasih yang sebesar-besarnya. Semoga diberikan keberkahan panjang umur, di lapangkan rezekinya, dan dimudahkan segala urusannya. Abi dan Ibu, Amin.
2. Kepada guru-guru saya yang telah tulus mengajarkan banyak ilmu pengetahuan, dan telah membimbing saya dengan hati yang tulus dan ikhlas.
3. Kepada Bapak Dr. Mohamad Barmawi, M.Hum, selaku dosen pembimbing yang dengan memberikan arahan dan bimbingan hingga penelitian ini dapat terselesaikan. Semoga beliau senantiasa diberikan kesehatan dan ketulusan dalam mengajar. Amin.
4. Kepada Wayan Sa'ah Maysuri, yang telah membersamai dan mendukung dalam proses penelitian.
5. Kepada seluruh civitas akademika UIN KHAS Jember, yang telah membantu dalam proses penyelesaian studi.
6. Kepada kawan-kawan seperjuangan PMII Rayon Ushuluddin Adab dan Humaniora yang selalu menemani dalam proses perjuangan akademik maupun organisasi.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Tuhan Pencipta Alam Semesta, Allah SWT, yang telah memberikan nikmat serta hidayah-Nya sehingga penulis telah menyelesaikan skripsi ini untuk memenuhi syarat kelulusan dalam perkuliahan dan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag). Dalam penyusunan skripsi ini, tentu banyak pihak yang telah berperan dan memberikan bantuan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M., selaku Rektor UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
2. Prof. Dr. Ahidul Asror, M.Ag., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora.
3. Dr. Win Usuluddin, M.Hum., selaku Ketua Jurusan Studi Islam.
4. Muhammad Faiz, M.A., selaku Koordinator Program Studi Ilmu Hadis.
5. Dr. Muhammad Barmawi, M.Hum., selaku Dosen Pembimbing, yang telah sabar membimbing dan memberikan arahan hingga penelitian ini dapat terselesaikan dengan baik.
6. Seluruh dosen Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora yang telah memberikan ilmu serta pemahaman selama penulis menempuh perkuliahan.
7. Keluarga besar PMII Rayon Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, yang telah memberikan banyak pelajaran berharga dalam berpikir, berdzikir, dan beramal saleh.

Penulis berharap semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi dunia akademik maupun masyarakat luas, khususnya dalam memahami persoalan lingkungan dan agama, serta bagaimana memposisikan ajaran Islam dalam menghadapi problematika kontemporer.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna, oleh karena itu saran dan kritik yang membangun sangat diharapkan demi penyempurnaan karya ilmiah ini di masa mendatang.

Jember, 17 November 2025

Penulis

Salman Al Farizy Husain
NIM. 212104020006

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

TABEL TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Awal	Tengah	Akhir	Sendiri	Latin / Indonesia
ا	ا	ا	ا	a/i/u
ب	ب	ب	ب	B
ت	ت	ت	ت	T
ث	ث	ث	ث	Th
ج	ج	ج	ج	J
ح	ح	ح	ح	h
خ	خ	خ	خ	Kh
د	د	د	د	D
ذ	ذ	ذ	ذ	Dh
ر	ر	ر	ر	R
ز	ز	ز	ز	Z
س	س	س	س	S
ش	ش	ش	ش	Sh
ص	ص	ص	ص	ṣ
ض	ض	ض	ض	ḍ
ط	ط	ط	ط	ṭ
ظ	ظ	ظ	ظ	ẓ
ع	ع	ع	ع	‘
غ	غ	غ	غ	Gh
ف	ف	ف	ف	F
ق	ق	ق	ق	Q
ك	ك	ك	ك	K
ل	ل	ل	ل	L
م	م	م	م	M
ن	ن	ن	ن	N
هـ	هـ	هـ	هـ	H
و	و	و	و	W
يـ	يـ	يـ	يـ	Y

A. Konsonan rangkap karena *tashdid* ditulis rangkap

السنة	Ditulis	<i>Al-Sunnah</i>
شدة	Ditulis	<i>Shiddah</i>

B. *Ta' Marbūṭah* di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis

حكمة	Ditulis	<i>Hikmah</i>
مدرسة	Ditulis	<i>Madrasah</i>

2. Bila diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “*h*”

كرمة الأولياء	Ditulis	<i>Karamah al-Auliā'</i>
---------------	---------	--------------------------

3. Bila *ta' marbūṭah* hidup dengan *harakat*, *fathah*, *kasrah*, dan *dammah* yang ditulis *t* atau *h*

زكاة الفطر	Ditulis	<i>Zakāh al-Fiṭri</i>
------------	---------	-----------------------

C. Vokal Pendek

دَ	Ditulis	(<i>daraba</i>)
اِ	Ditulis	(<i>'alima</i>)
وِ	Ditulis	(<i>kutiba</i>)

D. Vokal panjang

1. *Fathah* + *alif*, ditulis *ā* (garis di atas)

جاهلية	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
--------	---------	-------------------

2. *Fathah* + *alif maqṣūr*, ditulis dengan *ā* (garis di atas)

يسعى	Ditulis	<i>Yas'ā</i>
------	---------	--------------

3. *Kasrah* + *ya' mati*, ditulis dengan *ā* (garis di atas)

مجيد	Ditulis	<i>Majīd</i>
------	---------	--------------

4. *Dammah* + *wawu mati*, ditulis *ū* (garis di atas)

فروض	Ditulis	<i>Furūḍ</i>
------	---------	--------------

E. Vokal rangkap

1. *Fathah* + *ya' mati*, ditulis *ai*

بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
-------	---------	-----------------

2. *Fathah + wawu mati*, ditulis *au*

قول	Ditulis	<i>Qaul</i>
-----	---------	-------------

F. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan Apostrof

G. Kata sandang *alif + lam*

1. Bila diikuti *qamariyah* ditulis *al*

القرآن	Ditulis	<i>Al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>Al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf *shamsiyyah*, sama huruf *qamariyah*

الشمس	Ditulis	<i>Al-Shams</i>
السماء	Ditulis	<i>Al-Samā'</i>

H. Huruf besar

Huruf besar dalam tulisan latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang

Disempurnakan (EYD)

I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

ذوى الفروض	Ditulis	<i>Zawī al-Furūd</i>
اهل السنة	Ditulis	<i>Ahl al-Sunnah</i>

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

ABSTRAK

SALMAN AL FARIZY HUSAIN, 2025 : *Revitalisasi hadits ekologi sebagai etika lingkungan modern: Tinjauan Teori Tajdīd Yūsuf Al-Qarḍhāwī*

Kata kunci: *Revitalisasi, Hadits ekologi, Lingkungan modern, Tajdīd Yūsuf Al-Qarḍhāwī*

Kerusakan lingkungan yang menjadi isu global mendesak untuk dicarikan solusinya dari berbagai perspektif, termasuk agama. Sebagai sumber ajaran Islam, Ḥadīṣ Nabi mengandung prinsip-prinsip ekologis yang sangat relevan untuk dikontekstualisasikan dalam menjawab tantangan lingkungan modern. Namun, pemahaman teks Ḥadīṣ yang bersifat statis dan tekstual seringkali tidak memadai untuk merespons problem kontemporer yang dinamis. Gagasan Tajdīd (pembaruan) yang diusung oleh Yūsuf Al-Qarḍhāwī menawarkan pendekatan reaktualisasi nilai-nilai Islam agar tetap Ṣāliḥ li kulli zamān wa makān (relevan di setiap zaman dan tempat). Melalui pendekatan Tajdīd, nilai-nilai ekologi dalam Ḥadīṣ tidak hanya dipahami sebagai doktrin masa lalu, tetapi dapat dihidupkan kembali sebagai etika lingkungan yang aplikatif dan transformatif bagi masyarakat modern.

Rumusan masalah yang diangkat sebagai berikut: 1) Bagaimana nilai-nilai Ḥadīṣ tentang ekologi? 2) Bagaimana implementasi Tajdīd Yūsuf Al-Qarḍhāwī terhadap Ḥadīṣ ekologi? 3) Bagaimana revitalisasi Ḥadīṣ ekologi terhadap lingkungan modern?

Penelitian ini bertujuan: 1) Untuk mengidentifikasi nilai-nilai ekologi dalam Ḥadīṣ Nabi. 2) Untuk menganalisis implementasi teori Tajdīd Al-Qarḍhāwī dalam memahami Ḥadīṣ ekologi. 3) Untuk merumuskan model revitalisasi Ḥadīṣ ekologi sebagai etika lingkungan modern.

Metodologi penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis konten terhadap teks-teks Ḥadīṣ dan pemikiran Yūsuf Al-Qarḍhāwī. Data dikumpulkan melalui studi kepustakaan yang bersumber dari data primer dan data sekunder. Adapun data primer, dihimpun dari kitab-kitab Ḥadīṣ dan karya-karya Yūsuf Al-Qarḍhāwī. Sedangkan data sekunder, dihimpun dari buku-buku, jurnal, dan artikel ilmiah yang memiliki keterkaitan dengan kajian skripsi ini.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: 1) Nilai-nilai ekologi dalam Ḥadīṣ mencakup prinsip menjaga keseimbangan (mizan), larangan berbuat kerusakan (Iḥṣād) di muka bumi, serta anjuran untuk memakmurkan bumi dan melestarikan sumber daya alam. 2) Implementasi Tajdīd Yūsuf Al-Qarḍhāwī memungkinkan penafsiran Ḥadīṣ ekologi secara kontekstual dengan menempatkan maqāṣid al-sharī'ah sebagai kerangka etis, masalah sebagai orientasi kemanfaatan, serta mempertimbangkan realitas sosial masyarakat modern, sehingga pesan moral Ḥadīṣ dapat diaktualisasikan. 3) Revitalisasi Ḥadīṣ ekologi melahirkan sebuah konstruk etika lingkungan modern yang bersumber dari teks keagamaan, yang menekankan tanggung jawab manusia sebagai Khalīfah untuk melakukan konservasi lingkungan, mengadopsi gaya hidup berkelanjutan, dan memberikan respons yang proaktif terhadap krisis ekologi kontemporer.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
TABEL TRANSLITERASI ARAB-LATIN	viii
ABSTRAK	xi
DAFTAR ISI.....	ix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Fokus Penelitian	11
C. Tujuan Penelitian	11
D. Manfaat Penelitian.	11
E. Definisi Istilah.....	13
F. Sistematika pembahasan	16
BAB II KAJIAN PUSTAKA.....	18
A. Penelitian Terdahulu	18
B. Kajian Teori	22
BAB III METODE PENELITIAN	30
A. Pendekatan Dan Jenis Penelitian.....	30
B. Sumber Data	30
C. Teknik Pengumpulan Data.....	32

D. Analisis data	33
BAB IV PENYAJIAN DAN ANALISIS DATA	34
A. Nilai-nilai Ḥadīṣ tentang Ekologi.....	34
B. Implementasi Tajdīd Yūsuf AlQarḍhāwī dalam terhadap Ḥadīṣ ekologi	52
C. Revitalisasi Ḥadīṣ terhadap Lingkungan Modern	60
BA B V PENUTUP	77
A. Kesimpulan	77
B. Saran.....	77
DAFTAR PUSTAKA	79



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Dalam beberapa dekade terakhir, isu lingkungan menjadi salah satu problem besar dunia yang memengaruhi seluruh aspek kehidupan manusia. Kerusakan hutan, pencemaran sungai, udara yang semakin kotor, hingga perubahan iklim global menjadi tanda serius bahwa bumi sedang menghadapi krisis ekologi. Krisis ini tidak hanya berdampak pada aspek alam semata, tetapi juga menimbulkan bencana kemanusiaan seperti pemanasan global, kerusakan lingkungan, bahkan konflik sosial.¹

Berbagai persoalan lingkungan hidup yang terjadi saat ini, baik dalam lingkup lokal, nasional, maupun global, pada dasarnya banyak dipicu oleh aktivitas manusia. Fenomena pencemaran dan degradasi lingkungan mulai dari laut, hutan, hingga kualitas air dan tanah sumber utamanya dapat ditelusuri kembali kepada pola perilaku manusia yang tidak bertanggung jawab. Perilaku tersebut seringkali ditandai dengan rendahnya kesadaran akan kelestarian lingkungan dan dominannya kepentingan pribadi atau jangka pendek. Akibatnya, eksploitasi sumber daya alam dilakukan tanpa mempertimbangkan keberlanjutan, yang pada akhirnya menyebabkan kerusakan di berbagai sektor ekosistem.

Dengan kata lain, akar masalahnya terletak pada sikap manusia yang kurang peduli dan cenderung mementingkan diri sendiri dalam berinteraksi

¹ Kompas.com, "Kerusakan Lingkungan Akibat Eksploitasi Alam di Indonesia," diakses 14 Juni 2025.

dengan alam.² Persoalan lingkungan bukan sekadar masalah teknis yang dapat diselesaikan melalui kebijakan politik atau teknologi modern semata. Pada hakikatnya, krisis ekologi memiliki akar yang dalam, yaitu krisis moral manusia. Eksploitasi alam yang berlebihan didorong oleh pola pikir materialistis dan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat segalanya, sementara alam hanya dianggap sebagai objek eksploitasi.³ Karena itu, solusi yang ditawarkan juga tidak cukup bersifat teknis, melainkan harus menyentuh dimensi etika dan spiritual.

Indonesia merupakan negara tropis yang dikenal memiliki keanekaragaman hayati terbesar di dunia. Letak geografis yang strategis di antara dua samudra dan dua benua, serta iklim yang mendukung, menjadikan Indonesia sebagai rumah bagi berbagai ekosistem penting seperti hutan hujan tropis, mangrove, dan terumbu karang. Keanekaragaman ini menjadikan Indonesia memiliki posisi penting dalam menjaga keseimbangan ekologi global. Namun, di balik potensi ekologis yang besar tersebut, kerusakan lingkungan di Indonesia justru semakin meningkat dari tahun ke tahun.

Data Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) menunjukkan bahwa pada tahun 2024, luas hutan yang rusak mencapai lebih dari 9 juta hektare, yang disebabkan oleh aktivitas industri dan perluasan lahan perkebunan tanpa memperhatikan daya dukung lingkungan.⁴ Fenomena tersebut menunjukkan lemahnya kesadaran etika lingkungan dalam kehidupan

² Sonny Keraf (2002), *Etika lingkungan*, Jakarta: Kompas, p. xiii

³ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: ABC International, 1997), 85.

⁴ Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), *The State of Indonesia's Forests 2024*, (Jakarta: KLHK, 2024), 10-15

masyarakat modern yang lebih berorientasi pada nilai ekonomi dibandingkan nilai ekologi. Selain deforestasi, berbagai permasalahan ekologis lain juga muncul secara kompleks dan saling berkaitan.

Salah satu isu utama adalah konversi lahan dan degradasi hutan, yang disebabkan oleh penebangan liar, ekspansi perkebunan kelapa sawit, serta proyek infrastruktur berskala besar. Hal ini menimbulkan dampak ekologis yang luas, seperti hilangnya keanekaragaman hayati, peningkatan emisi karbon, dan gangguan terhadap siklus hidrologi. *Laporan The State of Indonesia's Forests 2024* mencatat bahwa meskipun ada upaya pemerintah untuk memperlambat laju deforestasi, tingkat kehilangan hutan di beberapa provinsi, seperti Kalimantan Tengah dan Papua, masih tergolong tinggi akibat lemahnya pengawasan dan penegakan hukum lingkungan.⁵

Masalah lainnya adalah kerusakan lahan gambut dan kebakaran hutan, yang menjadi ancaman besar terhadap kualitas udara dan kestabilan ekosistem. Lahan gambut yang dikeringkan untuk dijadikan area pertanian dan perkebunan menjadi sangat rentan terhadap kebakaran, terutama saat musim kemarau panjang dan fenomena El Nino. Data dari *CIFO R-ICRAF* menunjukkan bahwa kebakaran gambut di Indonesia pada tahun 2023 menghasilkan emisi karbon lebih dari 200 juta ton, serta menyebabkan kerugian ekonomi dan kesehatan masyarakat yang signifikan.⁶

Selain itu, pencemaran plastik dan pengelolaan limbah menjadi

⁵ Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), *The State of Indonesia's Forests 2024*, (Jakarta: KLHK, 2024), 45-48.

⁶ Center for International Forestry Research (CIFOR) dan World Agroforestry (ICRAF), *Menilai Dampak Ekonomi dan Kesehatan dari Kebakaran Gambut Indonesia 2023*, (Bogor: CIFOR-ICRAF, 2023), 15.

tantangan serius, terutama di wilayah pesisir dan perkotaan. Laporan IPEN tahun 2021 menyebutkan bahwa Indonesia termasuk dalam lima besar negara penyumbang sampah plastik ke laut di dunia.⁷ Permasalahan ini diperparah dengan rendahnya tingkat daur ulang dan minimnya infrastruktur pengelolaan sampah di tingkat daerah. Akibatnya, sungai dan pantai menjadi tempat akumulasi limbah plastik yang mengancam ekosistem laut dan kehidupan biota air.

Sementara itu, pencemaran udara perkotaan juga menjadi persoalan serius di kota-kota besar seperti Jakarta, Surabaya, dan Medan. Laporan Bank Dunia tahun 2023 menyebutkan bahwa polusi udara di Indonesia menyebabkan penurunan harapan hidup rata-rata 1,2 tahun per individu akibat paparan partikulat halus (PM2.5) yang melebihi ambang batas aman WHO.⁸ Kondisi ini menunjukkan bahwa permasalahan lingkungan tidak hanya berdampak pada ekosistem, tetapi juga secara langsung memengaruhi kesehatan dan kesejahteraan manusia.

Tak kalah penting, kerusakan ekosistem pesisir dan mangrove semakin mengkhawatirkan. Konversi lahan mangrove menjadi tambak dan permukiman menyebabkan berkurangnya tutupan vegetasi pesisir yang berfungsi menahan abrasi dan menyerap karbon. *Laporan Forest Restoration and Rehabilitation in Indonesia* tahun 2023 menegaskan bahwa kehilangan ekosistem mangrove mencapai 40% dalam empat dekade terakhir, dengan

⁷ International Pollutants Elimination Network (IPEN), *Bahaya Pengelolaan Sampah Plastik di Indonesia* (Plastic Waste Management Hazards in Indonesia), (Swedia: IPEN, 2021), 12.

⁸ World Bank, *Berjuang untuk Udara Bersih: Polusi Udara dan Kesehatan Masyarakat di Indonesia* (Striving for Clean Air: Air Pollution and Public Health in Indonesia), (Washington, DC: World Bank, 2023) vii.

dampak signifikan terhadap keberlanjutan perikanan dan ketahanan pangan masyarakat pesisir.⁹ Berbagai persoalan tersebut memperlihatkan bahwa akar krisis lingkungan di Indonesia bukan semata-mata masalah teknis atau kebijakan, melainkan juga menyangkut aspek etika dan moral manusia dalam memperlakukan alam.

Penelitian ini berlandaskan pada konsep Tajdīd atau pembaruan pemikiran Islam yang dijelaskan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī dalam karyanya. *al-Fiqh al-Islāmī Bayna al-Aṣāl wa al-Tajdīd* Qarḍāwī menegaskan bahwa Tajdīd bukanlah bentuk perubahan terhadap ajaran Islam secara substansial, melainkan upaya menghidupkan kembali nilai-nilai Islam agar tetap relevan dan aplikatif terhadap tantangan zaman modern tanpa menghilangkan orisinalitasnya. Ia menyebutkan bahwa antara orisinalitas (Aṣāl) dan pembaruan (Tajdīd) tidak terdapat kontradiksi apabila keduanya ditempatkan secara proporsional: orisinalitas menjaga keaslian prinsip syariat, sedangkan pembaruan menghidupkan kembali semangat ajaran tersebut sesuai kebutuhan umat di setiap masa.¹⁰

Menurut al-Qarḍāwī, Islam pada hakikatnya adalah agama yang dinamis dan fleksibel. Beliau mengutip hadits Nabi Muhammad SAW, yang menyatakan bahwa *“Sesungguhnya Allah akan mengutus bagi umat ini pada setiap seratus tahun seorang yang akan memperbarui (memurnikan kembali)*

⁹ Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) dan Food and Agriculture Organization (FAO), *Pemulihan dan Rehabilitasi Hutan di Indonesia: Temuan Kunci dan Langkah Ke Depan* (Forest Restoration and Rehabilitation in Indonesia: Key Findings and Way Forward), (Jakarta: KLHK, 2023), 23.

