



Ekojihad Melalui Inovasi Ekologi Perspektif Al-Qur`An

Nur Wakhid¹, Nur Arfiyah Febriani², Muhammad Hariyadi³

Universitas PTIQ Jakarta, Jakarta, Indonesia¹⁻³

Email Korespondensi: nurwakhid24@gmail.com, royyanal12@yahoo.com, m.hariyadi@ptiq.ac.id

Article received: 01 November 2025, Review process: 11 November 2025

Article Accepted: 25 Desember 2025, Article published: 09 Januari 2026

ABSTRACT

This study aims to formulate the concept of ecojihad as a contemporary paradigm of jihad grounded in Qur'anic values in response to the global ecological crisis. Ecojihad is understood not merely as an environmental movement, but as a theological expression of human responsibility as khalifah fī al-ard, rooted in the principles of hifz al-bī'ah and fiqh al-bī'ah. This research employs a library-based method with a multidisciplinary approach encompassing theological, ecological, and philosophical dimensions within an eco-hermeneutical framework. Data analysis is conducted through a mawdū'ī (thematic) interpretation of Qur'anic verses concerning amānah (trust), mīzān (balance), fasād (corruption), and iṣlāḥ (reform), combined with critical discourse analysis and axiological reflection. The findings reveal that ecojihad possesses strong practical relevance through ecological innovation, particularly through the integration of Qur'anic values into environmental education, eco-friendly technology, green economy, environmental governance, and spiritually based socio-ecological movements. The discussion demonstrates that while ecojihad aligns with several contemporary ecological theories – such as deep ecology, transpersonal ecology, and global environmental ethics – it differs fundamentally in its normative foundation. Ecojihad is rooted in divine revelation, adopts a tawhīdic worldview, and positions humans as ethical agents accountable before God. Unlike naturalistic and humanistic ecological approaches, ecojihad emphasizes 'ubūdiyyah (servitude to God) and theocentric spirituality as the core of ecological praxis. This study concludes that ecojihad through ecological innovation constitutes a transformative theological paradigm that integrates spiritual values with ecological practices in a normative, applicable, and sustainable manner. This paradigm offers a significant contribution to the development of Islamic environmental ethics based on the Qur'an and provides a relevant response to contemporary environmental challenges.

Keywords: ecojihad, ecological innovation, Islamic ecotheology, the Qur'an, environmental crisis.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk merumuskan konsep ekojihad sebagai paradigma jihad kontemporer yang berlandaskan nilai-nilai al-Qur'an dalam merespons krisis ekologi global. Ekojihad dipahami tidak sekadar sebagai gerakan pelestarian lingkungan, tetapi sebagai ekspresi teologis dari tanggung jawab manusia sebagai khalifah fī al-ardh yang berpijak pada prinsip hifzh al-bī'ah dan fiqh al-bī'ah. Penelitian ini menggunakan metode library research dengan pendekatan multidisipliner yang mencakup dimensi teologis, ekologis, dan filosofis dalam kerangka analisis eco-hermeneutik. Teknik analisis dilakukan melalui tafsir maudhū'iy terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang amānah, mīzān, fasād, dan iṣhlāh, yang

dikombinasikan dengan analisis wacana kritis serta refleksi aksiologis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ekojihad memiliki relevansi praksis yang kuat melalui inovasi ekologi, yaitu integrasi nilai-nilai Qur'an ke dalam bidang pendidikan, teknologi ramah lingkungan, ekonomi hijau, tata kelola lingkungan, dan gerakan sosial berbasis spiritualitas ekosentris. Pembahasan penelitian menegaskan bahwa ekojihad memiliki kesesuaian dengan berbagai teori ekologi kontemporer, seperti deep ecology, ekologi transpersonal, dan etika lingkungan global, namun tetap memiliki perbedaan mendasar karena ekojihad berpijak pada wahyu sebagai sumber normatif, bersifat tauhîdiy, dan menempatkan manusia sebagai subjek etis yang bertanggung jawab di hadapan Tuhan. Berbeda dengan pendekatan naturalistik dan humanistik, ekojihad menegaskan dimensi 'ubûdiyyah dan spiritualitas teosentris dalam praksis ekologis. Penelitian ini menyimpulkan bahwa ekojihad melalui inovasi ekologi merupakan paradigma teologis-transformasional yang mengintegrasikan dimensi spiritual dan praksis ekologis secara normatif, aplikatif, dan berkelanjutan. Paradigma ini menawarkan kontribusi signifikan bagi pengembangan etika lingkungan Islam yang berakar pada al-Qur'an serta relevan dengan tantangan ekologis kontemporer.