¹⁰ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Al-Fiqh al-Islāmī Bayna al-Aṣāl wa al-Tajdīd* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 31-35.

agamanya.” (Abū Dāwūd, al-Ḥākim, dan al-Bayhaqī). Hadits ini menunjukkan bahwa pembaruan dalam Islam merupakan bagian dari rahmat Allah bagi umat-Nya, bukan bentuk penyimpangan dari syariat.¹¹

Oleh karena itu, dalam konteks etika lingkungan modern, konsep Tajdīd ini dapat dijadikan landasan untuk merevitalisasi nilai-nilai ekologis yang terdapat dalam Ḥadīṣ-Ḥadīṣ agar mampu menjawab krisis moral dan lingkungan yang dihadapi umat manusia masa kini. Dengan demikian, gagasan Tajdīd al-Qarḍāwī memberikan ruang bagi reinterpretasi ajaran Islam dalam ranah ekologis, tanpa kehilangan akar teologisnya, sehingga nilai-nilai Islam dapat menjadi solusi terhadap krisis lingkungan global.

Dalam tradisi Ḥadīṣ, Nabi Muhammad SAW juga memberikan teladan yang nyata tentang bagaimana memperlakukan alam dengan penuh kasih sayang, di mana landasan penelitian ini bersumber dari 3 hadits nabi yang mengandung nilai-nilai ekologi Ḥadīṣ-Ḥadīṣ tersebut menunjukkan bahwa Islam sejak awal telah memiliki prinsip pelestarian lingkungan dan keseimbangan alam. Beberapa Ḥadīṣ berikut menjadi pijakan utama dalam penelitian ini.

1. Hadits tentang larangan mengambil tanah yang bukan haknya

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا طَوَّقَهُ اللَّهُ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

Artinya: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Tidaklah salah seorang dari kamu mengambil sejengkal tanah tanpa hak,

¹¹ Hadits Riwayat Abū Dāwūd dalam *Sunan Abi Dawud*, No. 4291.

melainkan Allah akan menghimpitnya dengan tujuh lapis bumi pada hari Kiamat kelak. (HR. Muslim, No: 1611).¹²

2. Hadits tentang menebang pohon bidara

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ»
سُئِلَ أَبُو دَاوُدَ عَنْ مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ: «هَذَا الْحَدِيثُ مُخْتَصَرٌ، يَعْني مَنْ قَطَعَ
سِدْرَةً فِي فَلَاةٍ يَسْتَظِلُّ بِهَا ابْنُ السَّبِيلِ، وَالْبَهَائِمُ عَبَثًا، وَظُلُمًا بَغِيرَ حَقٍّ يَكُونُ لَهُ فِيهَا
صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ .

Artinya: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Barangsiapa menebang pohon bidara maka Allah akan membenamkan kepalanya dalam api neraka." Abū Dāwūd pernah ditanya tentang hadits tersebut, lalu ia menjawab: Secara ringkas, makna hadits ini adalah bahwa "barangsiapa menebang pohon bidara di padang bidara dengan sia-sia dan dhalim, padahal itu adalah tempat untuk berteduh para musafir dan hewan-hewan ternak, maka Allah akan membenamkan kepalanya di neraka." (HR. Abū Dāwūd, No: 5239).¹³

3. Hadits tentang menanam pohon meskipun hari kiamat

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ قَامَتْ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فِسِيلَةٌ، فَإِنْ
اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا، فَلْيَغْرِسْهَا"

Artinya: Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Jika hari kiamat tiba sementara di tangan salah seorang dari kalian ada bibit pohon, jika dia mampu untuk tidak bangkit (dari tempatnya) sebelum menanamnya, maka hendaklah dia menanamnya. (HR. Ahmad NO: 12902).¹⁴

Meskipun ajaran Islam melalui Ḥadīṣ-Ḥadīṣ tersebut sangat jelas menekankan pentingnya menjaga kelestarian alam, realitas kehidupan umat saat ini menunjukkan adanya jarak antara nilai ajaran dan praktik yang terjadi di lapangan.¹⁵ Banyak masyarakat yang mengetahui bahwa menanam pohon

¹² Muslim bin al-Hajjaj, Sahih Muslim, *Kitab al-Muzalim*, No. 1611

¹³ Abū Dāwūd Sulaiman bin al-Asy'ats, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Adab, No. 5239

¹⁴ Anas ibn Mālik *Kitab Al-Musnad* Takhrij Al-Musnad li syuaib hadits No: 12902

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Etika dan Lingkungan Hidup* (Jakarta:

adalah amal kebaikan, bahwa merusak vegetasi merupakan perbuatan tercela, dan bahwa mengambil tanah tanpa hak adalah dosa besar. Namun dalam kehidupan sehari-hari, nilai-nilai tersebut sering kali tidak terwujud menjadi perilaku nyata.¹⁶ Pembukaan lahan tanpa pertimbangan ekologis, penebangan pohon demi kepentingan ekonomi cepat, pembakaran hutan untuk perluasan perkebunan, serta konflik penguasaan tanah masih sering terjadi dan menjadi bagian dari pengalaman sosial masyarakat.¹⁷

Dalam berbagai interaksi manusia dengan alam, tampak bahwa sebagian masyarakat memandang alam sebagai sesuatu yang dapat dimanfaatkan sebebaskan-bebasnya untuk kepentingan ekonomi tanpa mempertimbangkan dampak jangka panjangnya. Kondisi ini memperlihatkan bahwa kesadaran ekologis belum sepenuhnya hadir dalam pengalaman keberagamaan sehari-hari. Ajaran Nabi tentang larangan merampas tanah belum dipahami sebagai perlindungan ruang hidup, perintah menanam pohon belum dimaknai sebagai tanggung jawab berkelanjutan, dan larangan merusak vegetasi belum dipersepsi sebagai penjagaan terhadap makhluk hidup lain yang juga bergantung pada kelestarian alam.

Pengalaman masyarakat dalam menghadapi kerusakan lingkungan juga menunjukkan bahwa banyak tindakan merusak alam terjadi bukan semata karena ketidaktahuan, melainkan karena nilai menjaga lingkungan belum sepenuhnya menjadi bagian dari kesadaran moral masyarakat. Dalam

Lentera Hati, 2019) 45-48.

¹⁶ Najiyah, "Internalisasi Nilai-Nilai Konservasi Lingkungan dalam Perspektif Hadis," *Jurnal Living Hadis* 5, no. 1 (2020) 25.

¹⁷ Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan RI, *Statistik Lingkungan Hidup dan Kehutanan 2023* (Jakarta: KLHK, 2023), 67.

kenyataannya, banyak orang melihat pohon ditebang secara masif, lahan dibakar, atau tanah diambil tanpa hak, tetapi tidak merasa memiliki kewajiban moral untuk mencegahnya. Di sinilah pentingnya menghadirkan kembali nilai-nilai ekologis Ḥadīṣ dalam kehidupan nyata agar ajaran tersebut tidak berhenti sebagai teks normatif, tetapi benar-benar membentuk cara berpikir, cara memperlakukan alam, dan rasa tanggung jawab manusia terhadap bumi.

Dengan memahami bagaimana manusia mengalami dan memaknai lingkungan dalam kehidupan sehari-hari, penelitian ini berupaya menegaskan kembali ajaran Nabi sebagai nilai hidup yang membangkitkan kesadaran ekologis. Revitalisasi ajaran tersebut diharapkan mampu mengubah hubungan manusia dengan alam dari hubungan yang eksploitatif menjadi hubungan yang penuh tanggung jawab dan amanah, sebagaimana dicontohkan Rasulullah. Meskipun kajian mengenai lingkungan dalam perspektif Islam telah banyak dilakukan, sebagian besar penelitian di Indonesia masih berfokus pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'ān mengenai ekologi, kajian fiqh lingkungan, atau fatwa terkait eksploitasi sumber daya alam.¹⁸

Penelitian mengenai Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis sendiri masih terbatas pada kajian hukum atau penjelasan tekstual, dan belum banyak diarahkan pada pengembangan etika lingkungan modern yang dapat menjawab krisis ekologis kontemporer.¹⁹ Selain itu, penelitian terdahulu belum banyak mengkaji Ḥadīṣ ekologis secara tematik dengan menghubungkannya pada konteks kerusakan

¹⁸ Fahmi, "Kajian Fikih Lingkungan di Indonesia: Studi atas Fatwa MUI tentang Eksploitasi Sumber Daya Alam," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 15, no.1 (2020), 156.

¹⁹ Husni, Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Ekologis: Studi Ma'ani al-Ḥadīṣ tentang Konservasi Lingkungan," *Jurnal Studi Ilmu Ḥadīṣ* 3, no. 2 (2021), 45.

lingkungan di Indonesia serta mengintegrasikan nilai-nilai Ḥadīṣ ke dalam wacana pembaruan pemikiran Islam.

Di sisi lain, perkembangan modernitas yang ditandai oleh industrialisasi, urbanisasi, dan pola konsumsi berlebihan telah menciptakan jarak yang semakin besar antara ajaran moral agama dan praktik kehidupan sosial masyarakat. Kondisi tersebut menunjukkan adanya kesenjangan antara pesan moral Ḥadīṣ mengenai amanah ekologis dengan praktik masyarakat yang masih lemah dalam menjaga kelestarian lingkungan. Akibatnya, nilai-nilai ekologis yang terkandung dalam ajaran Nabi belum terinternalisasi menjadi etika sosial yang kuat. Karena itu, diperlukan penelitian yang mengkaji Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis secara tematik dan kontekstual sehingga relevansi dan urgensinya dalam menjawab persoalan ekologis masa kini dapat diperkuat.

Penelitian ini menawarkan pembaruan melalui upaya revitalisasi Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis dengan memadukan nilai profetik Nabi dan tantangan ekologis modern. Pendekatan ini memberikan kontribusi baru berupa integrasi antara tradisi keilmuan Ḥadīṣ dengan prinsip tanggung jawab ekologis modern. Dengan membangun kembali kesadaran moral berdasarkan ajaran Rasulullah, penelitian ini diharapkan mampu menghadirkan paradigma etika lingkungan yang lebih kontekstual, aplikatif, dan selaras dengan semangat Tajdīd. Selain itu, penelitian ini menegaskan bahwa Ḥadīṣ bukan hanya menjadi landasan hukum ibadah, tetapi juga menjadi pedoman dalam membangun hubungan harmonis antara manusia dan alam.

B. FOKUS PENELITIAN

Berdasarkan latar belakang di atas peneliti akan memaparkan beberapa rumusan masalah sebagai berikut

1. Bagaimana Nilai-nilai Ḥadīṣ tentang Ekologi?
2. Bagaimana Implementasi Tajdīd Yūsuf AlQarḍhāwī terhadap Ḥadīṣ ekologi?
3. Bagaimana Revitalisasi Ḥadīṣ ekologi terhadap Lingkungan Modern?

C. Tujuan penelitian

Berdasarkan rumusan penelitian di atas peneliti akan memaparkan tujuan penelitian sebagai berikut

1. Untuk menjelaskan dan menganalisis nilai-nilai ekologis
2. Untuk menjelaskan bagaimana implementasi Tajdīd Yūsuf Al-Qarḍāwī terhadap Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis sebagai upaya pembaruan pemahaman keagamaan yang relevan dengan isu-isu lingkungan masa kini.
3. Untuk mengkaji bentuk etika lingkungan modern yang dihasilkan dari revitalisasi tersebut

D. MANFAAT PENELITIAN.

Manfaat penelitian merupakan suatu bagian penting yang telah di peroleh oleh peneliti dalam penelitiannya untuk menjelaskan sebuah karya penelitian, baik dalam pengembangan teori maupun praktik dalam kehidupan nyata, secara umum manfaat penelitian di bagin menjadi dua. Pertama manfaat secara teoritis yang ke dua manfaat secara praktis.

1. Manfaat teoritis.

Penelitian ini di harapkan dapat memperkaya khazanah ke ilmunan dalam bidang studi ilmu hadits khususnya dalam kajian tematik yang mengkaji isu-isu ekologi, Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Nabi yang berkaitan dengan lingkungan hidup dinilai memiliki nilai-nilai etis yang sangat relevan dengan tantangan zaman modern.

2. Manfaat praktis.

1. Bagi penulis

penelitian ini menjadi sarana bagi penulis dalam mengembangkan pemahaman dalam kajian hadits bertema lingkungan, Penelitian ini juga mendorong penulis untuk berpikir kritis Dengan menjadikan Ḥadīṣ sebagai rujukan utama.

2. Bagi lembaga akademik

Penelitian ini dapat dijadikan sebagai pedoman atau gambaran dalam meneliti sebuah Ḥadīṣ baik dilingkaran universitas Uin Khas Jember ataupun dilingkaran Fakultas Ushuluddin, penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu referensi dalam mengembangkan kajian-kajian hadits. Penelitian ini juga dapat dimanfaatkan sebagai tambahan sumber bacaan tentang isu-isu lingkungan.

3. Bagi masyarakat.

penelitian ini diharapkan dapat menumbuhkan kesadaran bahwa ajaran Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai pelestarian lingkungan. Ḥadīṣ Nabi tidak hanya memberikan pedoman spiritual,

tetapi juga mengandung prinsip-prinsip etika ekologis yang dapat dijadikan dasar moral dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, masyarakat diharapkan lebih aktif dan bertanggung jawab dalam menjaga lingkungan sebagai bagian dari pengamalan ajaran agama Islam.

E. DEFINISI ISTILAH

Definisi istilah merupakan salah satu pengertian penting yang harus diketahui dalam sebuah penelitian. Karena dengan mengetahui definisi istilah peneliti dapat lebih mudah untuk melanjutkan penelitian yang dimaksud, serta terhindar dari kesalah fahaman.

1. Revitalisasi

Istilah revitalisasi berasal dari bahasa Inggris *revitalization*, yang secara harfiah berarti menghidupkan kembali. Dalam konteks keilmuan, revitalisasi tidak sekadar berarti mengulang atau menghidupkan kembali ajaran lama secara mentah, melainkan merupakan suatu proses aktif untuk membangkitkan kembali nilai-nilai penting yang mulai terabaikan atau terlupakan. Nilai-nilai tersebut kemudian disesuaikan dan diterapkan kembali agar kontekstual dan relevan dengan kebutuhan serta tantangan zaman modern. Dengan demikian, revitalisasi dapat dipahami sebagai suatu upaya strategis dalam membangun jembatan antara tradisi dan modernitas, agar warisan keilmuan dan spiritual tidak hanya menjadi peninggalan sejarah, tetapi mampu hidup dan berdampak nyata dalam

kehidupan masa kini.²⁰

2. Hadīs ekologi

Hadīs secara bahasa mempunyai beberapa makna, diantaranya bermakna *al-Jadīd* (baru), *al-Qarīb* (yang dekat), *Al-khabar* (berita/kabar) pengertian Hadīs tidak jauh beda dengan pengertian Sunnah yaitu, segala sesuatu yang datangnya dari Rasulullah Saw. Yang berupa perkataan, perbuatan, dan ketetapan ataupun sifat-sifatnya, baik itu sebelum di utus maupun sesudah di utus menjadi Nabi.²¹ hadits ekologi merujuk pada kumpulan Hadīs Nabi Muhammad SAW. yang berbicara tentang prinsip-prinsip menjaga, merawat, dan melestarikan alam serta seluruh isinya. Beberapa Hadīs menunjukkan larangan mencemari air, menebang pohon secara sembarangan, menyiksa hewan, dan membakar pohon hidup, serta anjuran untuk menanam pohon bahkan di saat akhir zaman.²²

3. Etika lingkungan modern

Etika berasal dari bahasa yunani *ethos* yang berarti kebiasaan, watak, cara hidup atau karakter seseorang, etika dalam masalah lingkungan memberikan pandangan atau keyakinan etis dan relevan antara hubungan moral manusia dengan alam yang mengacu terhadap cabang filsafat moral yang membahas tanggung jawab manusia terhadap alam sebagai makhluk yang berhak dilindungi.²³ Pandangan ini berkembang di tengah

²⁰ Tim Penyusun KBBI. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kemdikbud, 2016.

²¹ Tajul Arifin, "Ulumul Hadits", 12.

²² Hadīs ekologi dalam konteks Islam: Fazlun M. Khalid, *Islam and the Environment*, 332-339

²³ P.Go. Carm, *Etika Lingkungan Hidup* (Malang: Sekretariat Kelompok Kerja

meningkatnya kesadaran terhadap krisis lingkungan akibat teknologi dan eksploitasi alam. Manusia dalam etika lingkungan harus memandang lingkungan sebagai subjek moral, yakni sebagai makhluk tuhan yang juga memiliki hak atas keberlangsungan di muka bumi, lingkungan bukan suatu objek yang bisa di eksploitasi sesuka hati tanpa adanya pertimbangan.²⁴

Dalam perspektif Islam, etika lingkungan tidak hanya berakar pada logika ataupun pandangan sekuler akan tetapi juga pada prinsip-prinsip teologis yang bersumber dari wahyu. Manusia sebagai Khalīfah di muka bumi memiliki tanggung jawab untuk mengelola, menjaga, dan tidak merusak alam yang telah diamanahkan oleh Allah SWT.

4. Tajdīd

Secara etimologis, kata tajdin d berasal dari bahasa Arab jaddada– yujaddidu–Tajdīdan yang berarti memperbarui atau menghidupkan kembali. Dalam konteks keagamaan, Tajdīd bermakna pembaruan pemahaman ajaran Islam agar tetap relevan dan sesuai dengan perkembangan zaman, tanpa mengubah substansi atau pokok ajaran Islam itu sendiri.²⁵ Konsep ini tidak ditujukan untuk menciptakan ajaran baru, melainkan untuk mengembalikan semangat ajaran Islam yang autentik sesuai dengan realitas sosial umat manusia yang terus berkembang.

Tajdīd berperan sebagai jembatan antara teks dan konteks, antara

Awamisasi, 1989), 17

²⁴ Maizer Said nahdi dan Aziz Gufron, *Etika lingkungan dalam prespektif Yusuf Al Qarḍhāwī*, Al-jamiah Vol. 44, 200.

²⁵ R. B. Muchtar, R. N. Qolbi, S. Lutfiah, dan N. Ratnawati, *Keharusan Pembaharuan Fikih (Tajdīd Fiqh) yang Selalu Berkembang: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah dan Keuangan Islam*. Vol:1 (2023), 19–29.

nilai-nilai wahyu dan kebutuhan aktual umat manusia. Selain itu, Tajdīd bertujuan untuk menyaring dan membersihkan ajaran Islam dari berbagai bentuk penyimpangan, bid'ah, dan praktik takhayul yang menyimpang dari semangat ajaran yang murni.²⁶ Tajdīd juga mengajak umat untuk kembali kepada prinsip-prinsip dasar Islam yang rahmatan lil 'alamin, yaitu membawa rahmat dan kebaikan tidak hanya untuk manusia, tetapi juga untuk seluruh alam semesta. Dengan demikian, Tajdīd dalam Islam adalah sebuah gerakan pembaharuan yang dinamis dan transformatif. Tajdīd juga menuntut keterlibatan aktif para intelektual dan ulama dalam mengaktualisasikan nilai-nilai Islam dalam seluruh aspek kehidupan, baik sosial, politik, ekonomi, maupun lingkungan, agar Islam tetap hadir sebagai petunjuk hidup yang solutif di setiap zaman.

F. Sistematika pembahasan

Dalam sistematika pembahasan ini bertujuan untuk memudahkan peneliti dalam melanjutkan penelitiannya, maka sebagai pijakan atau gambaran umum dalam sebuah pembahasan akan di deskripsikan atau di paparkan melalui langkah-langkah sebagai berikut:

Bab Pertama Adalah Pendauluan, pada bagian ini terdapat beberapa rangkaian awal seperti, latar belakang penelitian, fokus penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian, definisi istilah, dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua Adalah Kajian Pustaka, pada bagian ini terdapat dua uraian seperti, kajian terdahulu atau penelitian terdahulu dan kajian teori yang akan

²⁶ Muhamad, N. H. N. "Pandangan Yusuf al-Qarḍhāwī terhadap Fiqh Semasa." *Islamiyyat* vol, 26, no. 2 (2004), 69–81.

digunakan dalam penelitian ini.

Bab Ketiga Adalah Metodologi Penelitian, pada bagian ini terdapat beberapa rangkaian seperti, metode penelitian, jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data dan analisis data.

Bab Keempat Adalah Pembaasan, pada bagian ini akan menjelaskan tentang Ḥadīṣ-Ḥadīṣ demokrasi serta analisis makna teks dan konteks dengan pendekatan hermeneutika scleiermacher

Bab Kelima Adalah Penutup, pada bagian ini terdapat kesimpulan dan saran-saran dari hasil pembahasan sebagai kesimpulan akhir dalam sebuah penelitian.



BAB II

KAJIAN PUSTAKA

Kajian kepustakaan merupakan kegiatan dalam sebuah penelitian yang bertujuan untuk mengetahui kesamaan dan perbedaan dari peneliti-peneliti lain yang berkaitan dengan topik penelitian ini, sebagai upaya atau gambaran dasar untuk melangkah ketahap penelitian selanjutnya. Kajian Pustaka sendiri dibagi menjadi dua bagian, yang akan dipaparkan sebagai berikut.

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu dengan judul Revitalisasi Ḥadīṣ Ekologi sebagai Etika Lingkungan Modern: Tinjauan Teori Tajdīd Yūsuf al-Qaradawī ini bertujuan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai lingkungan yang terdapat dalam Ḥadīṣ Nabi Muhammad SAW. Dalam proses penyusunannya, penelitian ini memiliki beberapa persamaan dan perbedaan dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang sudah ditulis dalam bentuk skripsi, jurnal, maupun artikel ilmiah. Kehadiran karya-karya tersebut sangat membantu penulis, baik dalam memahami teori yang digunakan, maupun dalam menentukan arah penelitian agar lebih fokus dan tidak keluar dari tujuan yang ingin dicapai. Adapun penelitian terdahulu yang relevan sebagai berikut:

Kajian pertama ialah M. Agus Salim Nur di dalam skripsinya yang berjudul: *Kontruksi pemahaman hadits Hadits ekologi Prespektif Yūsuf Al Qarḍhāwī* pada program studi ilmu hadits, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang di susun pada Tahun 2021. Penelitiuan ini membahas secara mendalam bagaimana Yūsuf al qaradawī membangun pemahaman terhadap hadits-hadits

bertema ekologi melalui pendekatan hermeneutika maqasidusyariah. Persamaan penelitian ini terletak pada kajian hadits ekologi dan tokoh yang di kaji adapun perbedaanya yakni terletak terhadap aspek pengaplikasian penelitian agus salim lebih bersifat konseptual, sedangkan penelitian yang di teliti oleh peneliti lebih menekankan terhadap revitalisasi hadits dalam konteks sosial modern.²⁸

Kajian kedua ialah penelitian yang dilakukan Renanda Ardi Rifkan Pratama dalam skripsinya yang berjudul “*Nalar Eksegesis Ekopsikologis Yūsuf al Qarḍhāwī dalam kitab Ri’āyah al-Bī’ah fī al-Islām*” Tahun 2022 Penelitian ini menelaah pendekatan ekopsikologis yang digunakan oleh al-Qarḍhāwī dalam menyampaikan pesan-pesan ekologis dalam karyanya. Kesamaan dengan penelitian penulis terletak pada sumber utama yang digunakan dan pembahasan tentang pelestarian lingkungan. Perbedaannya terletak pada pendekatan yang digunakan; Renanda menekankan aspek psikologis, sedangkan penelitian yang di teliti oleh penulis menitikberatkan pada aspek Tajdīd dan etika lingkungan berbasis Ḥadīṣ.²⁹

Kajian ketiga yang dilakukan oleh Siti Zulfah dalam skripsinya yang berjudul “Pemeliharaan Lingkungan Hidup dalam Islam: Tinjauan atas Pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī” pada Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2010. Penelitian ini mengkaji

²⁸ Nur, M. Agus Salim. Konstruksi Pemahaman Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Ekologi Perspektif Yusuf al-Qarḍhāwī. *Skripsi Program Studi Ilmu Ḥadīṣ*, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021, 19-23

²⁹ Pratama, Renanda Ardi Rifkan. *Nalar Eksegesis Ekopsikologis Yusuf al-Qarḍhāwī dalam Kitab Ri’ayah al-Bī’ah fī al-Islam*. Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022. 76-89

pemikiran al- Qaradawi tentang prinsip-prinsip pelestarian lingkungan dalam Islam secara umum. Persamaannya dengan penelitian penulis adalah pada fokus tokoh yang dikaji dan perhatian terhadap isu lingkungan. Adapun perbedaannya, penelitian Zulfah belum mengkaji secara khusus Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologi dan belum menyentuh aspek pembaharuan (Tajdīd) pemikiran Islam.³⁰

Kajian keempat yang dilakukan oleh Aziz Ghufon dalam skripsinya yang berjudul “Etika Lingkungan dalam Perspektif Islam: Studi atas Pemikiran Yūsuf al-Qarḍ hā wī ” pada Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2006. Penelitian ini membahas kerangka etika lingkungan yang dibangun berdasarkan pemikiran al- Qaradawi, khususnya dalam perspektif nilai-nilai tauhid dan tanggung jawab Khalīfah. Kesamaan dengan penelitian penulis adalah pada objek tokoh dan isu lingkungan. Namun, penelitian Ghufon tidak secara spesifik mengkaji Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis dan belum mengarah pada kajian Tajdīd dalam konteks kekinian sebagaimana yang dilakukan oleh penulis.³¹

Kajian kelima yang dilakukan oleh Muhammad Fahmi dalam tesisnya yang berjudul “*Ijtihad Konservasi Lingkungan dalam Islam: Studi atas Pemikiran Yūsuf al-Qarḍ hā wī dan Seyyed Hossein Nasr*” pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2022. Penelitian ini membandingkan dua pendekatan tokoh Islam kontemporer dalam konservasi

³⁰ Zulfah, Siti. *Pemeliharaan Lingkungan Hidup dalam Islam: Tinjauan atas Pemikiran Yusuf al-Qarḍhāwī*. Skripsi Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, 50-98.

³¹ Ghufon, Aziz. *Etika Lingkungan dalam Perspektif Islam: Studi atas Pemikiran Yusuf al-Qarḍhāwī*. Skripsi Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006, 80.

lingkungan, yaitu pendekatan normatif-yurisprudensial al- Qarḍhāwī dan pendekatan filosofis-metafisis Nasr. Kesamaan penelitian ini dengan penelitian penulis terletak pada pengkajian ijtihad al-Qarḍ hā wī dalam isu lingkungan. Adapun perbedaannya, penelitian Fahmi bersifat komparatif dan lebih teoritis, sementara penelitian penulis fokus pada revitalisasi Ḥadīṣ sebagai sumber etika ekologis yang dapat diterapkan secara praktis.³²

No	Judul	Persamaan	Perbedaan
1.	“Kontruksi pemahaman hadits Hadits ekologi Prespektif Yusuf Al Qarḍhāwī” yang ditulis oleh M. Agus Salim Nur.	Objek kajian dan tokoh yang dikaji sama, yaitu Ḥadīṣ-Ḥadīṣ bertema ekologi dalam pandangan Yūsuf al-Qaradawi.	Penelitian Agus Salim bersifat konseptual, sedangkan penelitian ini menitikberatkan pada revitalisasi Ḥadīṣ dalam konteks sosial modern.
2.	“Nalar Eksegesis Ekopsikologis Yūsuf al qaradawi dalam kitab Ri‘āyat al-Bī’ah fī al-Islām” yang ditulis oleh Renanda Ardi Rifkan Pratama.	Menggunakan sumber utama karya al-Qarḍhāwī dan membahas pelestarian lingkungan.	Penelitian Renanda menggunakan pendekatan ekopsikologis, sedangkan penelitian ini menitikberatkan pada teori Tajdīd dan etika lingkungan berbasis Ḥadīṣ.
3.	“Pemeliharaan Lingkungan Hidup dalam Islam: Tinjauan atas Pemikiran Yūsuf al- Qarḍhāwī” yang ditulis oleh Siti Zulfah.	Sama-sama meneliti pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī dalam isu lingkungan.	Penelitian Zulfah belum menelaah Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologi dan belum membahas aspek Tajdīd

³² Fahmi, Muhammad. *Ijtihad Konservasi Lingkungan dalam Islam: Studi atas Pemikiran Yusuf al-Qarḍhāwī dan Seyyed Hossein Nasr*. Tesis Program Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022, 70-89

			pemikiran Islam.
4.	“Etika Lingkungan dalam Perspektif Islam: Studi atas Pemikiran Yūsuf al- Qarḍhāwī” yang ditulis oleh Aziz Ghuftron.	Mengkaji etika lingkungan dalam pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī.	Penelitian Ghuftron tidak menyoroti Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis dan belum mengaitkan dengan konsep Tajdīd.
5.	“Ijtihad Konservasi Lingkungan dalam Islam: Studi atas Pemikiran Yūsuf al- Qarḍhāwī dan Seyyed Hossein Nasr” yang ditulis oleh Muhammad Fahmi.	Mengkaji ijtihad al-Qaradawi dalam isu konservasi lingkungan.	Penelitian Fahmi bersifat komparatif dan teoritis, sementara penelitian ini berfokus pada penerapan revitalisasi Ḥadīṣ sebagai etika ekologis.

B. Kajian Teori

Kajian teori merupakan salah satu hal penting dalam sebuah penelitian yang mana terdapat beberapa rangkaian konsep, definisi, dan perspektif untuk dijadikan sebagai landasan teori atau dasar teori pada setiap penelitian. Oleh karena itu pembahasan teori sangatlah perlu untuk diperdalam atau diperluas sehingga peneliti akan lebih mudah dalam melanjutkan penelitiannya.

1. Revitalisasi dalam Konteks Hadits Ekologi

Revitalisasi dalam konteks Hadits ekologi merupakan upaya menghidupkan kembali nilai-nilai lingkungan yang terkandung dalam sabda dan keteladanan Nabi Muhammad SAW agar menjadi panduan etika ekologis bagi masyarakat modern. Dalam Islam, hubungan antara manusia dan alam bukanlah relasi eksploitatif, melainkan relasi amanah dan

tanggung jawab. Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Nabi mengandung ajaran moral yang sangat mendalam tentang pentingnya menjaga keseimbangan alam, merawat makhluk hidup, dan mencegah kerusakan lingkungan.³³

Namun, dalam praktik kehidupan umat Islam saat ini, nilai-nilai tersebut sering kali terabaikan atau hanya dipahami sebagai ajaran moral simbolik, bukan sebagai etika praktis yang wajib diterapkan. Revitalisasi dalam konteks ini berarti membaca ulang Ḥadīṣ-Ḥadīṣ bertema lingkungan secara tematik (Maudū'ī) dan kontekstual, agar mampu menjawab tantangan zaman modern yang ditandai oleh krisis ekologi global. Banyak Ḥadīṣ Nabi yang secara eksplisit dan implisit memberikan arahan tentang perlunya menjaga kelestarian lingkungan.

Revitalisasi Ḥadīṣ ekologi juga memiliki peran penting dalam membentuk paradigma keislaman yang holistik, yaitu Islam sebagai agama yang tidak hanya mengatur urusan spiritual, tetapi juga peduli terhadap keberlangsungan hidup seluruh makhluk. Dengan menghidupkan kembali nilai-nilai ekologi dalam Ḥadīṣ, umat Islam diajak untuk menjadi pelaku utama dalam menjaga lingkungan, menjadikan pelestarian alam sebagai bagian dari ibadah, serta menolak praktik merusak lingkungan atas nama pembangunan. Dengan demikian, revitalisasi Ḥadīṣ dalam konteks ekologi bukan hanya menempatkan ajaran Nabi sebagai sumber inspirasi, akan tetapi sebagai sumber etika ekologis yang wajib direalisasikan dalam

³³ M. Sabri, "Konstruksi Pemikiran Moderasi Beragama Perspektif Hermeneutika Ḥadīṣ," *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadits Multi Perspektif* vol, 19, no. 2 (2022), 185–197.

kebijakan publik, pendidikan, dan kehidupan sosial umat Islam.

2. Etika Lingkungan Modern

Etika lingkungan modern berkembang sebagai respons terhadap krisis ekologi global yang semakin kompleks, seperti perubahan iklim, pencemaran lingkungan, dan kerusakan habitat alam. Etika ini hadir dengan gagasan bahwa alam tidak boleh dipandang semata sebagai sumber daya yang bisa dieksploitasi, melainkan sebagai entitas yang bermartabat. Dalam paradigma ini, manusia dituntut untuk memelihara keberlanjutan lingkungan, menjunjung keadilan ekologis lintas generasi, serta memikul tanggung jawab moral atas kondisi bumi saat ini dan masa depan.

Etika lingkungan tidak hanya berangkat dari dorongan moral semata, tetapi juga mencakup dimensi religius dan spiritual. Alam dipahami sebagai amanah dari Tuhan, yang harus dijaga dan dihormati. Ia bukanlah benda mati tanpa makna, melainkan bagian dari ciptaan yang memiliki keterhubungan spiritual dengan manusia. Dalam kerangka ini, manusia sebagai Khalīfah di muka bumi mengemban peran besar untuk menjaga keseimbangan ekologis serta mencegah kerusakan yang disebabkan oleh perilaku destruktif seperti deforestasi, pencemaran air, eksploitasi tanah, dan limbah industri³⁴.

Beberapa prinsip utama yang diangkat dalam etika lingkungan modern antara lain adalah penghormatan terhadap hak-hak alam, tanggung jawab antargenerasi, dan keadilan ekologi. Alam dianggap memiliki hak

³⁴ Y. R. Yuono, "Melawan Etika Lingkungan Antroposentris Melalui Interpretasi Teologi Penciptaan Sebagai Landasan Bagi Pengelolaan-Pelestarian Lingkungan," *Fidei: Jurnal Teologi Sistematis dan Praktika* 2, no. 1 (2019), 186–206.

untuk tumbuh, hidup, dan berkembang secara lestari. Maka dari itu, manusia wajib melindungi flora, fauna, serta habitatnya dari kerusakan yang disebabkan oleh ketamakan atau ketidak pedulian. Tanggung jawab ekologis juga tidak terbatas pada waktu sekarang, tetapi harus mempertimbangkan dampak terhadap generasi yang akan datang. Setiap keputusan ekologis yang diambil hari ini memiliki konsekuensi jangka panjang yang harus dipertanggung jawabkan.³⁵

3. Tinjauan teori Tajdīd Yūsuf al-Qarḍhāwī

Yūsuf al-Qarḍhāwī merupakan salah satu pemikir Islam kontemporer yang sangat vokal dalam mengusung semangat pembaruan ajaran Islam melalui konsep Tajdīd. Menurut Qarḍhāwī, Tajdīd bukanlah sekadar retorika atau slogan kosong, melainkan upaya sistematis untuk mengaktualisasikan kembali nilai-nilai Islam agar mampu memberikan solusi terhadap persoalan kontemporer.³⁶ Dalam pandangannya, Tajdīd adalah suatu proses pembaharuan pemikiran dan praktik keislaman yang tidak mengubah esensi hukum syariat, tetapi menekankan pada interpretasi ulang yang kontekstual sesuai dengan dinamika zaman.

Qarḍhāwī memandang bahwa ajaran Islam telah diturunkan sebagai pedoman komprehensif yang mencakup seluruh aspek kehidupan, mulai dari ranah spiritual, sosial, ekonomi hingga politik. Namun, seiring perkembangan masyarakat dan perubahan sosial ekonomi yang sangat

³⁵ S. A. Y. A. Said dan Y. Nurhayati, "Paradigma Filsafat Etika Lingkungan dalam Menentukan Arah Politik Hukum Lingkungan," *Al-Adl: Jurnal Hukum* 12, no. 1 (2020), 39–60.

³⁶ N. H. N. Muhamad, "Pandangan Yusuf al-Qarḍhāwī terhadap Fiqh Semasa," *Islamiyyat* vol, 26, no. 2 (2004), 69–81.

cepat, muncul persoalan-persoalan baru yang sering kali tidak secara eksplisit diatur dalam teks-teks klasik. Di sinilah peran Tajdīd menurut Qarḍhāwī sangat vital. Menurutnya, pembaharuan ini diperlukan agar umat Islam tidak terjebak dalam dogma yang kaku, melainkan mampu merespons perubahan dengan pemahaman yang tetap berakar pada teks suci namun terbuka terhadap penafsiran baru yang relevan dengan keadaan kontemporer.³⁷

Dalam kerangka pemikiran Qarḍhāwī, Tajdīd mempunyai dua dimensi utama.³⁸ Pertama, dimensi eksplanatori yang menekankan pada penafsiran atau ijtihad terhadap nash (teks-teks suci) sehingga dapat dipahami secara lebih mendalam dan kontekstual. Proses ijtihad inilah yang memungkinkan pemahaman ajaran Islam tidak hanya berhenti pada literalitas teks, melainkan juga mengaitkannya dengan realitas sosial dan permasalahan yang dihadapi umat saat ini. Kedua, ada dimensi aplikatif yang menekankan pada penerapan nilai-nilai Islam dalam kehidupan nyata, sehingga hasil ijtihad tersebut tidak hanya berhenti pada ranah teori, melainkan diterjemahkan ke dalam kebijakan dan praktik yang dapat mengatasi krisis-krisis zaman modern, seperti persoalan keadilan sosial, konflik politik, dan bahkan krisis lingkungan.

³⁷ M. Aziz dan S. Sholikah, "Metode Istiḥṣāṭ Hukum Zakat Profesi Perspektif Yusuf al-Qarḍawī dan Implikasinya terhadap Pengembangan Objek Zakat di Indonesia," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* vol, 16, no. 1 (2015), 89–116.

³⁸ A. Rajafi, *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia: Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yusuf al-Qarḍhāwī* (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2013), 34

Menurut Qardhāwī, strategi Tajdīd harus dilakukan dengan cara yang tidak mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat. Artinya, inti dari pesan-pesan wahyu tetap dijaga dan dihormati, namun cara penyampaiannya harus diadaptasi dengan konteks zaman. Hal ini terlihat jelas dalam beberapa karya-karyanya, di mana ia menekankan bahwa pembaharuan dalam Islam haruslah bersifat gradual dan berdasarkan pada konsensus para ulama. Pembaharu (mujaddid) yang sejati harus mampu menjembatani kesenjangan antara pemahaman klasik dan kebutuhan modern, sehingga umat Islam bisa mendapatkan pemahaman yang fleksibel namun tetap berlandaskan pada otoritas teks-teks suci.

Salah satu kontribusi utama Qardhāwī dalam wacana Tajdīd adalah penekanannya pada konsep Maqāṣid al-Syarī'ah atau tujuan-tujuan syariat. Menurutnya, setiap interpretasi ulang terhadap nash harus mampu mengembalikan atau bahkan mengoptimalkan pencapaian tujuan-tujuan syariat, seperti perlindungan terhadap jiwa, agama, akal, keturunan, dan harta benda. Dengan demikian, Tajdīd menjadi sebuah mekanisme yang tidak hanya berfokus pada pembaharuan retorika, tetapi juga pada pencapaian kesejahteraan umat secara menyeluruh.³⁹ Dalam penelitian ini, maqāṣid al-syarī'ah tidak diposisikan sebagai tujuan hukum baru dalam isu lingkungan. Lingkungan hidup dipahami sebagai wasīlah (prasyarat) bagi terjaganya maqāṣid al-syarī'ah, khususnya ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ al-nasl, dan ḥifẓ al-māl. Oleh karena itu, pelestarian lingkungan dipahami sebagai bagian dari upaya menjaga maqāṣid al-syarī'ah, bukan sebagai perluasan konsep maqāṣid secara bebas.

³⁹ A. Thohari, "Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Masalahah," *Az-Zarqa': Jurnal Hukum Bisnis Islam* vol 5, no. 2 (2013).77-79

Konsep ini sangat relevan dalam konteks permasalahan zaman modern, di mana berbagai tantangan seperti kesenjangan ekonomi, konflik sosial, dan degradasi lingkungan memerlukan jawaban yang komprehensif dan holistik dari perspektif keislaman. Di samping itu, Qarḍhāwī juga menekankan perlunya dialog antara tradisi dan modernitas dalam upaya Tajdīd. Menurutnya, Islam tidak dapat dipahami secara statis jika tidak mengakomodasi dinamika zaman. Dialog antara para ulama tradisional dan pemikir modern sangat penting untuk menghasilkan interpretasi yang mampu menjawab tantangan zaman tanpa meninggalkan akar keislaman⁴⁰.