Kata kunci: ekojihad, inovasi ekologi, ekoteologi Islam, al-Qur'an, krisis lingkungan.

PENDAHULUAN

Krisis ekologi global merupakan salah satu persoalan paling serius yang dihadapi umat manusia pada abad ke-21. Fenomena perubahan iklim yang dipicu oleh meningkatnya emisi gas rumah kaca akibat aktivitas antropogenik telah memperbesar intensitas dan frekuensi berbagai bencana alam, seperti banjir, kekeringan berkepanjangan, serta badai ekstrem. Laporan terbaru *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) menunjukkan bahwa suhu rata-rata permukaan bumi telah mengalami kenaikan sekitar 1,1°C dibandingkan dengan periode pra-industri dan berpotensi terus meningkat apabila upaya pengendalian emisi gas rumah kaca tidak dilakukan secara signifikan (IPCC, 2021; IPCC, 2023). Peningkatan suhu ini berdampak signifikan terhadap ekosistem bumi, mempengaruhi pola cuaca, mencairkan es di kutub, dan menaikkan permukaan laut yang mengancam kehidupan jutaan orang di wilayah pesisir.

Pencemaran udara, air, dan tanah menjadi persoalan lingkungan yang kian memperburuk krisis ekologi global. Di antara ketiganya, polusi udara menempati posisi yang sangat krusial karena sebagian besar bersumber dari emisi kendaraan bermotor, pembangkit listrik berbasis bahan bakar fosil, serta aktivitas industri. Kondisi ini berdampak serius terhadap kesehatan manusia, khususnya meningkatnya risiko penyakit pernapasan dan kematian prematur. Organisasi Kesehatan Dunia melaporkan bahwa paparan polusi udara berkontribusi terhadap lebih dari tujuh juta kematian setiap tahun di berbagai belahan dunia (WHO, 2020). Selain itu, pencemaran air oleh limbah industri, pertanian, dan domestik telah mengakibatkan penurunan kualitas air yang digunakan oleh manusia dan kehidupan air, sehingga memperburuk krisis kesehatan dan lingkungan.

Deforestasi, yang banyak terjadi di wilayah tropis, merupakan faktor penting yang turut memperdalam krisis ekologi global. Hutan yang berperan vital sebagai penyerap karbon sekaligus penjaga keseimbangan keanekaragaman hayati terus mengalami penyusutan akibat alih fungsi lahan untuk kepentingan pertanian,

perkebunan skala besar, dan kawasan permukiman. Organisasi Pangan dan Pertanian Perserikatan Bangsa-Bangsa melaporkan bahwa laju kehilangan hutan global mencapai sekitar sepuluh juta hektar setiap tahunnya sebagai dampak dari praktik deforestasi yang berkelanjutan (FAO, 2020). Deforestasi tidak hanya mengurangi kapasitas bumi untuk menyerap karbon, tetapi juga menghilangkan habitat bagi ribuan spesies flora dan fauna yang berisiko punah.

Penurunan keanekaragaman hayati merupakan salah satu konsekuensi paling signifikan dari krisis ekologi global. Keberadaan ekosistem yang stabil dan beragam memiliki peran fundamental dalam menopang keberlanjutan kehidupan di bumi, termasuk keberlangsungan hidup manusia. Namun demikian, berbagai aktivitas antropogenik seperti perburuan dan perdagangan satwa liar, alih fungsi hutan, serta perubahan iklim telah mempercepat laju kepunahan spesies secara drastis. Laporan *Global Assessment on Biodiversity and Ecosystem Services* menunjukkan bahwa sekitar satu juta spesies berada dalamancaman kepunahan dalam beberapa dekade mendatang apabila tidak dilakukan langkah-langkah penanganan yang bersifat fundamental dan sistemik (IPBES, 2019). Dengan demikian, pelestarian keanekaragaman hayati menjadi urgensi mendesak demi keberlanjutan ekosistem dan kelangsungan hidup manusia.

Perubahan iklim, pencemaran lingkungan, deforestasi, dan penurunan keanekaragaman hayati merupakan rangkaian fenomena ekologis yang saling berkaitan dan memperkuat dampak destruktif satu sama lain. Praktik deforestasi, misalnya, menyebabkan berkurangnya kapasitas hutan dalam menyerap karbon dioksida dari atmosfer, sehingga mendorong percepatan pemanasan global. Kenaikan suhu bumi selanjutnya memicu perubahan pola iklim, termasuk ketidakstabilan curah hujan dan meningkatnya intensitas bencana alam, yang pada akhirnya semakin memperparah degradasi hutan serta melemahkan ketahanan ekosistem yang telah berada dalam kondisi rentan (UNEP, 2019). Dinamika ini menegaskan bahwa krisis ekologi tidak dapat dipandang secara parsial, melainkan harus ditangani melalui strategi yang terpadu, komprehensif, dan berorientasi pada pemulihan keseimbangan ekologis secara menyeluruh.

Krisis ekologi global tidak hanya berkaitan dengan degradasi lingkungan, tetapi juga merefleksikan persoalan ketimpangan sosial, ekonomi, dan krisis etika. Naomi Klein menyoroti bahwa sistem kapitalisme yang berorientasi pada pertumbuhan tanpa batas serta praktik ekonomi yang tidak berkelanjutan merupakan faktor struktural utama yang memperparah kerusakan lingkungan, sehingga menuntut pergeseran paradigma dari eksploitasi menuju tata kelola alam yang lebih bertanggung jawab (Klein, 2014). Edward O. Wilson menekankan pentingnya perlindungan ekologis dalam skala luas dengan mengusulkan gagasan *Half-Earth*, yakni menjadikan setengah wilayah bumi sebagai kawasan konservasi guna mencegah kepunahan massal dan memulihkan keseimbangan ekosistem global (Wilson, 2016).

Sementara itu, Johan Rockström dan koleganya mengingatkan bahwa umat manusia telah melampaui batas-batas ekologis planet (*planetary boundaries*), termasuk dalam aspek perubahan iklim dan hilangnya keanekaragaman hayati, sehingga upaya mitigasi dan adaptasi yang bersifat kolaboratif di tingkat global

menjadi semakin mendesak (Rockström et al., 2009). Dari sudut pandang moral dan spiritual, Paus Fransiskus menegaskan bahwa menjaga kelestarian lingkungan merupakan bagian integral dari tanggung jawab etis manusia dalam merawat dan mencintai ciptaan Tuhan sebagai rumah bersama (*common home*) (Pope Francis, 2015). Sehingga solusi krisis ekologi memerlukan perubahan hati, pola pikir, dan tindakan nyata untuk menciptakan dunia yang lebih adil dan berkelanjutan.

Dalam konteks krisis lingkungan global, ekojihad hadir sebagai pendekatan yang mengintegrasikan spirit jihad dalam Islam dengan upaya pelestarian alam, dengan menegaskan bahwa perlindungan bumi merupakan kewajiban spiritual manusia sebagai *khalifah*. Konsep ini menekankan dimensi tanggung jawab moral dan teologis dalam mengembalikan keseimbangan ekologis, yang dipahami sebagai bentuk jihad non-kekerasan dalam menjaga keberlangsungan kehidupan (Ozdemir, 2017). Ekojihad tidak hanya melengkapi berbagai pendekatan ekologis kontemporer, seperti *deep ecology* yang menegaskan nilai intrinsik seluruh makhluk hidup dan relasi harmonis antara manusia dan alam (Naess, 1989), serta *green ecology* yang berorientasi pada keberlanjutan melalui perlindungan lingkungan dan kebijakan ekologis (Dobson, 2007), tetapi juga memperkaya etika lingkungan melalui pendekatan *Value-Explicit Deep Ecology* (VEP Deep Ecology).

Pendekatan VEP Deep Ecology yang dikembangkan oleh Warwick Fox menekankan pentingnya perumusan nilai-nilai moral secara eksplisit sebagai fondasi tindakan ekologis, sehingga etika lingkungan tidak berhenti pada tataran refleksi filosofis-deskriptif, melainkan berkembang menjadi kerangka normatif yang operasional dan aplikatif dalam praksis pelestarian lingkungan (Fox, 1995). Suatu penekanan yang selaras dengan basis teologis ekojihad yang mengakar pada kesadaran tauhid, amanah, dan larangan *fasâd*. Dalam konteks ini, pemikiran Nasaruddin Umar menjadi signifikan karena ia memandang seluruh realitas alam sebagai *āyāt kauniyyah* yang sarat dengan makna spiritual dan etis. Oleh karena itu, amanah kekhilafahan manusia harus diejawantahkan melalui praktik perlindungan lingkungan, sikap moderat, dan penegakan keadilan ekologis yang berlandaskan prinsip tauhid.

Umar menegaskan bahwa degradasi lingkungan pada hakikatnya berakar pada terputusnya relasi spiritual antara manusia dan alam, serta kegagalan manusia dalam menghadirkan nilai-nilai ketuhanan ke dalam perilaku ekologis. Dengan demikian, pengembangan inovasi teknologi dan perumusan kebijakan lingkungan semestinya selalu diarahkan dan dikendalikan oleh etika ketauhidan agar tidak terlepas dari orientasi moral dan transendental (Umar, 2001; Umar, 2014; Umar, 2020). Dengan demikian, ekojihad menawarkan perspektif Islam yang integralistik dalam membangun aksi keberlanjutan dan inovasi pengelolaan sumber daya alam, sekaligus memastikan bahwa transformasi ekologis berlandaskan nilai spiritual yang eksplisit dan komprehensif.