Proses dialog inilah yang memungkinkan adaptasi pemikiran Islam terhadap perkembangan teknologi, ilmu pengetahuan, dan perubahan sosial tanpa harus mengorbankan nilai-nilai intinya. Lebih lanjut, dalam pandangan Qarḍhāwī, Tajdīd memiliki peran strategis dalam menyelesaikan masalah-masalah internal umat. Ia berpendapat bahwa kemajuan umat Islam tidak hanya ditentukan oleh seberapa besar kemampuan teknologinya, melainkan juga oleh seberapa dalam pemahaman dan implementasi nilai-nilai spiritual yang terkandung dalam ajaran Islam.⁴¹ Dengan menerapkan Tajdīd, maka diharapkan akan muncul suatu pemikiran yang kritis, yang mampu menolak penyimpangan, menyaring bid'ah, dan menekankan kembali pada prinsip keadilan serta kemanusiaan yang universal.

Di era globalisasi, tantangan yang dihadapi umat Islam sangat kompleks dan multidimensi. Qarḍhāwī menafsirkan Tajdīd sebagai suatu usaha yang harus

⁴⁰ Peran Manusia sebagai Khalīfah di Bumi,” *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* vol 2, no.10 (2025).69

⁴¹ Ridwan, R. “Fiqh Ekologi Membangun Fiqh Ekologis untuk Pelestarian Kosmos.” *Mazahib*, 2013.

dilakukan secara kolektif, melibatkan berbagai pihak, mulai dari akademisi, ulama, hingga masyarakat umum. Hanya dengan kerja sama yang sinergis antara berbagai elemen masyarakat, nilai-nilai Islam yang aktual dan kontekstual dapat terus berkembang dan memberikan kontribusi positif terhadap penyelesaian berbagai permasalahan global. Singkatnya, dalam pandangan Yūsuf al-Qarḍhāwī, Tajdīd adalah upaya pembaruan yang esensial bagi keberlangsungan dan relevansi ajaran Islam. Melalui pendekatan interpretatif dan aplikatif, Tajdīd berperan sebagai jembatan antara tradisi dan modernitas, menjaga agar Islam tetap menjadi petunjuk hidup yang solutif, terhadap tantangan zaman. Dengan demikian, pembaharuan ini tidak hanya mempertahankan keberlanjutan nilai-nilai dasar Islam, tetapi juga membuka jalan bagi umat untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan sejahtera.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan Dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan dengan jenis penelitian kepustakaan *library research*. Pendekatan yang di pilih adalah kualitatif dengan pendekatan (analisis teks) pendekatan ini dipilih karena objek kajian bersumber dari teks-teks hadits dan literatur, bukan data empirik dari lapangan. Penelitian ini memfokuskan diri pada analisis terhadap Ḥadīṣ-Ḥadīṣ bertema ekologi serta pemikiran Tajdīd Yūsuf al-Qarḍhāwī dalam kaitannya dengan etika lingkungan modern.⁴²

Jenis penelitian kepustakaan dalam kajian ini menitikberatkan pada eksplorasi sumber-sumber primer dan sekunder yang relevan. Sumber primer terdiri atas kitab-kitab Ḥadīṣ serta karya-karya asli Yūsuf al-Qarḍhāwī, sedangkan sumber sekunder meliputi buku, jurnal, artikel ilmiah, serta skripsi dan tesis yang mendukung relevansi penelitian.⁴³

B. Sumber Data

Pada penelitian ini jenis data dan sumber data yang di gunakan meliputi berbagai referensi untuk dijadikan sebagai bahan acuan dalam penelitian. Oleh karena itu peneliti menghimpun beberapa sumber data yang masih ada keterkaitan dengan topik penelitian dengan cara membaca buku, jurnal, artikel dan kitab-kitab klasik lainnya. Maka dari itu dapat disimpulkan bahwa sumber

⁴² Abdurrahman, "Metode Penelitian Kepustakaan dalam Pendidikan Islam," *Adabuna: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 2 (2022): hlm, 102.

⁴³ Shona McCombes, "Descriptive Research: Definition, Types, Methods & Examples," *Scribbr*, 22 Juni 2023, <https://www.scribbr.com/methodology/descriptive-research>.

data yang digunakan dalam penelitian ini terdapat dua bagian, yaitu sumber data primer dan sumber data skunder.

1. Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini mencakup bahan-bahan pokok yang menjadi dasar utama dalam analisis, yakni kitab-kitab Ḥadīṣ dan karya otoritatif Yūsuf al-Qarḍhāwī. Kitab Ḥadīṣ yang digunakan antara lain *Al-Fiqh al-Islami bayna al-Asalah wa al-Tajdīd*, *Ri'ayah al-Bi'ah fi Syari'ah al-Islam* serta kitab-kitab sunan lainnya yang memuat Ḥadīṣ-Ḥadīṣ bertema lingkungan.

Selain itu, sumber primer juga mencakup karya-karya Yūsuf al-Qarḍhāwī yang relevan dengan gagasan Tajdīd atau pembaruan pemikiran Islam, khususnya yang terkait dengan isu lingkungan. Di antara karya-karya tersebut adalah *islam agama ramah lingkungan*, karya Yūsuf al Qarḍhāwī yang secara langsung membahas fikih lingkungan dalam perspektif al-Qur'ān dan Sunnah, yang memuat fatwa-fatwa kontemporer termasuk soal lingkungan, serta, yang menjelaskan kerangka konseptual Tajdīd dalam pemikiran Islam.

2. Sumber Data Skunder

Sumber data skunder pada penelitian diperoleh dari berbagai literatur penunjang yang mendukung analisis dan pemahaman terhadap data primer. Literatur tersebut meliputi buku-buku akademik, artikel jurnal ilmiah, skripsi, dan tulisan-tulisan ilmiah lainnya yang mengangkat isu-isu terkait ekologi, Tajdīd, dan etika lingkungan dalam Islam. Data sekunder ini

berfungsi sebagai pendukung untuk memperkuat kerangka analisis dan memperluas perspektif dalam membahas relevansi Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis dengan krisis lingkungan modern dalam pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī.

C. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, peneliti akan memaparkan skenario atau proses dalam pengumpulan data. Maka teknik yang digunakan dalam pengumpulan data adalah metode analisis interpretatif, Metode ini berfokus pada upaya memahami makna, nilai, dan pesan yang terkandung di dalam teks, bukan hanya mendeskripsikan kandungannya secara literal. Dalam konteks ini, analisis interpretatif digunakan untuk menafsirkan teks-teks Ḥadīṣ ekologi dan pemikiran Tajdīd Yūsuf Al-Qarḍhāwī secara mendalam untuk merekonstruksi sebuah etika lingkungan yang relevan dengan konteks modern.

Dalam pengumpulan Ḥadīṣ-Ḥadīṣ bertema ekologi, peneliti akan mengidentifikasi dan mengangkat Ḥadīṣ-Ḥadīṣ dari berbagai kitab induk Ḥadīṣ seperti Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abū Dāwūd, dan kitab-kitab Ḥadīṣ lainnya. Selain itu, data juga diperoleh dari karya-karya Yūsuf al-Qarḍhāwī yang memuat pemikirannya tentang pembaruan (Tajdīd) serta fikih lingkungan, seperti dalam kitab *Ri'āyat al-Bī'ah fī Syarī'at al-Islām*, *Al-Fiqh al-Islāmī Bayna al-Aṣālah wa al-Tajdīd* dan. Penelusuran juga dilakukan terhadap buku, jurnal, artikel ilmiah, dan skripsi yang mendukung analisis tema revitalisasi Ḥadīṣ dan etika lingkungan.

D. Analisis data

Analisis data akan diterapkan setelah proses pengumpulan data selesai dilakukan. Analisis data merupakan rangkaian penting dalam proses penelitian yang bertujuan untuk mengkaji, memahami, dan menafsirkan informasi yang telah diperoleh. Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan deskriptif-analitis dan interpretatif, untuk menggambarkan isi dan makna dari Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis serta pemikiran Tajdīd Yūsuf al-Qarḍhāwī secara sistematis. Melalui pendekatan ini, peneliti akan mengidentifikasi kandungan makna yang terdapat dalam Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologi, kemudian menganalisisnya berdasarkan prinsip-prinsip pembaruan (Tajdīd) yang ditawarkan oleh Yūsuf al-Qarḍhāwī.

Selanjutnya, pendekatan interpretatif digunakan untuk menyesuaikan makna Ḥadīṣ-Ḥadīṣ tersebut dengan konteks isu-isu lingkungan modern, seperti krisis iklim, degradasi alam, dan keberlanjutan ekologis. Dengan demikian, analisis ini bertujuan untuk menggali relevansi dan urgensi revitalisasi Ḥadīṣ dalam membentuk etika lingkungan Islam yang kontekstual dan solutif pada masa kini.

BAB IV

PENYAJIAN DAN ANALISIS DATA

A. Nilai-nilai Ḥadīṣ tentang Ekologi

Analisis Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologi dalam bab ini tidak dimaksudkan untuk menetapkan maqāṣid baru, melainkan untuk menunjukkan bagaimana nilai-nilai profetik Nabi berkontribusi dalam menjaga maqāṣid al-syarī‘ah melalui pelestarian lingkungan hidup.

1. Hadits tentang Larangan Merampas Tanah

وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ ، عَنْ سُهَيْلٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا طَوَّقَهُ اللَّهُ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Artinya: Telah menceritakan kepadaku Zuhair bin Harb telah menceritakan kepada kami Jarir dari Suhail dari Ayahnya dari Abu Hurairah dia berkata: "Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Tidaklah salah seorang dari kamu mengambil sejengkal tanah tanpa hak, melainkan Allah akan menghimpitnya dengan tujuh lapis bumi pada hari Kiamat kelak. (HR. Muslim, No: 161)⁴⁴

Ḥadīṣ yang diriwayatkan Muslim dari Abu Hurairah ini merupakan salah satu teks paling tegas dalam Islam mengenai larangan mengambil hak orang lain, khususnya dalam hal tanah dan ruang hidup. Rasulullah bersabda:

لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا طَوَّقَهُ اللَّهُ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Lafaz شِبْرًا (sejengkal) dipilih untuk menunjukkan bahwa sekecil apa pun

tindakan mengambil tanah orang lain—bahkan sesuatu yang hampir tidak

⁴⁴ Muslim bin al-Hajjaj, Sahih Muslim, *Kitab al-Muzalim*, No. 1611

terasa nilainya tetap dianggap sebuah kezaliman besar di sisi Allah. Ini adalah gaya bahasa Nabi yang menanamkan kesadaran moral bahwa hak manusia atas ruang hidupnya bersifat sakral, tidak boleh dilanggar hanya karena alasan kekuasaan, klaim sepihak, atau kepentingan duniawi⁴⁵.

Para ulama menafsirkan ancaman طَوَّقَهُ اللَّهُ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ bahwa Allah akan membebaninya di hari kiamat dengan tanah yang ia rampas, namun dihitung setara tujuh lapis bumi. Dalam penjelasan Imam Nawawi, ancaman ini masuk kategori “Wa‘īd Syadīd” (ancaman keras) yang menunjukkan tingkat beratnya dosa tersebut. Sementara sebagian ulama lain, seperti Ibn Hajar, menafsirkan bahwa makna tujuh bumi tidak selalu harus dipahami secara fisik, tetapi menggambarkan betapa dahsyatnya dosa sosial-ekologis yang dilakukan oleh seseorang yang merampas tanah. Ḥadīṣ ini tidak berdiri sendiri; ia datang dalam rangkaian normatif Islam yang sangat kuat mengenai larangan melakukan ghasb (perampasan), membuat kerusakan, atau menutup akses orang lain terhadap sumber hidup⁴⁶.

Tanah dalam Islam bukan semata objek properti, melainkan amanah Ilahi. Al-Qur’ān berkali-kali mengingatkan bahwa manusia diberi kesempatan hidup di bumi untuk memakmurkannya, bukan merusaknya.

Allah berfirman: هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا, yakni *Dia yang*

⁴⁵ Muhammad Luqman Ahmad, “Etika Lingkungan dalam Perspektif Ḥadīṣ Nabi,” *Jurnal Studi Islam* 9, no. 2 (2020), 115.

⁴⁶ Rifai, Ahmad. “Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Bertema Ekologi dan Relevansinya terhadap Krisis Lingkungan Modern.” *Jurnal Ushuluddin* 31, no. 1 (2023), 89–105.

menciptakan kamu dari bumi dan menugaskan kamu untuk memakmurkannya, menjadi landasan etis bahwa penguasaan atas tanah harus diarahkan untuk kemaslahatan, bukan eksploitasi atau perusakan.⁴⁷ Para mufasir menekankan bahwa manusia berperan sebagai Khalīfah, bukan penguasa absolut, sehingga setiap tindakan yang mengabaikan hak orang lain termasuk perampasan tanah bertentangan dengan mandat Ilahi ini.

Tindakan semena-mena dalam penguasaan tanah hanya akan melahirkan kerusakan, pertikaian, dan ketidakadilan, yang secara tegas ditolak oleh Maqāṣid al-Syarī‘ah. Dalam tradisi fikih, tindakan merampas tanah atau properti orang lain tanpa hak dikenal sebagai ghasb, yang digolongkan sebagai bentuk kezaliman yang berat. Ghasb tidak hanya dianggap sebagai pelanggaran hak kepemilikan, tetapi juga sebagai pengingkaran terhadap prinsip keadilan dan kemanusiaan yang menjadi jiwa syariat. Sejalan dengan itu, Syekh Ibn Qudamah dalam kitab al-Mughni sebagaimana dikutip dalam berbagai kajian fikih kontemporer mendefinisikan ghasb sebagai “pengambilan hak orang lain secara paksa tanpa alasan yang sah menurut syariat.”⁴⁸

Para ulama menegaskan bahwa ghasb terhadap tanah memiliki dampak sosial dan moral yang lebih berat dibanding ghasb terhadap harta bergerak. Tanah tidak hanya bernilai ekonomi, tetapi juga menjadi sumber kehidupan, tempat tinggal, identitas sosial, dan stabilitas psikologis.

⁴⁷ Yusuf Al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, terjemahan Saifullah M. Yunus (Banda Aceh: Cita Varia Kreativitas, 2022), 14–15.

⁴⁸ Al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 15.

Merampas tanah berarti mencabut ruang hidup seseorang, mengancam masa depan keluarga, dan pada akhirnya merusak tatanan sosial. Penyempitan ruang hidup secara paksa apalagi jika dilakukan dengan kekuasaan atau dalih pembangunan merupakan bentuk kezaliman struktural yang dikecam oleh fikih.

Al-Qardāwī menekankan bahwa salah satu keistimewaan fikih Islam adalah kemampuannya menjaga keseimbangan antara hak individu dan kemaslahatan umum.⁴⁹ Dalam konteks ini, tidak ada ruang bagi pembenaran terhadap perampasan tanah selama tidak disertai dengan kompensasi yang adil, persetujuan pemilik, atau alasan syar‘i yang sah. Selain itu, fikih Islam juga mengakui prinsip *al-darar yuzal* (kemudharatan harus dihilangkan) dan *la darar wa la dirar* (tidak boleh membahayakan diri sendiri maupun orang lain). Prinsip ini relevan dalam konteks sengketa tanah, di mana kerugian yang dialami korban harus dipulihkan dan keadilan harus ditegakkan.⁵⁰

Fikih tidak hanya melihat aspek hukum formal, tetapi juga dampak sosial, moral, dan spiritual dari setiap tindakan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Islam menempatkan tanah sebagai amanah yang suci. Setiap bentuk pengambilan tanpa hak termasuk ghasb adalah pelanggaran serius terhadap hak asasi manusia, prinsip keadilan, dan mandat keKhalīfahan.

⁴⁹ Abu Muḥammad ‘Abdullah bin Ahmad Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, jilid 5 (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, [t.th.](#)), hlm. 455. Lihat juga Abdul Aziz Al-Khayyath, *Al-Ghasb wa Ahkamuhu fī al-Fiqh al-Islami* (Riyadh: Dar Kunuz Isybilīa, 2008), 77.

⁵⁰ Al-Qardhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 22–24.

2. Hadits Larangan Menebang Pohon

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ، أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعَمٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُبْشَيْ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ» «سُئِلَ أَبُو دَاوُدَ عَنْ مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ: هَذَا الْحَدِيثُ مُخْتَصَرٌ، يَعْنِي مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً فِي فَلَاةٍ يَسْتَظِلُّ بِهَا ابْنُ السَّبِيلِ، وَالْبَهَائِمُ عَبَثًا، وَظُلْمًا بِغَيْرِ حَقٍّ يَكُونُ لَهُ فِيهَا صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ.

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Nashr bin Ali berkata: telah mengabarkan kepada kami Abu Usamah dari Ibnu Juraij dari Utsman bin Abu Sulaiman dari Sa'id bin Muhammad bin Jubair bin Muth'im dari Abdullah bin Hubsyi ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Barangsiapa menebang pohon bidara maka Allah akan membenamkan kepalanya dalam api neraka." Abū Dāwūd pernah ditanya tentang hadits tersebut, lalu ia menjawab: Secara ringkas, makna hadits ini adalah bahwa "barangsiapa menebang pohon bidara di padang bidara dengan sia-sia dan dhalim, padahal itu adalah tempat untuk berteduh para musafir dan hewan-hewan ternak, maka Allah akan membenamkan kepalanya di neraka." (HR. Abū Dāwūd, No: 5239).⁵¹

Ḥadīṣ yang disampaikan oleh Abdullah bin Hubsyi ini merupakan salah satu Ḥadīṣ paling kuat mengenai etika lingkungan dalam Islam.

Rasulullah bersabda: «مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ» (Barangsiapa yang menebang pohon *sidrah* (bidara), maka Allah akan membenamkan kepalanya ke dalam neraka).⁵² Lafaz singkat ini memberikan ancaman yang sangat keras bagi orang yang menebang pohon *sidrah* tanpa hak. Namun, ketika Imam Abū Dāwūd salah satu perawi Ḥadīṣ ini ditanya tentang maknanya, ia memberikan penjelasan kontekstual yang sangat

⁵¹ Abū Dāwūd Sulaiman bin al-Asy'ats, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Adab, No. 52396

⁵² Sulaiman bin al-Asy'ats Abū Dāwūd, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), hlm. 347, Ḥadīṣ No. 4572.

penting. Beliau menerangkan bahwa redaksi Ḥadīṣ ini bersifat ringkas (*mujmal*).

Maksudnya bukan setiap orang yang menebang pohon bidara pasti dibanamkan ke dalam neraka, tetapi ancaman keras itu tertuju khusus pada "orang yang menebang pohon bidara di tanah lapang (*faya'*), padang gersang, atau tempat yang menjadi sumber keteduhan dan kehidupan bagi para musafir serta hewan, lalu ia menebangnya secara sia-sia, zalim, dan tanpa alasan yang benar."⁵³

Penjelasan Imam Abū Dāwūd ini memiliki signifikansi metodologis yang tinggi. Ia menguatkan tesis bahwa larangan dalam Ḥadīṣ ini tidak berhenti pada larangan teknis atas satu jenis pohon tertentu, tetapi berakar pada prinsip keadilan ekologis dan pemeliharaan ruang hidup (*living space*). Ḥadīṣ ini, dengan demikian, melindungi fungsi sosial ekologis sebuah pohon, seperti menyediakan keteduhan bagi musafir, menjadi habitat bagi hewan, serta mencegah erosi di tanah gersang. Perusakan terhadap elemen-elemen lingkungan yang memberikan kemaslahatan publik inilah yang diancam dengan hukuman yang sangat berat.

Penafsiran ini sejalan dengan semangat fikih Islam yang menekankan penghormatan terhadap kemanusiaan dan penjagaan terhadap kemaslahatan umum, sebagaimana ditegaskan oleh Yūsuf Al-Qarḍhāwī.⁵⁴

⁵³ Sulaiman bin al-Asy'ats Abū Dāwūd, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), hlm. 348, Ḥadīṣ No. 4572.

⁵⁴ Yusuf Al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, terjemahan Saifullah M. Yunus (Banda Aceh: Cita Varia Kreativitas, 2022), 14–15.

Dalam konteks ekologis Jazirah Arab, pohon sidrah memainkan peran yang sangat vital. Ia merupakan spesies yang tangguh, tumbuh di daerah kering dan gersang, serta berfungsi sebagai peneduh tunggal di tengah teriknya padang pasir. Keberadaannya menjadi tempat berteduh yang menyelamatkan bagi musafir yang kelelahan dalam perjalanan jauh, sekaligus berfungsi sebagai sebuah ekosistem yang menjadi habitat bagi burung, tempat ternak merumput di sekelilingnya, dan sumber kehidupan vegetatif di lingkungan yang keras.⁵⁵

Oleh karena itu, tindakan menebang satu pohon bidara bukanlah sekadar merusak properti alam, melainkan menghapus satu-satunya sumber kenyamanan, keteduhan, bahkan keselamatan bagi makhluk hidup yang bergantung padanya, terutama musafir yang menghadapi ancaman panas ekstrem. Rasulullah dengan pemahaman mendalam terhadap realitas ekologis masyarakatnya, menegaskan bahwa menebang pohon tersebut tanpa alasan yang sah berarti menghilangkan nikmat Allah yang bersifat publik, sebuah tindakan yang dapat dikategorikan sebagai kezaliman ekologis.⁵⁶

Ancaman tegas dalam Ḥadīṣ, “*Allah akan membenamkan kepalanya ke dalam neraka*”, menggambarkan retorika keras yang sengaja digunakan Nabi untuk menegaskan bahwa merusak alam bukanlah kesalahan kecil, melainkan dosa yang serius. Menghilangkan sebuah

⁵⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid 4 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 2781.

⁵⁶ Yusuf Al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, terjemahan Saifullah M. Yunus (Banda Aceh: Cita Varia Kreativitas, 2022), 15.

pohon yang menjadi penopang kehidupan bagi banyak makhluk dipandang sebagai dosa publik atau dosa ekologis. Para ulama fikih dan Ḥadīṣ, seperti Al-Munawi dan Ibnu al-‘Arabi, dalam syarah (penjelasan) mereka terhadap Ḥadīṣ ini menegaskan sebagai bukti kuat bahwa Islam menempatkan kelestarian lingkungan pada posisi yang sangat serius, bahkan memberikan ancaman hukuman yang besar bagi pelaku perusakannya.⁵⁷

Namun, para ulama juga memberikan batasan yang sangat proporsional. Ancaman keras ini tidak berlaku bagi seseorang yang menebang pohon untuk memenuhi kebutuhan hidup yang legitimate, seperti mengambil kayu bakar, membangun rumah, atau untuk keperluan lain yang dibenarkan secara syar‘i. Ancaman itu ditujukan khusus kepada orang yang menebang dengan niat jahat, seperti merusak, bermain-maim, atau secara sengaja menghilangkan manfaat umum yang dikandung oleh pohon tersebut.⁵⁸

Pemahaman yang kontekstual dan bernuansa ini sangat sesuai dengan prinsip umum syariah yang menyatakan bahwa "segala sesuatu yang merusak kemaslahatan umum adalah haram". Dalam perspektif ini, pohon sidrah dalam Ḥadīṣ tidak hanya dipahami secara literal, tetapi juga berfungsi sebagai simbol bagi seluruh elemen lingkungan baik vegetasi, sumber air, maupun habitat yang memiliki fungsi ekologis dan sosial yang

⁵⁷ Abd al-Ra’uf Al-Munawi, *Fayd al-qadir Syarh al-Jami’ al-shaghir* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, [t.th.](#)), hlm. 312. Lihat juga Abu Bakr Ibn al-‘Arabi, *Ahkam Al Qu’an* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 415.

⁵⁸ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid 4, hlm. 2782.

vital. Dengan demikian, Ḥadīṣ ini, yang secara bahasa tampak spesifik, sesungguhnya bersifat *mulawwih* (mengandung isyarat yang luas) dan memberikan peringatan simbolis yang berlaku bagi semua bentuk perusakan lingkungan yang mengabaikan kemaslahatan umum dan keseimbangan ekosistem.⁵⁹

Sudut pandang ini diperkuat ketika kita membaca pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī dalam *Islam Agama Ramah Lingkungan*. Al-Qarḍhāwī menegaskan bahwa alam adalah amanah Allah, dan manusia adalah penjaga, bukan perusakanya. Menurutnya, pohon bukan sekadar tanaman, tetapi bagian dari sistem kehidupan yang saling terhubung. Ia menulis bahwa perusakan vegetasi dan pepohonan termasuk di antara bentuk *Ifṣād fīl al-Ard* yang sangat dilarang, karena memutus rantai kehidupan yang Allah ciptakan sebagai keseimbangan dunia. Ia menyatakan: “Memotong pepohonan yang memberi manfaat umum merupakan bentuk kezaliman yang menjurus kepada syirik, karena ia merusak ciptaan Allah dan menolak nikmat yang diberikan-Nya kepada semua makhluk.

Dalam kerangka ekologis, sebuah pohon yang tumbuh di padang pasir bukan hanya penghasil oksigen. Ia adalah penjamin hidup. Menebangnya berarti memutus akses makhluk hidup lain untuk bertahan. Dalam pandangan al-Qarḍhāwī, tindakan seperti ini termasuk dalam kategori pelanggaran maqasid al-syarh‘ah, khususnya: menjaga jiwa (*Ḥifẓ al-Nafs*), menjaga harta (*ḥifẓ al-mal*), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*),

⁵⁹ Abi Abdillah Muhammad bin Ismail Al-‘Adl, “Konsep Pelestarian Lingkungan dalam Ḥadīṣ Nabi: Analisis Ma’ani al-Ḥadīṣ terhadap Larangan Menebang Pohon,” *Jurnal Studi Ḥadīṣ Nusantara* 4, no. 2 (2022), 57.

dan menjaga lingkungan (*hifz al-bi'ah*). Pohon yang menjadi tempat berteduh musafir jelas berperan menjaga jiwa mereka dari kematian atau bahaya akibat panas. Ia juga menjaga harta mereka, karena perjalanan musafir sering melibatkan barang, hewan, dan bekal yang dapat rusak tanpa tempat berteduh. Ia menjaga kehidupan dan keturunan, karena banyak hewan di alam liar bergantung pada vegetasi seperti sidrah. Dengan kata lain, menebang pohon adalah bentuk pelanggaran terhadap empat maqasid sekaligus⁶⁰.

Syarah Abū Dāwūd menjelaskan konteks Ḥadīṣ: bahwa ancaman keras diberikan kepada orang yang menebang pohon di tanah lapang, padang luas, atau gurun. Pada masa Nabi, pohon sidrah menjadi simbol dari “ruang publik ekologis”. Ia bukan milik pribadi, tetapi milik semua makhluk yang membutuhkannya. Menebangnya berarti menghilangkan fasilitas umum yang sangat vital. Di sini terlihat bahwa Islam telah mengatur prinsip “hak lingkungan” jauh sebelum konsep itu muncul dalam wacana ekologi modern.

Al-Qarḍhāwī dalam pembahasannya mengenai pohon menekankan bahwa Rasulullah bukan hanya melarang penebangan sembarangan, tetapi juga menganjurkan penanaman bahkan dalam situasi paling kritis. Ia mengutip Ḥadīṣ masyhur: فَلْيَغْرِسْهَا فَسِيلَةً، أَحَدِكُمْ يَدٍ وَفِي السَّاعَةِ قَامَتْ “Jika

kiamat terjadi sementara di tangan salah seorang dari kalian ada bibit

⁶⁰ Rifai, Ahmad. “Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Bertema Ekologi dan Relevansinya terhadap Krisis Lingkungan Modern.” *Jurnal Ushuluddin* 31, no. 1 (2023), 89–105.

pohon, maka tanamlah” Al-Qarḍhāwī menjelaskan bahwa Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ini menunjukkan bahwa penanaman pohon adalah ibadah yang bernilai kontinuitas dan keberlanjutan. Larangan menebang pohon bidara tanpa hak dalam Ḥadīṣ ini merupakan pasangan etis dari perintah menanam dalam Ḥadīṣ tadi. Keduanya melahirkan satu prinsip: menjaga vegetasi adalah kewajiban moral seorang Muslim.⁶¹

Penjelasan Abū Dāwūd juga menunjukkan bahwa niat dan tujuan menjadi penting. Jika seorang menebang pohon bukan karena ingin merusak, tetapi karena ia membutuhkan kayu untuk bangunan, bahan bakar, atau karena pohon itu mengancam bangunan atau keselamatan, maka tindakan tersebut dibolehkan. Namun apabila ia menebang dengan motivasi merusak, membanggakan kekuasaan, atau sekadar bermain-main, maka ia masuk dalam kategori yang diancam oleh Ḥadīṣ ini. Islam tidak melarang pemanfaatan sumber daya alam, tetapi melarang “penyalahgunaan” dan “perusakan tanpa manfaat.”

Sejalan dengan itu, al-Qarḍhāwī menegaskan bahwa syariat Islam selalu berada di antara dua kutub: memanfaatkan alam dan melindungi alam. Dalam istilahnya, Islam memiliki paradigma *ri‘ayah wa isti‘mar* memelihara dan memakmurkan. Menurutnya, syariat tidak pernah menganjurkan sikap anti pemanfaatan alam, tetapi mengatur agar pemanfaatan itu dilakukan secara adil, proporsional, dan tidak mematikan manfaat umum. Karena itu, Ḥadīṣ ancaman atas penebangan bidara

⁶¹ Al-Qarḍhāwī, Yusuf. *Fiqh al-Daulah fi al-Islam*. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1997.

menjadi representasi dari “aturan ekologis Islam” yang melarang eksploitasi buta, pembakaran hutan, penggundulan lahan, dan segala bentuk tindakan serupa.

Ḥadīṣ ini juga memberikan pelajaran bahwa lingkungan bukan hanya tentang relasi manusia dengan alam, tetapi juga relasi manusia dengan manusia.

Menurut al-Qarḍhāwī, merusak lingkungan berarti merusak jaringan sosial, karena manusia hidup dalam keterkaitan ekosistem. Jika sebuah pohon yang menjadi sumber keteduhan bagi musafir hilang, maka musafir itu kehilangan keselamatannya. Jika pohon yang menjadi sumber makanan hewan hilang, masyarakat akan kehilangan sumber rezekinya. Kerusakan ekologis selalu menghasilkan kerusakan sosial.⁶² Dari perspektif hukum Islam, ancaman dalam Ḥadīṣ ini juga menunjukkan bahwa syariah mengakui hak-hak makhluk hidup selain manusia.

Dalam Ḥadīṣ-Ḥadīṣ lain, Rasulullah melarang membunuh hewan tanpa tujuan yang benar, membakar sarang semut, atau mengganggu burung di sarangnya. Semua itu mengajarkan bahwa Islam meletakkan alam dalam posisi yang harus dihormati. Menebang pohon secara zalim adalah bentuk kekerasan terhadap makhluk hidup yang berada di bawah perlindungan Allah. Jika kita menarik Ḥadīṣ ini ke konteks dunia modern, sangat jelas bahwa pesan ekologis Rasulullah sangat relevan. Kini perusakan pohon tidak lagi dilakukan pada satu batang pohon di padang

⁶² Al-Qarḍhāwī, Yusuf. *Ri'ayatu al-Bi'ah fī Syari'ati al-Islam*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001, 56.

pasir, tetapi dalam bentuk deforestasi massal, pembukaan hutan untuk industri, pembakaran lahan, dan pembangunan yang serampangan.

Dampaknya tidak hanya dirasakan manusia, tetapi juga bumi secara keseluruhan: banjir, kekeringan, hilangnya habitat hewan, perubahan iklim, dan kepunahan spesies. Semua ini adalah bentuk “pemotongan sidrah” dalam skala yang jauh lebih besar. Ancaman dalam Ḥadīṣ ini menjadi sangat logis jika dilihat dari kerusakan yang bisa ditimbulkan oleh tindakan-tindakan tersebut.⁶³ Dengan demikian, Ḥadīṣ ini bukan sekadar larangan menebang pohon bidara, tetapi fondasi moral bagi etika lingkungan Islam. Ia mengajarkan bahwa alam adalah amanah, bahwa pohon adalah simbol kehidupan, bahwa perusakan vegetasi adalah bentuk kezaliman yang besar, dan bahwa setiap bentuk perusakan alam akan kembali menghantam manusia baik di dunia maupun di akhirat.

3. Ḥadīṣ Tentang Anjuran Menanam Pohon

حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا.»

Artinya: Telah menceritakan kepada kami ‘Affān bin Muslim, telah menceritakan kepada kami Ḥammād bin Salamah, dari Tābit, dari Anas bin Mālik radhiyallāhu ‘anhu, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: “Jika hari kiamat terjadi sementara di tangan salah seorang dari kalian ada bibit tanaman, maka jika ia masih mampu untuk menanamnya sebelum kiamat benar-benar terjadi, hendaklah ia menanamnya.” (HR. Aḥmad, No. 12902).⁶⁴

Hadits yang diriwayatkan Imam Aḥmad dari Anas bin Malik

⁶³ Abū Dāwūd, Sulaiman bin al-Asy‘ats. *Sunan Abi Dawud*. Kairo: Maktabah al-Halabi, 1952, 137

⁶⁴ Anas ibn Mālik *Kitab Al-Musnad Takhrij* Al-Musnad li syuaib hadits No: 12902

radhiyallahu ‘anhu ini merupakan salah satu Ḥadīṣ paling indah dan paling dalam maknanya dalam tradisi Islam, khususnya ketika berbicara tentang optimisme, etika ekologis, dan keberlanjutan amal. Dalam Ḥadīṣ itu, Rasulullah bersabda

إِنْقَامَتِ السَّاعَةِ فِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا

Secara lahir, Ḥadīṣ ini tampak sederhana: Nabi memerintahkan agar seorang Muslim yang memegang *fasilah* yakni bibit pohon kurma atau tanaman kecil untuk tetap menanamnya meskipun hari kiamat telah tiba. Namun ketika diperhatikan lebih dalam, Ḥadīṣ ini mengandung pelajaran spiritual, sosial, ekologis, dan etik yang sangat luas. Ḥadīṣ ini berdiri sebagai salah satu teks yang menunjukkan betapa Islam menempatkan tindakan memakmurkan bumi sebagai ibadah yang tidak pernah hangus nilainya, bahkan pada detik-detik terakhir kehidupan dunia.

Para ulama menjelaskan bahwa penggunaan kata *fasilah* sendiri sangat simbolik. Dalam budaya Arab, pohon kurma bukan hanya tanaman, tetapi sumber kehidupan: makanan, minuman, tempat berlindung, bahan bangunan, sumber energi, bahkan obat-obatan. Menanam sebuah *fasilah* berarti menanam satu harapan kehidupan yang mungkin baru akan bermanfaat belasan atau puluhan tahun kemudian. Karena itu, tindakan menanam pohon adalah tindakan yang dampaknya jauh ke depan, melewati usia penanamnya, bahkan generasi setelahnya. Maka perintah Nabi untuk menanam *fasilah* pada saat kiamat mengguncang bumi memberikan metafora bahwa amal baik harus dilakukan meskipun peluang

untuk melihat hasilnya telah sirna. Dengan kata lain, nilai amal tidak diukur dari hasil yang tampak bagi pelakunya, tetapi dari niat dan komitmen untuk melakukan kebaikan demi keberlanjutan kehidupan.⁶⁵

Anjuran Nabi dalam Ḥadīṣ ini memuat pelajaran besar tentang sikap optimistis dalam Islam. Nabi tidak mengatakan, “*Jika kiamat datang, maka berhentilah beramal*” tetapi sebaliknya: “*Jika masih ada kesempatan walau satu detik, maka tanamlah*” Ini mengajarkan bahwa seorang Muslim tidak boleh tenggelam dalam keputusasaan, sekalipun dunia runtuh di hadapannya. Dalam konteks spiritual, Ḥadīṣ ini menunjukkan bahwa seorang mukmin selalu berada dalam keadaan aktif, produktif, dan konstruktif. Ia tidak menyerah pada keadaan, bahkan pada situasi yang paling mustahil sekalipun. Ketika kiamat telah terjadi suatu peristiwa yang menjadi akhir dari segala usaha duniawi Nabi tetap memerintahkan amal kebaikan. Ini menunjukkan bahwa nilai amal saleh itu sendiri berdiri di atas waktu ia tidak tunduk pada keruntuhan dunia.⁶⁶

Ḥadīṣ ini juga menjadi salah satu dasar utama dalam pembentukan etika lingkungan (*fiqh al-bi’ah*) dalam Islam. Tindakan menanam pohon bukan hanya tindakan ekologis biasa, tetapi ibadah dalam Islam. Dalam Ḥadīṣ lain, Nabi bersabda bahwa setiap pohon yang ditanam seorang Muslim, lalu buahnya dimakan oleh manusia, hewan, atau burung, bahkan jika daunnya gugur, semuanya menjadi sedekah baginya. Dengan

⁶⁵ Ahmad, Muhammad Luqman. “Etika Lingkungan dalam Perspektif Ḥadīṣ Nabi.” *Jurnal Studi Islam* 9, no. 2 (2020), 112–130.

⁶⁶ Ahmad, Muhammad Luqman. “Etika Lingkungan dalam Perspektif Ḥadīṣ Nabi.” *Jurnal Studi Islam* 9, no. 2 (2020), 112–130.

demikian, Ḥadīṣ tentang *fasilah* ini mempertegas bahwa Islam bukan hanya agama ritual, tetapi agama yang memerintahkan penjagaan bumi dan pemeliharaan kehidupan.

Menanam pohon berarti memperpanjang kehidupan, menjaga udara, memperkokoh tanah, menyediakan makanan, dan mencegah kerusakan alam. Semua ini masuk dalam tujuan syariah (*Maqāṣid al-Syarīʿah*), yakni menjaga jiwa, harta, keturunan, dan lingkungan.⁶⁷ Jika dilihat dari sudut pandang ekologis modern, Ḥadīṣ ini sangat futuristik. Seakan Nabi mengajarkan prinsip keberlanjutan (*sustainability*) bahkan sebelum manusia modern membicarakan tentang perubahan iklim, konservasi hutan, dan pelestarian lingkungan. Dalam kerangka konservasi, menanam pohon adalah salah satu cara paling efektif dalam membangun ekosistem yang sehat.

Ḥadīṣ ini meletakkan dasar bagi gerakan penghijauan dan restorasi lahan, serta menempatkan tindakan sederhana seperti menanam bibit sebagai amal mulia yang memiliki cakupan manfaat besar. Karena itu, banyak ulama kontemporer, termasuk Yūsuf al-Qarḍhāwī dalam *Islam Agama Ramah Lingkungan*, menjadikan Ḥadīṣ ini sebagai bukti bahwa Islam sejak awal telah memiliki visi ekologis yang mendalam. Al-Qarḍhāwī menjelaskan bahwa perintah menanam dalam Ḥadīṣ ini bukan sekadar perintah praktis, tetapi simbol komitmen Islam terhadap pemeliharaan bumi dan keberlanjutan kehidupan. Ia menegaskan bahwa

⁶⁷ Maknun, Abdullah. "Konsep Pelestarian Alam dalam Syariah Islam." *Al-Mawarid: Journal of Islamic Law* 22, no. 1 (2023), 55–70.

melestarikan alam adalah bagian dari ketaatan kepada Allah.⁶⁸

Di Sisi lain dari Ḥadīṣ ini adalah ajaran tentang amal jariyah. Ketika seseorang menanam pohon, manfaatnya terus mengalir bahkan setelah ia meninggal. Ia memberi makanan kepada manusia, hewan, burung, menghidupkan mikroorganisme tanah, memperbaiki udara, dan menguatkan struktur bumi. Inilah makna sedekah jariyah yang diwujudkan dalam bentuk paling nyata. Karena itu, para ulama menjadikan Ḥadīṣ ini sebagai dorongan kuat bagi umat Islam untuk melakukan reboisasi, penanaman pohon, pelestarian hutan, dan penghijauan lingkungan.

Dalam fiqh, aktivitas-aktivitas ini masuk kategori *masalahah ‘ammah* (kemaslahatan umum), dan menebarnya adalah tugas umat. Selain pesan ekologis dan spiritualnya, Ḥadīṣ ini juga mengandung pelajaran penting tentang semangat untuk tetap berkarya sampai akhir. Nabi mengajarkan bahwa ukuran nilai amal bukanlah besarnya hasil yang dicapai, tetapi ketulusan dan kesungguhan dalam beramal. Seorang mukmin diminta untuk terus menanam, meskipun ia tahu bahwa ia tidak akan sempat melihat pohon itu tumbuh. Inilah yang disebut ulama sebagai etika amal tanpa pamrih.