Ekojihad memandang pelestarian lingkungan sebagai amanah Ilahi yang mencakup dimensi spiritual, etis, dan praksis dalam tata kelola alam. Konsep ini memiliki irisan dengan *sustainability theory* yang menekankan keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan manusia dan kapasitas ekologis bumi (Elkington, 1997; Daly, 1996), serta dengan *green economy theory* yang berorientasi pada efisiensi

pemanfaatan sumber daya dan pengurangan jejak karbon. Namun demikian, ekojihad memperkaya kedua pendekatan tersebut dengan memasukkan nilai *zuhd* (kesederhanaan) dan tanggung jawab sosial sebagai landasan moral dalam pengelolaan lingkungan.

Dalam dimensi sosial, ekojihad juga berbagi semangat kritis dengan *ecofeminism* yang menentang berbagai bentuk ketidakadilan ekologis. Ekofeminisme memandang kerusakan lingkungan sebagai konsekuensi dari struktur patriarkal dan ketimpangan gender yang memosisikan alam sebagai objek eksplorasi, sehingga perjuangan ekologis tidak dapat dipisahkan dari upaya pembebasan sosial (Shiva, 1989; Merchant, 1980). Meskipun sama-sama menolak ketidakadilan ekologis, ekojihad memiliki titik tekan yang berbeda dengan berlandaskan spiritualitas Islam, prinsip tauhid, dan amanah kekhilafahan. Perlindungan alam dalam ekojihad dipahami sebagai bentuk tanggung jawab moral-spiritual untuk menjaga keseimbangan kosmik (*mīzān*) dan mencegah kerusakan di muka bumi (*fasād fi al-ard*), sehingga praksis ekologis ditempatkan sebagai bagian dari ibadah dan keadilan transendental.

Meskipun berakar pada spiritualitas Qur'an dan tidak secara langsung berangkat dari kritik terhadap struktur patriarki, ekojihad tetap memberikan kontribusi signifikan dalam penguatan kepatuhan terhadap rezim hukum lingkungan internasional. Selain itu, konsep ini mendukung pendekatan adaptasi berbasis lokal serta penguatan kolaborasi komunitas sebagaimana ditekankan dalam perspektif *bioregionalism* dan *communitarian ecology*, yang menempatkan keterikatan manusia dengan wilayah ekologisnya sebagai dasar pengelolaan lingkungan yang berkelanjutan (Sands et al., 2021; Sale, 1985). Lebih jauh, ekojihad sejalan dengan pandangan *ecocentrism* yang menegaskan nilai intrinsik seluruh bentuk kehidupan, sekaligus mendorong pemanfaatan inovasi teknologi dan transformasi sosial sebagaimana diusung oleh *progressive ecology*. Dengan demikian, ekojihad tidak hanya berfungsi sebagai kerangka etis-spiritual, tetapi juga sebagai paradigma integratif yang menjembatani nilai normatif, tata kelola hukum, dan praksis ekologis kontemporer (Fox, 1990; Pepper, 1996). Semuanya berpijakan pada tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi.

Konsep ekojihad berkembang sebagai respons teologis atas krisis lingkungan global dengan mengintegrasikan aspek spiritual, etis, dan praksis dalam upaya pelestarian alam. Mawil Izzi Dien menegaskan bahwa ekojihad mendorong umat Islam untuk terlibat dalam tindakan nyata guna merawat bumi, sekaligus meneguhkan kesadaran akan tanggung jawab moral dan spiritual manusia sebagai *khalīfah* di muka bumi (Izzi Dien, 2000). Al-Qur'an menegaskan relasi manusia dan alam melalui prinsip *tauhid* yang memandang seluruh alam sebagai satu kesatuan ciptaan Allah yang harmonis dan wajib dijaga keseimbangannya (Shihab, 2002; Nasr, 1996), serta melalui konsep *mīzān* yang melarang segala bentuk tindakan yang merusak tatanan ekologis (Ibn Kathir, 2017). Selain itu, prinsip *tawassūt* menekankan pemanfaatan sumber daya alam secara moderat dan proporsional, dengan menghindari eksplorasi berlebihan maupun sikap abai terhadap lingkungan. Sementara itu, konsep *amānah* menegaskan posisi manusia sebagai pengelola sekaligus penjaga bumi yang bertanggung jawab secara etis dan spiritual

dalam memastikan keberlanjutan kehidupan (al-Qaradhawi, 1995; Nasr, 1968; al-Mahalli & al-Suyuthi, 2008). Dengan demikian, ekojihad menegaskan bahwa menjaga kelestarian lingkungan bukan hanya tindakan ekologis, tetapi juga manifestasi ketaatan dan tanggung jawab spiritual dalam kerangka amanah kekhilaf.