Seseorang menanam bukan untuk dirinya, tetapi untuk dunia yang akan datang setelahnya. Sikap ini berkebalikan dengan mentalitas merusak, menghabiskan sumber daya, dan menumpuk kepentingan pribadi yang menjadi penyebab kerusakan ekologis modern. Hadits ini juga

⁶⁸ Al-Qarḍhāwī, Yusuf. *Ri‘ayatu al-Bi‘ah fī Syari‘ati al-Islam*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001, 26-27

mengajarkan bahwa harapan tidak boleh padam meskipun dunia berada pada titik kehancuran. Ketika kiamat datang, sebagian manusia akan berhenti berbuat baik, tenggelam dalam ketakutan, atau kehilangan arah. Namun Nabi mengajarkan bahwa seorang mukmin tetap stabil, tenang, dan terus melakukan kebaikan. Menanam *fasilah* pada saat kiamat adalah simbol bahwa amal baik itu harus dilakukan hingga akhir nafas manusia. Ini memperlihatkan bahwa iman adalah optimisme yang tak pernah padam.

Jika diriwayatkan dalam konteks modern, Ḥadīṣ ini seakan mengatakan: “Jika bumi telah mengalami krisis iklim, jika hutan telah habis, jika udara telah tercemar, jika tanah telah retak dan sungai mengering, tetapi engkau masih bisa menanam satu bibit tanamlah.” Pesannya sangat jelas: jangan berhenti memperbaiki bumi, bahkan ketika keadaan tampak tidak mungkin diselamatkan. Dalam konteks kerusakan ekologi, Ḥadīṣ ini menjadi energi moral untuk terus melakukan gerakan pemulihan alam dan menolak pesimisme ekologis. Dalam bahasa ekoteologi, Ḥadīṣ ini adalah teks eskatologis yang bersifat konstruktif, bukan destruktif.⁶⁹

Pada akhirnya, Ḥadīṣ ini meletakkan paradigma bahwa amal seorang Muslim tidak pernah sia-sia. Jika seseorang menanam bibit, dan kemudian kiamat datang, maka Allah tetap mencatat usahanya sebagai amal kebaikan. Karena nilai amal berada pada niat dan usaha, bukan pada

⁶⁹ Al-Qarḍhāwī, Yusuf. *Islam Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015, 48.

hasil akhir. Ini merupakan ajaran yang sangat relevan dalam dunia yang semakin kehilangan optimisme. Ḥadīṣ ini adalah cahaya bagi manusia yang ingin terus berbuat baik meskipun dunia tampak menuju kehancuran. Karena itu, syarah Ḥadīṣ ini dapat disimpulkan sebagai ajakan untuk membangun optimisme, menjaga bumi, menyuburkan kehidupan, dan terus melakukan kontribusi meskipun keadaan tampak suram.

B. Implementasi Tajdīd Yūsuf AlQarḍhāwī dalam terhadap Ḥadīṣ ekologi

1. Tajdīd sebagai Upaya Menghidupkan Spirit Ekologi Sunnah

Dalam pandangan Yūsuf al-Qarḍhāwī, Tajdīd bukanlah sekadar pembaruan teknis dalam hukum Islam, melainkan sebuah gerakan besar untuk menghidupkan kembali ruh ajaran Nabi agar tetap berfungsi bagi kehidupan manusia lintas zaman. Tajdīd adalah upaya mengangkat nilai-nilai terdalam dari Sunnah ke permukaan realitas kontemporer, bukan mengubah teksnya, tetapi menghidupkan makna batin dan tujuan moralnya. Prinsip Tajdīd ini sangat tampak ketika al-Qarḍhāwī berbicara mengenai isu ekologi. Baginya, Sunnah bukan sekadar kumpulan perintah dan larangan, tetapi sumber etika ekologis yang visioner, yang jika dibaca dengan perspektif pembaruan mampu menjadi solusi atas krisis lingkungan modern.⁷⁰

Sunnah Nabi secara tekstual tidak memuat istilah krisis iklim, “pemanasan global, deforestasi industri, atau kapitalisme ekologis, namun mengandung nilai dan prinsip yang dapat menjawab problem-

⁷⁰ Al-Qarḍhāwī, Yūsuf. *Kayfa Nata‘amal Ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2004.

problem tersebut. Maka tugas Tajdīd adalah menggali kembali spirit ekologis yang tersimpan dalam Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Rasulullah dan menjadikannya relevan bagi dunia yang mengalami kerusakan lingkungan dalam skala yang jauh lebih besar daripada abad-abad sebelumnya. Di sinilah posisi al-Qarḍhāwī menjadi signifikan: ia menolak pembacaan Sunnah secara literal semata dan mengajak umat Islam melihat energi moral, etika, dan visi ekologis di balik teks Ḥadīṣ.⁷¹

Salah satu bentuk Tajdīd yang ia lakukan adalah mengubah cara kita memahami batas-batas larangan dan anjuran dalam Ḥadīṣ. Misalnya, ketika Nabi mengancam keras orang yang merampas sejengkal tanah, sebagian orang mungkin hanya melihatnya sebagai larangan ghasb dalam sengketa pribadi. Namun al-Qarḍhāwī membaca Ḥadīṣ itu dengan spirit ekologisnya. Bagi beliau, spirit Ḥadīṣ tersebut adalah penjagaan ruang hidup, perlindungan tanah dari kezaliman, dan penolakan terhadap eksploitasi yang merampas hak manusia atas bumi. Ketika spirit ini dihidupkan melalui Tajdīd, Ḥadīṣ tersebut menjadi sangat relevan untuk mengkritik praktik perampasan tanah oleh negara, korporasi, dan mafia tanah di era modern. Inilah makna Tajdīd dalam bentuk paling nyata: menghidupkan nilai ekologis Sunnah untuk menjawab kezaliman struktural hari ini⁷².

Begitu pula Ḥadīṣ tentang larangan menebang pohon bidara.

⁷¹ Asy'arie, Musa. "Filosofi Lingkungan dalam Islam." *Jurnal Filsafat* 27, no. 1 (2019), 1–15.

⁷² Fauzi, Rahmat. "Keadilan Agraria dalam Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Hukum Islam* 18, no. 2 (2021), 201–218.

Secara literal, Ḥadīṣ itu hanya berbicara tentang satu pohon tertentu dalam kondisi geografis tertentu. Namun al-Qardhwi melihat bahwa spirit yang terkandung di balik larangan tersebut adalah larangan merusak sumber daya alam yang menjadi penopang hidup makhluk lain. Maka Tajdīd mengubah Ḥadīṣ itu dari sekadar hukum teknis menjadi prinsip ekologis universal. Pohon bidara hanyalah simbol. Yang dilarang oleh Sunnah bukanlah menebang satu jenis pohon, tetapi merusak vegetasi yang memberi manfaat bersama. Dengan demikian, Ḥadīṣ ini dalam kerangka Tajdīd menjadi kritik terhadap pembakaran hutan, deforestasi besar-besaran, penebangan liar, dan kapitalisasi sumber daya alam⁷³.

Tajdīd juga menghidupkan energi spiritual Ḥadīṣ Nabi tentang penanaman pohon. Ḥadīṣ ini, secara sederhana, memerintahkan menanam bibit pohon meskipun kiamat sudah di depan mata. Dalam pembacaan literal, Ḥadīṣ ini tampak seperti anjuran kecil yang bersifat simbolis. Tetapi dalam kerangka Tajdīd al-Qardhāwī, Ḥadīṣ tersebut menjadi teks visioner yang mengajarkan prinsip keberlanjutan (sustainability) jauh sebelum konsep itu lahir dalam sains modern. Ḥadīṣ itu menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan optimisme ekologis, mengajarkan bahwa setiap manusia bertanggung jawab memperbaiki bumi meskipun ia tahu bahwa ia tidak akan sempat menikmati hasilnya⁷⁴.

Menghidupkan spirit Sunnah berarti menghidupkan komitmen

⁷³ Maknun, Abdullah. "Konsep Pelestarian Alam dalam Syariat Islam." *Al-Mawarid* 22, no. 1 (2023), 55–70.

⁷⁴ al-Qardhāwī, Yusuf. *Islam Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019, 44-47

moral untuk memelihara bumi. Di sinilah inti Tajdīd al-Qarḍhāwī: ia menggali dimensi moral dan ekologis Ḥadīṣ, bukan sekadar memahaminya sebagai norma individual. Ia memperlihatkan bahwa Nabi bukan hanya membawa ajaran ibadah ritual, tetapi juga membawa ajaran ekologis yang sangat maju untuk zamannya. Dengan Tajdīd, Sunnah menjadi hidup kembali dalam konteks krisis lingkungan modern. Sunnah bukan lagi teks yang dibacakan, tetapi energi moral yang membimbing umat untuk menjaga bumi sebagai amanah Ilahi.⁷⁵

Dalam karya-karyanya, al-Qarḍhāwī menunjukkan bahwa Tajdīd menuntut keberanian membaca realitas dan ketulusan memelihara teks. Menghidupkan spirit ekologis Sunnah berarti memahami bahwa tiga Ḥadīṣ ekologis bukan hanya berfungsi dalam kehidupan masyarakat kecil di padang pasir, tetapi menjadi prinsip global untuk menyelamatkan bumi dari kehancuran. Tajdīd di tangan al-Qarḍhāwī bukan sekadar intelektualisasi, tetapi praksis moral. Ia menjadikan pembacaan ulang Sunnah sebagai tindakan sosial yang menuntut umat agar bertanggung jawab atas lingkungan.

2. Tajdīd Yūsuf al-Qarḍhāwī terhadap Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Ekologi

Yūsuf al-Qarḍhāwī, dalam bukunya "Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis", menegaskan bahwa fiqh Islam bukanlah ilmu yang beku, melainkan dinamis dan responsif terhadap perubahan zaman.⁷⁶

⁷⁵ al-Qarḍhāwī, Yūsuf. *Fiqh Yusuf Qaradhawi: Terjemah Lengkap*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018, 33

⁷⁶ Yūsuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis* (terj. Saifullah M. Yunus), 27

Konsep Tajdīd (pembaruan) dalam pemikiran al-Qarḍhāwī tidak berarti menolak warisan ulama klasik, melainkan menghidupkan kembali ruh syariah dengan memperluas cakrawala pemahaman teks agar relevan dengan tantangan kekinian.⁷⁷ Pendekatan ini kemudian diterapkan secara mendalam dalam membangun "fiqh al-bi'ah" (fiqh lingkungan) dengan menjadikan tiga Ḥadīṣ utama sebagai landasan normatif, yaitu larangan merampas tanah, larangan menebang pohon bidara secara zalim, dan perintah menanam pohon meski kiamat telah dekat.⁷⁸

Dalam kerangka Tajdīd al-Qarḍhāwī menggunakan tiga perangkat metodologis utama: fiqh al-waqi' (pemahaman kontekstual terhadap realitas), fiqh al-muwazanat (pertimbangan maslahat-mudharat secara seimbang), dan fiqh al-awlawiyyat (penentuan prioritas hukum). Ketiganya membantu membaca ulang Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis sebagai teks yang tidak berhenti pada larangan individu, tetapi memiliki cakupan ekologis, sosial, dan moral yang sangat luas.

Melalui pendekatan fiqh al-waqi' (pemahaman kontekstual atas realitas), al-Qarḍhāwī menekankan bahwa kerusakan lingkungan di era modern telah mengalami perubahan skala dan kompleksitas.⁷⁹ Dalam bukunya "Islam Agama Ramah Lingkungan", ia menjelaskan bahwa masalah lingkungan seperti deforestasi massal, eksploitasi tambang, dan kapitalisasi tanah tidak lagi bersifat individual, melainkan sistemik dan

⁷⁷ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 45.

⁷⁸ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 78.

⁷⁹ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 63.

terstruktur.⁸⁰ Pendekatan ini sejalan dengan penelitian kontemporer yang menunjukkan bahwa pemahaman kontekstual terhadap Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis mampu membentuk perilaku ramah lingkungan pada generasi muda Muslim.⁸¹ Oleh karena itu, larangan menebang pohon bidara dalam Ḥadīṣ tidak lagi dapat dipahami sekadar sebagai larangan individual, tetapi harus dimaknai sebagai prinsip pelestarian ekosistem yang menjadi tanggung jawab kolektif, baik negara maupun masyarakat.⁸²

Melalui pendekatan fiqh al-muwazanat (pertimbangan maslahat dan mudarat).⁸³ Ia menjelaskan bahwa pemanfaatan sumber daya alam pada dasarnya diperbolehkan selama maslahatnya lebih besar daripada mudaratnya. Namun, ketika eksploitasi tersebut menimbulkan kerusakan lingkungan yang luas dan berdampak sistemik, maka hukumnya berubah menjadi terlarang.⁸⁴ Penelitian terbaru membuktikan bahwa pendekatan fiqh lingkungan berbasis maqasid syari'ah efektif dalam membangun kesadaran ekologis masyarakat Muslim.⁸⁵ Dalam konteks ini, ia merujuk pada kaidah fiqh fundamental yang menyatakan bahwa "menolak kerusakan didahulukan atas mengambil manfaat".⁸⁶ Pohon dalam Ḥadīṣ tidak hanya dipahami sebagai entitas fisik, melainkan simbol dari sumber

⁸⁰ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, hlm. 92.

⁸¹ Siti Mariam, "Hadīṣ Ekologis dan Implementasinya dalam Masyarakat Modern", *Jurnal Mazahib*, Vol. 12, No. 1, 2022, 45

⁸² Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 105.

⁸³ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 88.

⁸⁴ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 115

⁸⁵ Ahmad Fauzi, "Fiqh Lingkungan dalam Perspektif Maqashid Syariah", *Jurnal Ahkam*, Vol. 15, No. 2, 2021, 89.

⁸⁶ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 123.

daya lingkungan yang menopang kehidupan berbagai makhluk.⁸⁷

Melalui pendekatan Fiqh al-Awlawiyyat sebagai Kerangka Prioritas dalam Kebijakan Lingkungan Menghadapi krisis ekologis global, al-Qarḍhāwī menekankan pentingnya penerapan fiqh al-awlawiyyat (*penentuan prioritas hukum*).⁸⁸ Dalam "Islam Agama Ramah Lingkungan", ia menegaskan bahwa ibadah tidak hanya terbatas pada ritual, tetapi mencakup tanggung jawab moral terhadap lingkungan.⁸⁹ Menjaga bumi dari kerusakan harus menjadi prioritas utama umat Islam, karena kerusakan lingkungan merupakan ancaman terhadap kehidupan itu sendiri.⁹⁰ Studi menunjukkan bahwa internalisasi nilai-nilai ekologis dalam fiqh dapat meningkatkan efektivitas penegakan hukum lingkungan di masyarakat Muslim.⁹¹ Oleh karena itu, perintah menanam pohon dalam Ḥadīṣ dipahami sebagai bentuk ibadah yang memiliki nilai keberlanjutan tinggi dan menjadi kewajiban moral setiap muslim.⁹²

3. Transformasi Fiqh Lingkungan dari Personal menuju Struktural

Melalui ketiga pendekatan metodologis ini, al-Qarḍhāwī berhasil mentransformasikan pemahaman Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis dari sekadar pedoman individual menjadi dasar kebijakan publik.⁹³ Larangan merampas tanah, misalnya, tidak hanya berlaku untuk sengketa antarindividu, tetapi berkembang menjadi kritik terhadap ketidakadilan

⁸⁷ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 134.

⁸⁸ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 102.

⁸⁹ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 156.

⁹⁰ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 162.

⁹¹ Abdul Hamid, "Tajdīd Fiqh Lingkungan di Era Modern", *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 7, No. 2, 2022, 123.

⁹² Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 167

⁹³ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 112.

agraria dan perampasan lahan oleh korporasi.⁹⁴ Penelitian ini membuktikan bahwa Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologis Nabi mengandung nilai-nilai konservasi yang relevan dengan konsep pembangunan berkelanjutan modern.⁹⁵ Ia menegaskan bahwa manusia berperan sebagai Khalīfah (pengelola) di bumi, bukan sebagai pemilik mutlak yang dapat mengeksploitasi tanpa batas.⁹⁶ Spirit ini sejalan dengan prinsip keberlanjutan (sustainability) yang menjadi inti dari pembangunan berwawasan lingkungan.⁹⁷

4. Relevansi Tajdīd Fiqh Lingkungan di Era Kontemporer

Pendekatan Tajdīd yang dikembangkan al-Qarḍhāwī dalam fiqh lingkungan menghadirkan solusi konkret bagi krisis ekologis modern.⁹⁸ Dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariah sekaligus merespons tantangan kekinian, ia membuktikan bahwa Islam adalah agama yang ramah lingkungan, menolak segala bentuk kezaliman terhadap bumi, dan mendorong umatnya untuk aktif dalam menjaga kelestarian alam.⁹⁹ Kajian kontemporer menegaskan bahwa pendekatan kontekstual dalam pemahaman Ḥadīṣ lingkungan diperlukan untuk menjawab kompleksitas masalah ekologis modern.¹⁰⁰ Sebagaimana ditegaskan dalam "Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis",

⁹⁴ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 145.

⁹⁵ Muhammad Rizki, "Pendekatan Kontekstual dalam Pemahaman Ḥadīṣ Lingkungan", *Jurnal Syariah*, Vol. 9, No. 3, 2023, 67.

⁹⁶ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 178.

⁹⁷ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 185.

⁹⁸ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 156.

⁹⁹ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, 201.

¹⁰⁰ Muhammad Rizki, "Pendekatan Kontekstual dalam Pemahaman Ḥadīṣ Lingkungan", *Jurnal Syariah*, Vol. 9, No. 3, 2023, 72

pembaruan pemikiran Islam harus selalu menjaga keseimbangan antara mempertahankan orisinalitas dan merespons perkembangan zaman.¹⁰¹

C. Revitalisasi Ḥadīṣ terhadap Lingkungan Modern

1. Urgensi Revitalisasi Ḥadīṣ dalam Krisis Lingkungan Kontemporer

Di tengah krisis lingkungan global, revitalisasi Ḥadīṣ menjadi urgensi karena terdapat jurang antara ajaran normatif Islam dan praktik umatnya. Banyak umat Islam mengenal Ḥadīṣ tentang larangan merusak bumi, larangan menebang pohon sembarangan, dan anjuran menanam pohon, namun nilai-nilai itu tidak hadir secara kuat dalam sistem sosial, budaya, maupun kebijakan publik. Dalam situasi seperti ini, revitalisasi Ḥadīṣ berfungsi sebagai proses rekonstruksi kesadaran, yakni menghadirkan kembali pandangan Nabi tentang alam sebagai bagian integral dari kehidupan manusia. Ḥadīṣ bukan hanya sumber hukum, tetapi juga sumber kesadaran ekologis.¹⁰²

Salah satu tantangan besar umat Islam adalah cara memaknai Ḥadīṣ lingkungan dalam konteks berbeda. Pada masa Nabi, kerusakan alam belum mencapai skala global, ancaman ekologis lebih bersifat lokal dan kecil. Larangan menebang satu pohon sidrah misalnya, dimaksudkan untuk menjaga fungsi pohon di padang tandus sebagai tempat berteduh musafir dan hewan. Namun dalam dunia modern, kerusakan lingkungan tidak lagi berupa penebangan satu pohon, tetapi penggundulan ribuan hektar hutan dalam hitungan minggu. Karena konteks berbeda secara

¹⁰¹ Yusuf al-Qarḍhāwī, *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*, 205.

¹⁰² Rifai, Ahmad. "Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Bertema Ekologi dan Relevansinya dalam Krisis Modern." *Jurnal Ushuluddin* 31, no. 1 (2023): 89–105.

radikal, revitalisasi Ḥadīṣ diperlukan untuk memperluas cakupan maknanya.

Revitalisasi Ḥadīṣ menuntut manusia bertanggung jawab atas perannya sebagai penjaga bumi, bukan sebagai penaklukkannya. Perspektif ini sangat relevan karena krisis lingkungan modern muncul dari paradigma eksploitatif yang memisahkan manusia dari alam, sementara Ḥadīṣ mengajarkan hubungan yang harmonis dan saling menjaga.¹⁰³ Di tingkat praksis, revitalisasi Ḥadīṣ sangat penting untuk menginspirasi aksi-aksi nyata dalam menjaga lingkungan. Umat Islam yang memaknai bumi sebagai amanah Ilahi akan terdorong untuk terlibat dalam penghijauan, pengelolaan sampah yang baik, pemeliharaan air, dan advokasi lingkungan yang adil.

Revitalisasi Ḥadīṣ menjadi gerakan moral untuk menjadikan aktivisme lingkungan sebagai ibadah. Selain itu, revitalisasi Ḥadīṣ juga dapat menjadi dasar untuk membangun kebijakan publik yang ramah lingkungan di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim. Ketika nilai-nilai Ḥadīṣ dijadikan fondasi regulasi terkait tata ruang, kehutanan, pertanian, pengelolaan air, dan pencegahan pencemaran, maka regulasi tersebut bukan hanya bernilai ekologis, tetapi juga bernilai religius. Negara dapat menjadikan Ḥadīṣ sebagai legitimasi moral dalam menindak pelaku perusakan lingkungan, sebagaimana ancaman dalam Ḥadīṣ terhadap orang yang merampas tanah atau merusak pohon dengan

¹⁰³ Amin, Ma'ruf. *Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: MUI Press, 2015.

zalim¹⁰⁴.

Dengan demikian, urgensi revitalisasi Ḥadīṣ dalam krisis lingkungan kontemporer tidak hanya terletak pada aspek teologis, tetapi juga pada aspek sosial, moral, politis, dan ekologis. Ḥadīṣ menyediakan fondasi etik yang sangat kaya untuk membangun peradaban hijau yang berkelanjutan. Revitalisasi inilah yang dapat menjembatani pesan Nabi dari masa lalu menuju kebutuhan paling mendesak umat manusia hari ini: menyelamatkan bumi dari kehancuran. Ḥadīṣ tidak lagi dipandang sebagai teks historis, tetapi sebagai energi moral yang dapat menuntun manusia menghadapi krisis lingkungan global dengan cara pandang yang lebih adil, penuh tanggung jawab, dan berorientasi pada keberlanjutan kehidupan.

a. Ḥadīṣ sebagai Sumber Etika Lingkungan dalam Islam

Peran Ḥadīṣ sebagai landasan etika lingkungan menjadi semakin penting ketika dikaitkan dengan realitas krisis ekologis global yang saat ini menghantui seluruh umat manusia. Pada tingkat internasional, dunia menghadapi ancaman serius berupa perubahan iklim, pemanasan global, kenaikan permukaan air laut, hilangnya keanekaragaman hayati, polusi plastik, pengasaman laut, hingga kerusakan hutan tropis yang menjadi paru-paru bumi. Laporan IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) menegaskan bahwa suhu bumi telah meningkat sekitar 1.1°C dibandingkan era pra-

¹⁰⁴ Sya'roni, Arif. "Fiqh al-Bi'ah: Relevansi Hukum Islam dalam Mengatasi Krisis Lingkungan." *Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 19, no. 1 (2020), 33–52.

industri, dan angka ini berpotensi meningkat drastis apabila negara-negara dunia gagal menekan emisi karbon secara serius.

Dalam situasi seperti ini, ajaran Nabi tentang kewajiban menjaga bumi, melestarikan pohon, tidak merusak tanah, dan tidak membuang sesuatu secara sia-sia, bukan hanya relevan, tetapi sangat mendesak untuk dihidupkan kembali sebagai basis moral umat manusia dalam menghadapi krisis iklim.¹⁰⁵ Sebagai contoh, fenomena deforestasi yang menjadi salah satu penyebab terbesar pemanasan global merupakan bentuk nyata dari pelanggaran terhadap etika lingkungan yang diajarkan dalam Ḥadīṣ. Setiap tahun, jutaan hektare hutan tropis dunia ditebang untuk industri kelapa sawit, kayu, tambang, dan pembangunan infrastruktur tanpa mempertimbangkan keseimbangan ekologis.¹⁰⁶

Selain itu, dunia internasional tengah menghadapi ancaman krisis air. Banyak negara, termasuk di Timur Tengah, Afrika, dan sebagian Asia Selatan, mengalami kekeringan ekstrem akibat perubahan iklim dan eksploitasi air tanah secara besar-besaran. Krisis global tidak hanya meliputi air dan hutan, tetapi juga polusi plastik yang telah menjadi ancaman serius bagi kehidupan laut. Setiap tahun, sekitar 8 juta ton plastik berakhir di lautan, membunuh satwa laut dan merusak ekosistem pesisir. Padahal, Nabi pernah menyatakan bahwa

¹⁰⁵ Rahmatullah, M. "Ekoteologi Islam: Integrasi Agama dan Lingkungan dalam Perspektif Nusantara." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 6, no. 2 (2021), 157–178.

¹⁰⁶ Mansur, Ahmad. "Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Pelestarian Lingkungan dan Implementasinya." *Jurnal Ushuluddin UIN Riau* 28, no. 2 (2020), 201–219.

menyingkirkan gangguan dari jalan adalah bagian dari iman, dan mencemari air adalah dosa.

Dalam konteks ini, etika lingkungan dalam Ḥadīṣ adalah panggilan moral agar manusia menghentikan segala bentuk pencemaran dan memandang bumi sebagai ruang yang harus di lindungi. Di tingkat nasional, Indonesia sebagai salah satu negara dengan keanekaragaman hayati terbesar di dunia juga turut menghadapi berbagai krisis ekologis yang mengancam kelangsungan hidup masyarakatnya. Indonesia dikenal dengan hutan tropisnya yang luas, lautan yang kaya, dan sumber daya alam yang melimpah. Namun, dalam beberapa dekade terakhir, negara ini menjadi salah satu penyumbang terbesar deforestasi global. Berdasarkan data KLHK, lebih dari 9 juta hektare hutan hilang dalam kurun 20 tahun terakhir, terutama akibat pembukaan lahan sawit, kebakaran hutan, dan tambang ilegal.

Fenomena kebakaran hutan tahunan di Kalimantan dan Sumatera bukan hanya menyebabkan kerusakan ekologis, tetapi juga bencana kemanusiaan seperti kabut asap, penyakit pernapasan, kerugian ekonomi, dan hancurnya habitat satwa endemik seperti orangutan. Dalam perspektif Ḥadīṣ, pembakaran hutan tanpa alasan yang benar adalah bentuk kerusakan yang dilarang keras dan mendapatkan ancaman sebagaimana disebutkan dalam Ḥadīṣ larangan

menebang pohon secara zalim.¹⁰⁷ Selain deforestasi, Indonesia juga menghadapi kerusakan lingkungan pesisir dan laut akibat industri perikanan yang eksploitatif, polusi limbah industri, hingga pertambangan nikel dan emas yang merusak ekosistem.

Kasus pencemaran Teluk Buyat oleh limbah tambang, pencemaran Sungai Brantas oleh limbah kimia, hingga kerusakan batu karang akibat pariwisata tak terkelola adalah contoh konkret pelanggaran etika lingkungan. Krisis ekologi ini menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan dan peraturan modern saja tidak cukup tanpa basis moral dan spiritual yang kuat seperti yang diajarkan dalam Ḥadīṣ. Di wilayah pedesaan Indonesia, kerusakan lingkungan sering kali terjadi akibat konflik agraria, perampasan tanah oleh perusahaan besar, dan ekspansi industri yang mengabaikan hak masyarakat lokal.

Perampasan tanah adat yang dialami masyarakat Dayak, Suku Anak Dalam, Baduy, dan banyak komunitas adat lainnya merupakan bentuk modern dari “mengambil sejengkal tanah tanpa hak” yang dalam Ḥadīṣ diberi ancaman sangat keras oleh Nabi. Dalam konteks ini, Ḥadīṣ memberikan legitimasi moral bagi perjuangan masyarakat adat dalam mempertahankan ruang hidup mereka. Islam memandang tanah bukan sekadar aset ekonomi, tetapi sebagai amanah dan hak hidup yang tidak boleh dirampas oleh siapa pun, baik individu

¹⁰⁷ Sholihin, Ahmad. “Menafsirkan Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Ekologis secara Kontekstual.” *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 14, no. 1 (2020), 55–77.

maupun korporasi.¹⁰⁸

Indonesia juga menghadapi kerusakan ekologis akibat kultur konsumsi modern yang serba cepat dan menghasilkan limbah dalam jumlah besar. Dari limbah elektronik, pakaian fast fashion, hingga sampah plastik, semuanya menambah tekanan ekologis yang sangat berat. Ketika pasar global mendorong manusia untuk membeli, membuang, dan mengonsumsi secara tak terbatas, etika hemat, sederhana, dan berkelanjutan yang diajarkan Nabi menjadi penawar terhadap budaya yang mendorong kerusakan bumi.¹⁰⁹

Lebih jauh lagi, fenomena perubahan iklim telah berdampak besar bagi masyarakat Indonesia. Banjir yang semakin sering, kekeringan panjang, cuaca ekstrem, hingga kenaikan permukaan laut yang mengancam kota-kota pesisir seperti Jakarta, Semarang, dan Makassar, menunjukkan bahwa krisis ekologis bukan sesuatu yang abstrak, melainkan realitas yang dirasakan langsung. Dalam konteks ini, *Ḥadīṣ* yang mengajak umat Islam untuk menanam pohon bahkan dalam keadaan kritis memiliki relevansi moral yang sangat tinggi. Reboisasi, konservasi air, ketahanan pangan, dan adaptasi iklim semuanya dapat ditopang oleh nilai-nilai yang digali dari *Ḥadīṣ* tersebut.

Dengan memadukan pesan-pesan ekologis dalam hadits

¹⁰⁸ Hafid, Nurul. "Relevansi Maqasid Syariah terhadap Pengelolaan Lingkungan Hidup Indonesia." *Jurnal Al-Mizan* 16, no. 2 (2022), 199–219.

¹⁰⁹ Hafid, Nurul. "Relevansi Maqasid Syariah terhadap Pengelolaan Lingkungan Hidup Indonesia." *Jurnal Al-Mizan* 16, no. 2 (2022), 199–219.

dengan tantangan ekologis nasional dan internasional, terlihat jelas bahwa Islam tidak hanya memberikan ajaran spiritual dan moral, tetapi juga menyediakan kerangka etika ekologis yang komprehensif. Revitalisasi Ḥadīṣ dalam konteks lingkungan sangatlah mendesak agar masyarakat Muslim dapat membangun kesadaran baru untuk menjaga bumi sebagai bagian dari ibadah. Dalam situasi ketika kerusakan alam semakin parah, etika lingkungan yang bersumber dari Ḥadīṣ dapat menjadi modal sosial dan spiritual untuk mengatasi krisis ekologis global maupun nasional.¹¹⁰

b. Rekontekstualisasi Ḥadīṣ Larangan Perampasan Tanah dalam Struktur Sosial Modern

Ḥadīṣ larangan mengambil tanah walau hanya sejengkal merupakan salah satu teks profetik yang paling tegas dalam menolak segala bentuk kezaliman terhadap ruang hidup manusia. Nabi bersabda bahwa siapa pun yang merampas tanah tanpa hak, maka Allah akan “mengalungkan tujuh lapis bumi di lehernya pada hari kiamat.” Ungkapan keras ini tidak hanya menggambarkan besarnya dosa ghasb pada tingkat personal, tetapi juga menunjukkan bahwa Islam menempatkan tanah sebagai elemen fundamental dalam kelangsungan hidup manusia.

Namun persoalan perampasan tanah pada masa Nabi sangat berbeda dengan realitas hari ini. Jika dalam konteks klasik ghasb

¹¹⁰ Wardani, Dewi. “Ekologi dalam Peradaban Islam: Studi Pembacaan Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Tanaman.” *Jurnal Madania* 24, no. 1 (2020), 63–82.

umumnya dilakukan antarindividu, pada era modern perampasan tanah hadir dalam bentuk yang jauh lebih kompleks: mekanisme hukum yang timpang, kekuatan kapital yang hegemonik, intervensi korporasi dalam kebijakan negara, hingga konflik agraria yang sistemik. Tindakan mencaplok tanah milik masyarakat lokal, petani kecil, dan komunitas adat kini tidak lagi dilakukan dalam skala kecil, tetapi melalui struktur kekuasaan yang rapi dari rezim perizinan, konsesi industri, pertambangan, proyek infrastruktur, dan tata ruang yang meminggirkan kelompok rentan.¹¹¹

Dengan perubahan struktur sosial ini, pemahaman terhadap Hadis tersebut tidak bisa lagi berhenti pada aspek hukum individu semata. Ia harus direkontekstualisasikan agar mampu menjawab tantangan kezaliman modern yang bersifat kolektif dan struktural. Proses rekontekstualisasi inilah yang menjadikan Hadis tetap hidup, relevan, dan berfungsi sebagai pedoman moral dalam menghadapi problem agraria kontemporer yang sering kali melibatkan aktor kuat seperti negara dan korporasi. Hadis tersebut harus dibaca kembali dalam bingkai keadilan sosial dan ekologis, sehingga ia dapat menjadi energi etik untuk menolak praktik land grabbing, eksploitasi lingkungan, dan peminggiran masyarakat.¹¹²

Dalam kerangka ini, rekontekstualisasi bukanlah upaya

¹¹¹ Ramadhan, R. "Krisis Agraria dan Mafia Tanah di Indonesia: Sebuah Tinjauan Sosiologis." *Jurnal Sosiologi Agama* 14, no. 2 (2020), 245–266.

¹¹² Sudarmaji, S. "Perampasan Tanah dan Ketidakadilan Struktural di Indonesia." *Jurnal HAM Komnas HAM* 11, no. 1 (2021), 55–73.

memaksa teks ke dalam ruang modern, tetapi menghidupkan kembali semangat profetik Nabi sebagai pembela *mustadh'afin* kelompok yang tertindas dan kehilangan hak atas tanahnya. Ḥadīṣ tersebut hadir bukan hanya untuk menjaga batas tanah, tetapi untuk menjaga kedaulatan manusia atas ruang hidup mereka, memulihkan keseimbangan ekologis, serta memastikan bahwa bumi tidak dikendalikan oleh segelintir pihak yang merusak amanah Allah. Oleh karena itu, pembacaan ulang Ḥadīṣ larangan perampasan tanah menjadi keharusan, agar pesan moralnya dapat diterapkan dalam konteks sosial-politik hari ini yang jauh lebih kompleks dan sarat ketidakadilan.

c. Mafia Tanah, Korporatisme, dan Kolonialisme Baru

Mafia tanah, korporatisme, dan kolonialisme baru merupakan tiga wajah modern dari praktik perampasan ruang hidup yang pada hakikatnya sejalan dengan kezaliman yang dikecam keras dalam Ḥadīṣ Nabi tentang larangan mengambil tanah walau hanya sejengkal. Jika dahulu ghasb dilakukan oleh individu terhadap individu lain, maka dalam konteks modern ia menjelma menjadi jaringan kekuasaan yang kompleks, terstruktur, dan melibatkan aktor-aktor besar yang mampu menggerakkan perangkat hukum, ekonomi, dan aparatus negara.

Di sinilah letak kolonialisme baru bentuk penjajahan yang tidak datang dengan senjata, tetapi melalui kontrak, undang-undang, surat izin, dan kepemilikan modal.¹¹³ Fenomena mafia tanah adalah contoh

¹¹³ Lestari, Nur. "Keadilan Lingkungan dalam Perspektif Masyarakat Adat Nusantara." *Jurnal Antropologi Indonesia* 42, no. 1 (2022), 87–104.

paling gamblang bagaimana ghasb direproduksi dalam skala struktural. Mafia tanah bekerja melalui manipulasi dokumen, sertifikasi ganda, rekayasa administrasi, pemalsuan akta jual beli, hingga kolusi dengan aparat tertentu. Dalam banyak kasus, korban mafia tanah bukan hanya individu pemilik lahan kecil, tetapi juga masyarakat adat, petani, dan komunitas yang telah tinggal di suatu wilayah selama berpuluh-puluh tahun.

Di sisi lain, korporatisme memainkan peran besar dalam mengubah struktur agraria dan ekologis. Korporasi besar baik nasional maupun transnasional sering kali mendapat hak guna usaha (HGU) atau izin konsesi puluhan hingga ratusan ribu hektare tanah, menguasai hutan, lautan, dan pegunungan. Penyerobotan ruang hidup yang dilakukan atas nama investasi dan pembangunan ini sejatinya adalah bentuk baru dari ghasb yang dilarang Nabi, meskipun dibungkus dengan legitimasi hukum modern.

Dalam banyak kasus, masyarakat dipaksa menerima pengusuran demi proyek strategis nasional, kawasan industri, perkebunan sawit, tambang emas, nikel, atau pembangunan infrastruktur besar. Mereka dianggap “penghambat pembangunan” padahal hanya memperjuangkan ruang hidup yang telah diwariskan turun-temurun. Ironisnya, penindasan modern ini sering dilakukan melalui bahasa hukum yang rapi menggambarkan bagaimana kolonialisme baru menggunakan struktur legal untuk melegitimasi

ghasb dalam skala besar.¹¹⁴

Konteks global menunjukkan bahwa kolonialisme baru ini bukan hanya persoalan Indonesia, tetapi fenomena yang melanda seluruh dunia. Di Afrika, banyak wilayah subur dikuasai korporasi asing untuk perkebunan komersial. Di Amerika Latin, masyarakat adat digusur oleh perusahaan tambang dan proyek bendungan. Di Asia Tenggara, petani kehilangan tanah akibat ekspansi sawit, industri kayu, dan pembangunan industri berat. Pola kolonial masa lalu terulang melalui mekanisme “perjanjian investasi,” “kerja sama pembangunan,” atau “modernisasi ekonomi,” yang pada hakikatnya memindahkan kekayaan ekologis dari masyarakat lokal ke tangan investor global. Inilah bentuk penjajahan yang tidak terlihat, tetapi sangat menghancurkan ruang hidup.

Dari perspektif ekologis, mafia tanah, korporatisme, dan kolonialisme baru tidak hanya menghasilkan ketidakadilan sosial, tetapi juga mempercepat kerusakan lingkungan. Ketika hutan ditebang untuk perkebunan atau tambang, terjadi deforestasi besar-besaran yang memicu banjir, kekeringan, perubahan iklim lokal, dan hilangnya keanekaragaman hayati. Ketika tanah adat diambil untuk proyek industri, maka hilanglah pengetahuan ekologis lokal yang selama berabad-abad menjaga keseimbangan alam. Tanah yang seharusnya menjadi penopang kehidupan berubah menjadi komoditas ekonomi. Di

¹¹⁴ Fikri, Rahmah. “Ekologi, Syariah, dan Kearifan Lokal dalam Menghadapi Krisis Lingkungan.” *Jurnal Kalam* 14, no. 2 (2020), 301–320.

sini kita melihat bagaimana perampasan tanah modern bukan hanya pelanggaran terhadap hak manusia, tetapi juga pengkhianatan terhadap amanah Allah sebagai pemilik bumi.¹¹⁵

Dalam konteks inilah rekontekstualisasi Hadīs larangan merampas tanah menjadi sangat penting. Hadīs tersebut bukan hanya melarang tindakan personal mengambil tanah orang lain, tetapi memberikan dasar moral untuk menolak seluruh bentuk penguasaan ruang yang menindas. Ia adalah seruan profetik untuk menghadapi ketidakadilan struktural yang dilembagakan oleh sistem ekonomi-politik modern. Pesan Nabi menjadi relevan ketika kita melihat bagaimana masyarakat adat kehilangan hutan, nelayan kehilangan laut, petani kehilangan sawah, dan masyarakat kecil kehilangan ruang hidup yang telah mereka rawat selama generasi.

d. Rekontekstualisasi sebagai Upaya Mengembalikan Spirit Keadilan dalam Sunnah

Rekontekstualisasi Hadīs dalam isu perampasan tanah dan kerusakan -lingkungan bukan sekadar proses akademik untuk menafsirkan ulang teks, tetapi merupakan upaya moral dan spiritual untuk mengembalikan spirit keadilan yang menjadi inti dari sunnah Nabi. Sunnah bukan hanya kumpulan panduan hukum, melainkan jalan hidup profetik yang berorientasi pada kemaslahatan, perlindungan terhadap yang lemah, dan penjagaan atas amanah Allah di muka bumi.

¹¹⁵ Lestari, Nur. "Keadilan Lingkungan dalam Perspektif Masyarakat Adat Nusantara." *Jurnal Antropologi Indonesia* 42, no. 1 (2022), 87–104.