Dalam konteks kehidupan modern, ajaran-ajaran al-Qur'an mengenai lingkungan memperoleh relevansi yang semakin kuat sebagai pedoman normatif dalam merespons krisis ekologi global. Fazlun Khalid menegaskan bahwa al-Qur'an memberikan fondasi etis dan spiritual yang kokoh dalam menghadapi degradasi lingkungan, dengan menekankan prinsip *tauhid*, *mizān*, dan *amānah* sebagai kerangka nilai yang membimbing umat Islam dalam menjalankan tanggung jawab ekologisnya (Khalid, 2019). Sejalan dengan pandangan tersebut, Muhammad Asad menyatakan bahwa al-Qur'an tidak hanya menumbuhkan kesadaran moral manusia, tetapi juga menghadirkan arahan praktis untuk membangun relasi yang harmonis dengan alam, termasuk dengan mengekang sikap serakah, menghindari eksplorasi berlebihan, serta mengurangi dampak destruktif terhadap lingkungan (Asad, 1980). Perspektif kedua cendekiawan ini menegaskan bahwa ajaran Al-Qur'an dapat menjadi fondasi spiritual sekaligus praktik untuk membangun pola hidup berkelanjutan yang selaras dengan prinsip keadilan ekologis.

Al-Qur'an menempatkan kesadaran spiritual sebagai fondasi utama dalam upaya menjaga kelestarian alam. Nurcholish Madjid menegaskan bahwa pelindungan lingkungan merupakan bagian integral dari ibadah dan wujud ketaatan kepada Allah, mengingat alam diposisikan sebagai amanah yang harus dipelihara, sementara setiap bentuk perusakan dipandang sebagai pelanggaran terhadap amanah tersebut (Madjid, 2000). Sejalan dengan pandangan ini, Islam menawarkan panduan yang bersifat menyeluruh mengenai relasi manusia dengan alam, tidak terbatas pada dimensi spiritual semata, tetapi juga mencakup aspek ekologis dan sosial. Fazlun Khalid menekankan bahwa al-Qur'an dan Hadis menyediakan kerangka etis bagi pengembangan inovasi yang berkelanjutan, di mana pengelolaan alam secara bijaksana demi kemaslahatan seluruh makhluk merupakan bagian dari tanggung jawab moral umat Islam (Khalid, 2019). Kerangka ini menegaskan bahwa ajaran Islam mampu menjadi fondasi spiritual dan etis bagi terciptanya praktik ekologis yang adil, bijak, dan berkelanjutan.

Selaras dengan ajaran Islam yang menegaskan pentingnya keseimbangan alam, gagasan inovasi ekologi memperoleh relevansi yang kuat dalam konteks kontemporer sebagai pendekatan yang berupaya menyuaraskan kemajuan manusia dengan keberlanjutan lingkungan. Inovasi ekologi tidak terbatas pada pengembangan teknologi yang ramah lingkungan, tetapi juga mencakup penerapan praktik sosial, kebijakan publik, serta pendekatan manajerial yang mempertimbangkan secara serius dampak sosial dan ekologis dari setiap proses pembangunan. Sejumlah kerangka teoretis, seperti teori difusi inovasi yang menjelaskan proses penerimaan dan penyebaran gagasan baru dalam masyarakat (Rogers, 1962), teori inovasi sosial yang menekankan perubahan sistemik melalui eksperimen dan kolaborasi sosial (Mulgan, 2012), inovasi berkelanjutan yang mengintegrasikan pertimbangan ekonomi, sosial, dan lingkungan dalam seluruh

siklus inovasi (Jonker & Scholtens, 2008), serta inovasi ekologi yang berlandaskan prinsip *cradle to cradle* untuk meminimalkan limbah dan menjaga siklus alam (Braungart & McDonough, 2002), memberikan dasar konseptual bagi pengembangan solusi ekologis yang transformatif.

Dengan pijakan etis yang bersumber dari ajaran Islam, berbagai teori inovasi tersebut dapat diarahkan untuk melahirkan solusi-solusi kreatif yang tidak hanya memenuhi kebutuhan manusia, tetapi juga menjaga kelestarian lingkungan hidup. Pendekatan ini menegaskan pentingnya harmonisasi antara kemajuan teknologi, tanggung jawab sosial, dan keberlanjutan ekosistem sebagai fondasi pembangunan yang berkeadilan dan berjangka panjang (Huber, 2008; Kemp & Pearson, 2007). Pergeseran inovatif tersebut meliputi pengembangan teknologi hijau, manajemen adaptif, dan reformasi kebijakan publik yang berorientasi pada efisiensi ekologis dan keadilan lingkungan. Pada perkembangan mutakhir, inovasi ekologi telah memasuki berbagai fase implementasi sesuai dengan karakter dan bidang penerapannya. Sejumlah teknologi ramah lingkungan, seperti energi terbarukan – termasuk tenaga surya dan angin – telah melampaui tahap adopsi awal dan mulai diterapkan secara luas di banyak negara.

Hal serupa juga terlihat pada inovasi di sektor pertanian berkelanjutan dan pengelolaan limbah, yang kini tidak hanya berada pada tahap konseptual, tetapi telah diimplementasikan melalui dukungan kebijakan publik dan kolaborasi lintas sektor. Meskipun sebagian inovasi masih berada pada fase pengembangan dan adopsi awal, banyak di antaranya telah melalui proses uji coba dan mulai dioperasionalkan secara nyata dalam praktik pembangunan berkelanjutan (Rogers, 1962). Dalam perspektif Islam, prinsip *istikhlaf* berfungsi sebagai landasan etis bagi pengembangan dan penerapan inovasi ekologis, dengan menegaskan posisi manusia sebagai *khalifah* yang bertanggung jawab mengelola bumi secara adil dan berkelanjutan. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa tanggung jawab kekhilafahan tersebut mencakup pengembangan teknologi dan inovasi yang tidak hanya berorientasi pada pemenuhan kebutuhan manusia, tetapi juga berkomitmen menjaga keseimbangan dan keharmonisan ekosistem alam (Nasr, 1996). Dengan demikian, setiap inovasi harus diarahkan untuk menciptakan harmoni antara kemajuan manusia dan kelestarian lingkungan, sesuai amanah kekhilafahan.

Sejarah peradaban Islam menunjukkan berbagai praktik inovasi ekologis yang selaras dengan prinsip keberlanjutan lingkungan. Salah satu contohnya adalah penerapan sistem *qanat* di wilayah Persia dan Arab, yaitu teknologi pengelolaan air bawah tanah yang memungkinkan distribusi air secara efisien dan berkelanjutan di kawasan beriklim kering. Hamid Dabashi menjelaskan bahwa sistem *qanat* tidak hanya merepresentasikan kemajuan teknis, tetapi juga mencerminkan kesadaran ekologis masyarakat Muslim pada masa awal dalam memanfaatkan sumber daya alam tanpa menimbulkan kerusakan lingkungan (Dabashi, 2001).

Selain itu, tradisi Islam juga mengenal konsep *ḥārim* dan *ḥimā* sebagai bentuk pengelolaan lingkungan berbasis konservasi. *Ḥārim* merujuk pada zona perlindungan di sekitar sumber air yang bertujuan mencegah pencemaran dan eksplorasi berlebihan, sedangkan *ḥimā* merupakan kawasan lindung yang

ditetapkan untuk menjaga kelestarian hutan, padang rumput, dan sumber daya alam lainnya. Konsep *himā* ini memiliki dasar normatif dalam hadis Nabi Muhammad saw. yang menegaskan bahwa kewenangan perlindungan alam berada dalam kerangka amanah Ilahi dan kepemimpinan yang sah (al-Bukhari, Abu Dawud, an-Nasa'i, Ibn Hibban, al-Hakim). Annemarie Schimmel menekankan bahwa praktik *hārim* dan *himā* mencerminkan integrasi antara nilai spiritual dan tindakan konservasi, sekaligus menegaskan penghormatan terhadap alam sebagai bagian dari tanda-tanda kebesaran Tuhan (*āyāt Allāh*) (Schimmel, 1994).

Praktik inovasi ekologis juga tercermin dalam sistem pertanian berkelanjutan yang berkembang pada masa kejayaan peradaban Islam. Di wilayah Andalusia, para petani Muslim mengadopsi berbagai teknik pertanian maju, seperti rotasi tanaman, pengelolaan tanah secara arif, serta pemanfaatan pupuk organik. Thomas F. Glick menegaskan bahwa penerapan inovasi-inovasi tersebut tidak hanya berkontribusi pada peningkatan hasil pertanian, tetapi juga berperan penting dalam menjaga kesuburan tanah secara berkelanjutan dalam jangka panjang (Glick, 1979). Praktik pertanian ini menunjukkan bahwa pendekatan Islam terhadap lingkungan tidak hanya berorientasi pada hasil ekonomi, tetapi juga pada keberlanjutan ekologis dan keseimbangan alam.