Ketika realitas sosial modern ditandai oleh ketimpangan agraria, dominasi korporasi, eksploitasi sumber daya alam, dan hilangnya hak hidup masyarakat kecil, maka rekontekstualisasi menjadi jembatan penting agar pesan-pesan kenabian tetap relevan dan dapat menjawab tantangan zaman.¹¹⁶

Pada masa Nabi, Ḥadīṣ tentang larangan merampas tanah muncul dalam konteks masyarakat yang sederhana, di mana penguasaan ruang masih bersifat individual dan tidak berada dalam sistem yang terstruktur seperti saat ini. Ghasb atau perampasan tanah biasanya melibatkan sengketa antarindividu atau antar keluarga. Karena itu, ancaman keras Nabi terhadap mereka yang mengambil tanah walau sejelek merupakan bentuk perlindungan langsung terhadap hak-hak dasar manusia. Namun dalam perkembangan sosial-politik modern, bentuk kezaliman ini tidak hanya dilakukan oleh individu, melainkan oleh struktur kekuasaan besar yang memanfaatkan legalitas, modal, dan aparatus negara. Maka, rekontekstualisasi diperlukan untuk memperluas makna Ḥadīṣ dari larangan individual menjadi kritik struktural terhadap sistem yang memproduksi ketidakadilan ruang hidup.¹¹⁷

Mengembalikan spirit keadilan sunnah berarti melihat bagaimana Nabi beroperasi sebagai pemimpin sosial yang melindungi

¹¹⁶ Fikri, Rahmah. "Ekologi, Syariah, dan Kearifan Lokal dalam Menghadapi Krisis Lingkungan." *Jurnal Kalam* 14, no. 2 (2020), 301–320.

¹¹⁷ Maryati, Siti. "Syariat dan Konservasi: Analisis terhadap Praktik Perusakan Lingkungan." *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 9, no. 1 (2022), 121–139.

kelompok-kelompok lemah dari dominasi mereka yang kaya dan berkuasa. Sunnah Nabi bukanlah dokumen statis; ia adalah gerakan etis yang selalu berpihak pada yang tertindas. Ketika Nabi melarang merampas tanah, yang beliau lindungi bukan hanya batas tanah, tetapi martabat manusia, keamanan hidup, dan kesejahteraan yang terancam oleh tindakan kezaliman. Spirit inilah yang harus dihidupkan kembali ketika melihat masyarakat yang tergusur oleh proyek raksasa, hutan adat yang dirampas demi kepentingan korporasi, atau pesisir yang dihancurkan oleh reklamasi.

Rekontekstualisasi memungkinkan kita melihat bahwa perampasan modern ini jauh lebih parah daripada sengketa tanah pada masa Nabi karena melibatkan ribuan keluarga, merusak ekosistem, serta memusnahkan kebudayaan lokal yang melekat dengan tanah.¹¹⁸ Sunnah menuntut hadirnya keadilan substantif, bukan sekadar keadilan prosedural. Dalam banyak konteks modern, perampasan tanah dilegitimasi oleh dokumen resmi, izin pemerintah, atau mekanisme hukum yang tampak sah. Namun sunnah mengajarkan bahwa legalitas bukan satu-satunya ukuran kebenaran. Tindakan yang “legal” tetapi merusak kehidupan masyarakat tetap merupakan bentuk kezaliman. Nabi menolak segala bentuk tindakan yang menimbulkan mudarat dan menegaskan prinsip (*tidak boleh membahayakan diri dan orang lain*). Spirit inilah yang menuntut kita untuk mengkritik struktur sosial yang

¹¹⁸ Hidayat, Luthfi. “Islam dan Aktivisme Lingkungan: Telaah Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi.” *Jurnal Dialog* 43, no. 2 (2020), 145–162.

mengatasnamakan hukum untuk menghalalkan perampasan ruang hidup.

Rekontekstualisasi Ḥadīṣ berarti memperluas pandangan agar hukum tidak hanya dilihat dari sisi formalitas, tetapi dari keadilan moral yang merupakan inti ajaran Nabi. Selain itu, rekontekstualisasi juga menjadi cara untuk menjaga hubungan harmonis antara manusia dan alam sebagaimana dituntun oleh sunnah. Nabi tidak hanya melindungi hak manusia, tetapi juga hak lingkungan. Beliau melarang penebangan pohon secara zalim, mencemari air, dan merusak vegetasi yang menjadi sumber kehidupan. Dengan demikian, keadilan dalam sunnah bukan hanya keadilan sosial, tetapi juga keadilan ekologis.

Ketika tanah dirampas dan hutan dihancurkan, bukan hanya manusia yang menderita alam pun ikut terluka. Rekontekstualisasi Ḥadīṣ menjadi panggilan untuk memulihkan hubungan manusia dengan bumi sebagai bagian dari amanah Khalīfah, bukan sebagai penguasa yang bebas mengeksploitasi. Pada dimensi spiritual, rekontekstualisasi mengembalikan pemahaman bahwa kezaliman terhadap tanah adalah kezaliman terhadap diri sendiri dan terhadap amanah Allah. Nabi ingin menegaskan bahwa tanah adalah milik Allah, dan manusia hanyalah pengelola yang harus bertanggung jawab. Ketika manusia melampaui batas, merampas tanah, dan merusak bumi, maka ia bukan hanya melanggar hak sesama, tetapi melanggar amanah dari Pencipta.

Balasan yang disebutkan dalam Ḥadīṣ dikalungi tujuh lapis bumi adalah simbol betapa beratnya konsekuensi moral dari pelanggaran tersebut. Rekontekstualisasi Ḥadīṣ membuat kita memahami bahwa kerusakan ekologis yang terjadi hari ini adalah bentuk “azab duniawi” dari tindakan manusia sendiri. Tanah longsor, banjir besar, kebakaran hutan, dan kekeringan adalah cerminan hilangnya keseimbangan yang diperintahkan sunnah.¹¹⁹ Melalui rekontekstualisasi, sunnah dapat kembali menjadi sumber kritik sosial yang kuat. Sunnah Nabi tidak hanya bicara tentang kesalehan ritual, tetapi tentang keberpihakan moral kepada kaum yang dirugikan oleh struktur sosial.

Dengan membaca Ḥadīṣ secara kontekstual, umat Islam dapat melihat bahwa sunnah dapat berfungsi sebagai basis teologis untuk gerakan reforma agraria, perlindungan masyarakat adat, dan perlawanan terhadap eksploitasi lingkungan. Spirit keadilan sunnah dapat menjadi inspirasi untuk membangun masyarakat yang memuliakan ruang hidup manusia, menjaga tanah sebagai sumber kehidupan, dan mengelola alam secara berkelanjutan.¹²⁰ Dalam konteks krisis ekologis dan ketimpangan agraria saat ini, rekontekstualisasi menjadi jalan untuk menghadirkan kembali wajah profetik Nabi sebagai pembela keadilan dan penjaga bumi. Dengan

¹¹⁹ Sudarmaji, S. “Perampasan Tanah dan Ketidakadilan Struktural di Indonesia.” *Jurnal HAM Komnas HAM* 11, no. 1 (2021), 55–73.

¹²⁰ Galuh, Sari. “Krisis Ekologi sebagai Dampak Ekspansi Korporasi.” *Jurnal Ekologi Manusia* 2, no. 1 (2021), 41–60.

demikian, sunnah dapat kembali menjadi cahaya yang membimbing manusia keluar dari struktur kezaliman menuju masyarakat yang adil, seimbang, dan penuh kasih terhadap bumi yang Allah titipkan kepada mereka.



BA B V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan terhadap Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologi dengan menggunakan pendekatan Tajdīd Yūsuf al-Qarḍhāwī, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut: Dasar Keadilan Ekologis: Larangan merampas tanah menjadi kritik normatif terhadap perampasan lahan oleh korporasi dan ketidakadilan agraria.

1. Nilai-nilai Ḥadīṣ tentang ekologi menunjukkan bahwa ajaran Nabi Muhammad SAW mengandung prinsip-prinsip etika lingkungan yang kuat, antara lain menjaga keseimbangan alam (*mīzān*), larangan melakukan kerusakan (*ifsād*) di muka bumi, serta anjuran untuk memakmurkan bumi dan melestarikan sumber daya alam. Nilai-nilai tersebut menegaskan bahwa hubungan manusia dengan alam dalam Islam bersifat amanah dan tanggung jawab moral, bukan relasi eksploitasi.
2. Implementasi Tajdīd Yūsuf al-Qarḍhāwī terhadap Ḥadīṣ ekologi memungkinkan pemahaman Ḥadīṣ secara kontekstual dan relevan dengan tantangan lingkungan modern. Melalui pendekatan Tajdīd, Ḥadīṣ-Ḥadīṣ ekologi tidak dipahami secara tekstual semata, tetapi ditafsirkan dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai kerangka etis, kemaslahatan, serta realitas sosial masyarakat kontemporer. Pendekatan ini menegaskan bahwa ajaran Ḥadīṣ tetap ṣāliḥ li kulli zamān wa makān.
3. Revitalisasi Ḥadīṣ ekologi terhadap lingkungan modern menghasilkan

konstruksi etika lingkungan Islam yang bersifat kontekstual, aplikatif, dan solutif. Revitalisasi tersebut menempatkan Ḥadīṣ Nabi tidak hanya sebagai sumber ajaran ibadah ritual, tetapi juga sebagai pedoman etika dalam menjaga kelestarian lingkungan, merespons krisis ekologi global, serta membangun kesadaran kolektif umat Islam untuk berperan aktif dalam pelestarian alam.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian mengenai revitalisasi Ḥadīṣ ekologi sebagai etika lingkungan modern, maka penulis menyampaikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Bagi ulama dan akademisi, diharapkan dapat memperkuat kajian Ḥadīṣ bertema lingkungan dengan pendekatan kontekstual dan tematik, sehingga nilai-nilai ekologis dalam Ḥadīṣ tidak hanya dipahami secara normatif, tetapi juga aplikatif dalam merespons krisis lingkungan modern.
2. Bagi lembaga pendidikan dan keagamaan, nilai-nilai ekologis dalam Ḥadīṣ Nabi perlu diintegrasikan ke dalam pembelajaran fikih, akhlak, dan tafsir agar kesadaran menjaga lingkungan dipahami sebagai bagian integral dari ibadah dan tanggung jawab keagamaan.
3. Bagi peneliti selanjutnya, penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan awal untuk mengembangkan kajian lanjutan tentang etika lingkungan Islam dengan pendekatan interdisipliner dan konteks lokal yang lebih beragam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Dāwūd, Sulaiman bin al-Asy'ats. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009.
- Abū Dāwūd, Sulaiman bin al-Asy'ats. *Sunan Abi Dawud*. Kairo: Maktabah al-Halabi, 1952.
- Al-'Adl, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail. "Konsep Pelestarian Lingkungan dalam Ḥadīṣ Nabi: Analisis Ma'ani al-Ḥadīṣ terhadap Larangan Menebang Pohon." *Jurnal Studi Ḥadīṣ Nusantara* 4, no. 2 (2022): 45-65.
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad 'Abdullah bin Ahmad. *Al-Mughni*, jilid 5. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.
- Muslim bin al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Kitab al-Muzalim.
- Al-Qardhāwī, Yūsuf. *Al-Fiqh al-Islami Bayna al-Ashalah wa al-Tajdīd*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- Yūsuf Al-Qardhawi *Fiqh al-Daulah fi al-Islam*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1997.
- Yūsuf Al-Qardhawi *Islam Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- Yūsuf Al-Qardhawi *Perkembangan Fiqh Antara Statis dan Dinamis*. Terjemahan Saifullah M. Yunus. Banda Aceh: Cita Varia Kreativitas, 2022.
- Yūsuf Al-Qardhawi *Ri'ayatu al-Bi'ah fi Syari'ati al-Islam*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001.
- Al-Khayyath, Abdul Aziz. *Al-Ghasb wa Ahkamuhu fi al-Fiqh al-Islami*. Riyadh: Dar Kunuz Isybilia, 2008.
- Al-Munawi, Abd al-Ra'uf. *Fayd al-qadir Syarh al-Jami' al-shagir*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid 4. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.
- Amin, Ma'ruf. *Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: MUI Press, 2015.
- Carm, P.Go. *Etika Lingkungan Hidup*. Malang: Sekretariat Kelompok Kerja Awamisasi, 1989.
- Ibn al-'Arabi, Abū Bakr. *Ahkam Al Qu'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

- Khalid, Fazlun M. *Islam and the Environment*. London: Islamic Foundation, 1998.
- Keraf, Sonny. *Etika Lingkungan*. Jakarta: Kompas, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: ABC International, 1997.
- Rajafi, A. *Masa Depan Hukum Bisnis Islam di Indonesia: Telaah Kritis Berdasarkan Metode Ijtihad Yūsuf al-Qarḍhāwī*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 6. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an tentang Etika dan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Lentera Hati, 2019.
- Tim Penyusun KBBI. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kemdikbud, 2016.
- Abdurrahman. "Metode Penelitian Kepustakaan dalam Pendidikan Islam." *Adabuna: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 2 (2022): 95-110.
- Ahmad, Muhammad Luqman. "Etika Lingkungan dalam Perspektif Ḥadīṣ Nabi." *Jurnal Studi Islam* 9, no. 2 (2020): 112-130.
- Aziz, M. dan S. Sholikah. "Metode Istinbat Hukum Zakat Profesi Perspektif Yūsuf al-Qardhawi dan Implikasinya terhadap Pengembangan Objek Zakat di Indonesia." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015): 89-116.
- Fahmi. "Kajian Fikih Lingkungan di Indonesia: Studi atas Fatwa MUI tentang Eksploitasi Sumber Daya Alam." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 15, no. 1 (2020): 156-180.
- Fauzi, Ahmad. "Fiqh Lingkungan dalam Perspektif Maqashid Syariah." *Jurnal Ahkam* 15, no. 2 (2021): 75-95.
- Hamid, Abdul. "Tajdīd Fiqh Lingkungan di Era Modern." *Jurnal Hukum Islam* 7, no. 2 (2022): 115-130.
- Husni. "Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Ekologis: Studi Ma'ani al-Ḥadīṣ tentang Konservasi Lingkungan." *Jurnal Studi Ilmu Ḥadīṣ* 3, no. 2 (2021): 35-50.
- Mahdil, M. "Ruang Lingkup Tajdīd." *Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2007): 46-52.
- Maknun, Abdullah. "Konsep Pelestarian Alam dalam Syariah Islam." *Al-*

Mawarid: Journal of Islamic Law 22, no. 1 (2023): 55-70.

Mariam, Siti. "Ḥadīṣ Ekologis dan Implementasinya dalam Masyarakat Modern." *Jurnal Mazahib* 12, no. 1 (2022): 35-50.

Muchtar, R. B., R. N. Qolbi, S. Lutfiah, dan N. Ratnawati. "Keharusan Pembaharuan Fikih (Tajdīd Fiqh) yang Selalu Berkembang." *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah dan Keuangan Islam* 1, no. 1 (2023): 19-29.

Muhamad, N. H. N. "Pandangan Yūsuf al-Qarḍhāwī terhadap Fiqh Semasa." *Islamiyyat* 26, no. 2 (2004): 69-81.

Najiyah. "Internalisasi Nilai-Nilai Konservasi Lingkungan dalam Perspektif Ḥadīṣ." *Jurnal Living Ḥadīṣ* 5, no. 1 (2020): 20-35.

Rizki, Muhammad. "Pendekatan Kontekstual dalam Pemahaman Ḥadīṣ Lingkungan." *Jurnal Syariah* 9, no. 3 (2023): 60-75.

Sabri, M. "Konstruksi Pemikiran Moderasi Beragama Perspektif Hermeneutika Ḥadīṣ." *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadits Multi Perspektif* 19, no. 2 (2022): 185-197.

Thohari, A. "Epistemologi Fikih Lingkungan: Revitalisasi Konsep Masalahah." *Az-Zarqa': Jurnal Hukum Bisnis Islam* 5, no. 2 (2013): 145-165.

Yuono, Y. R. "Melawan Etika Lingkungan Antroposentris Melalui Interpretasi Teologi Penciptaan sebagai Landasan bagi Pengelolaan-Pelestarian Lingkungan." *Fidei: Jurnal Teologi Sistematis dan Praktika* 2, no. 1 (2019): 186-206.

Center for International Forestry Research (CIFOR) dan World Agroforestry (ICRAF). *Menilai Dampak Ekonomi dan Kesehatan dari Kebakaran Gambut Indonesia 2023*. Bogor: CIFOR-ICRAF, 2023.

International Pollutants Elimination Network (IPEN). *Bahaya Pengelolaan Sampah Plastik di Indonesia (Plastic Waste Management Hazards in Indonesia)*. Swedia: IPEN, 2021.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK). *Statistik Lingkungan Hidup dan Kehutanan 2023*. Jakarta: KLHK, 2023.

Kementrian lingkungan hidup dan kehutanan *The State of Indonesia's Forests 2024*. Jakarta: KLHK, 2024.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) dan Food and Agriculture Organization (FAO). *Pemulihan dan Rehabilitasi Hutan di ssIndonesia: Temuan Kunci dan Langkah Ke Depan*. Jakarta: KLHK, 2023.

World Bank. *Berjuang untuk Udara Bersih: Polusi Udara dan Kesehatan Masyarakat di Indonesia*. Washington, DC: World Bank, 2023.

Fahmi, Muhammad. *Ijtihad Konservasi Lingkungan dalam Islam: Studi atas Pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī dan Seyyed Hossein Nasr*. Tesis Program Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022.

Ghufron, Aziz. *Etika Lingkungan dalam Perspektif Islam: Studi atas Pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī*. Skripsi Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.

Nur, M. Agus Salim. *Konstruksi Pemahaman Ḥadīṣ-Ḥadīṣ Ekologi Perspektif Yūsuf al-Qarḍhāwī*. Skripsi Program Studi Ilmu Ḥadīṣ, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021.

Pratama, Renanda Ardi Rifkan. *Nalar Eksegesis Ekopsikologis Yūsuf al-Qarḍhāwī dalam Kitab Ri'ayah al-Bi'ah fi al-Islam*. Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2022.

Zulfah, Siti. *Pemeliharaan Lingkungan Hidup dalam Islam: Tinjauan atas Pemikiran Yūsuf al-Qarḍhāwī*. Skripsi Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

[Kompas.com](https://www.kompas.com). "Kerusakan Lingkungan Akibat Eksploitasi Alam di Indonesia." Diakses 14 Juni 2025.

McCombes, Shona. "Descriptive Research: Definition, Types, Methods & Examples." *Scribbr*, 22 Juni 2023. <https://www.scribbr.com/methodology/descriptive-research>.

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN



Nama : SALMAN ALFARIZY HUSEIN
Nim : 212104020006
Prodi : Ilmu Hadis
Fakultas : Ushuluddin Adab dan Humaniora
Institusi : Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Dalam hal ini menyatakan bahwasannya skripsi yang berjudul **REVITALISASI HADITS EKOLOGI SEBAGAI ETIKA LINGKUNGAN MODERN: TINJAUAN TEORI TAJDID YUSUF AL-QARDHAWI** merupakan penelitian karya sendiri terkecuali pada bagian sumber yang di jadikan rujukan. Demikian pernyataan keaslian skripsi ini, ini dibuat dengan sebenar-benarnya.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

Jember, 17 November 2025

Saya yang menyatakan



SALMAN ALFARIZY HUSEIN
NIM. 212104020006

BIODATA PENULIS



Nama : SALMAN AL FARIZY HUSEIN
 Nim : 212104020006
 Tempat, Tgl Lahir : Jember, 18 April 2003
 Alamat : Desa gumukmas, Kec. Gumukmas, Kab. Jember
 No HP : 087857312995
 E-Mail : saalzyhusein200304@gmail.com
 Jurusan Prodi : Ilmu Hadīs
 Riwayat Pendidikan :
 a. SDN GUMUKMAS 04 2009-2015
 b. MTS DARUSSALAM 2015-2018
 c. MA ARRIYADH 2018-2021
 d. UIN KHAS JEMBER 2021
 Riwayat Organisasi :
 a. Anggota OSIM MA. ARRIYADH
 b. Ketua bidang 1 publik relation HMPS Ilmu Hadits
 c. Sekretaris KOMISIS D SENAT MAHASISWA FUAH
 d. Sekretaris Bidang 1 kaderisasi PMII RAYON FUAH
 e. Ketua biro kaderisasi Bidang 1 PMII KOMISARIAT UIN KHAS JEMBER