Dengan demikian, pembahasan ekojihad melalui inovasi ekologi dalam perspektif Al-Qur'an menegaskan bahwa krisis lingkungan tidak dapat dipisahkan dari persoalan etika dan spiritual manusia. Al-Qur'an memandang kerusakan ekologis sebagai konsekuensi dari penyimpangan manusia terhadap prinsip tauhid, *mīzān*, dan *amānah*, sehingga upaya pelestarian alam harus dimaknai sebagai bagian dari jihad moral dan spiritual. Oleh karena itu, integrasi nilai-nilai Qur'ani dengan inovasi ekologi – baik dalam bentuk teknologi ramah lingkungan, praktik pengelolaan sumber daya yang berkelanjutan, maupun kebijakan berbasis keadilan ekologis – menjadi strategi penting dalam mewujudkan ekojihad yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga transformatif. Pendekatan ini menghadirkan perspektif Qur'ani yang proporsional dan kontekstual dalam merespons tantangan ekologis global sekaligus menegaskan peran manusia sebagai *khalīfah* yang bertanggung jawab terhadap keberlanjutan seluruh ciptaan.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Pendekatan ini dipilih karena kajian ekojihad dan inovasi ekologi dalam perspektif Al-Qur'an memerlukan penelusuran mendalam terhadap sumber-sumber normatif keislaman, teori ekologi kontemporer, serta literatur ilmiah yang relevan untuk membangun kerangka konseptual yang komprehensif. Metode analisis yang digunakan adalah tafsir tematik (*maudhu'i*), yaitu dengan mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan lingkungan hidup, seperti konsep tauhid, *mīzān* (keseimbangan), *amānah*, *istikhlāf*, *isrāf*, dan larangan fasād fī al-ardh. Ayat-ayat tersebut dianalisis secara sistematis dengan menghimpun, mengelompokkan, dan menafsirkan maknanya untuk memperoleh pemahaman holistik mengenai prinsip-prinsip Qur'ani yang melandasi ekojihad dan inovasi ekologi.

Sumber data penelitian terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer meliputi Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir klasik maupun kontemporer, seperti *Tafsîr al-Marâghî*, *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr al-Qurthubî*, *Tafsîr al-Misbah*, dan karya-karya pemikir Muslim tentang etika lingkungan Islam. Adapun data sekunder mencakup buku, artikel jurnal, dan laporan ilmiah yang membahas ekojihad, etika lingkungan Islam, inovasi ekologi, serta teori-teori ekologi dan keberlanjutan modern. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi, yaitu dengan menelusuri, mengidentifikasi, dan menginventarisasi literatur yang relevan dengan fokus penelitian. Seluruh data yang terkumpul kemudian dianalisis menggunakan analisis isi (*content analysis*) dengan menekankan pada keterkaitan antara nilai-nilai Qur'ani dan konsep inovasi ekologi. Tahapan analisis data meliputi: (1) identifikasi ayat-ayat dan konsep Qur'ani yang berkaitan dengan lingkungan dan tanggung jawab manusia; (2) penelaahan penafsiran para mufasir dan pemikir Muslim mengenai ayat-ayat tersebut; (3) pengaitan nilai-nilai Qur'ani dengan teori dan praktik inovasi ekologi kontemporer; dan (4) penarikan kesimpulan konseptual tentang ekojihad sebagai kerangka etis dan praksis dalam menjawab krisis ekologi global. Melalui metode ini, penelitian diharapkan mampu menghasilkan pemahaman yang integratif antara teks Al-Qur'an, khazanah tafsir, dan wacana inovasi ekologi modern, sehingga konsep ekojihad tidak hanya dipahami secara normatif-teologis, tetapi juga relevan dan aplikatif dalam konteks tantangan lingkungan masa kini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep ekojihad dalam perspektif Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai wacana teologis normatif, tetapi juga sebagai kerangka etis dan praksis yang relevan dalam merespons krisis ekologi global. Ekojihad dipahami sebagai upaya kesadaran kolektif umat Islam untuk menjaga dan melestarikan alam berdasarkan prinsip tauhid, *amânah*, dan *istikhlâf*, yang menempatkan manusia sebagai pengelola bumi yang bertanggung jawab, bukan sebagai penguasa yang eksplotatif. Temuan penelitian ini mengungkap bahwa Al-Qur'an memuat fondasi konseptual yang kuat bagi pengembangan inovasi ekologi, terutama melalui prinsip *mîzân* (keseimbangan) dan larangan *fasâd fi al-ardh* (kerusakan di muka bumi). Prinsip-prinsip tersebut menegaskan bahwa pemanfaatan sumber daya alam harus dilakukan secara proporsional dan berkelanjutan, sehingga inovasi teknologi dan kebijakan lingkungan tidak boleh terlepas dari nilai etika dan spiritual yang mengatur hubungan manusia dengan alam.

Selanjutnya, hasil kajian menunjukkan bahwa ekojihad memiliki keterkaitan erat dengan berbagai teori ekologi dan inovasi kontemporer, seperti inovasi berkelanjutan, ekologi progresif, dan ekosentrisme, meskipun berangkat dari landasan teologis yang berbeda. Ekojihad memperkaya pendekatan-pendekatan tersebut dengan dimensi ketauhidan, menjadikan perlindungan lingkungan sebagai bagian dari ibadah dan tanggung jawab moral, bukan semata tuntutan regulatif atau kepentingan ekonomi. Pembahasan juga menyoroti bahwa inovasi ekologi dalam perspektif Al-Qur'an tidak terbatas pada pengembangan teknologi ramah

lingkungan, tetapi mencakup perubahan pola pikir, perilaku konsumsi, dan tata kelola sosial. Nilai tawassuth (moderasi), zuhd, dan pengendalian diri menjadi elemen penting yang mengarahkan inovasi agar tidak melahirkan bentuk eksploitasi baru atas nama kemajuan dan efisiensi.

Dalam konteks historis, hasil penelitian ini memperlihatkan bahwa prinsip-prinsip ekojihad telah terimplementasi dalam praktik peradaban Islam klasik, seperti sistem pengelolaan air, pertanian berkelanjutan, serta konsep kawasan lindung. Fakta ini menegaskan bahwa ekojihad bukanlah gagasan utopis, melainkan konsep yang memiliki akar historis dan relevansi praktis yang dapat diadaptasi dalam konteks kontemporer. Dengan demikian, bagian hasil dan pembahasan ini diarahkan untuk mengelaborasi secara sistematis bagaimana ekojihad, melalui inovasi ekologi berbasis nilai-nilai Qur'an, dapat menjadi paradigma alternatif dalam menghadapi krisis lingkungan global. Pembahasan selanjutnya akan menguraikan keterkaitan antara teks Al-Qur'an, penafsiran ulama, dan teori ekologi modern guna membangun kerangka konseptual ekojihad yang integratif, kontekstual, dan aplikatif. Dari penjelasan tersebut maka dapat dijelaskan dalam beberapa hal, diantaranya adalah sebagai berikut:

Transformasi Konsep Ekojihad dari Kerangka Teologis ke Strategi Praktis Pelestarian Lingkungan

Transformasi konsep ekojihad dari kerangka teologis menuju strategi praktis pelestarian lingkungan merupakan kebutuhan mendesak agar ajaran Islam mampu menjawab krisis ekologi secara konkret. Ekojihad berangkat dari kesadaran bahwa kerusakan lingkungan bukan sekadar persoalan teknis, melainkan akibat kegagalan manusia menjalankan mandat kekhilifahan. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan sebagai khalifah di bumi untuk mengelola dan memakmurkannya, bukan untuk merusaknya QS. al-Baqarah [2]: 30, Allah SWT berfirman:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ ائْتِيْ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَيْخُ بِهِمْ دِكَ وَنُقْسِنُ لَكَ قَالَ ائْتِيْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۚ

"(Ingratlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi." Mereka berkata, "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (Al-Baqarah/2:30)

Ibn Katsîr menjelaskan bahwa kekhilifahan manusia mengandung tanggung jawab moral untuk menegakkan keadilan dan menjaga keteraturan ciptaan Allah, termasuk alam semesta (Ibn Katsîr, 2017).

Secara teologis, ekojihad berpijak pada prinsip tauhid yang memandang seluruh realitas sebagai kesatuan ciptaan Allah. Alam tidak berdiri sebagai objek eksploitatif, tetapi sebagai ayât kauniyyah yang mengandung tanda-tanda kebesaran Tuhan. Al-Qur'an menegaskan bahwa segala yang ada di langit dan bumi bertasbih kepada Allah QS. al-Hadîd [57]: 1, Allah SWT berfirman:

سَبَّحَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١

“Apa yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (Al-Hadid/57:1)

Al-Qurthubi menafsirkan ayat ini sebagai penegasan bahwa seluruh makhluk memiliki kedudukan spiritual dan harus diperlakukan dengan hormat, bukan dirusak atas nama kepentingan manusia semata (Al-Qurthubi, 2006).

Prinsip amânah menjadi fondasi etis penting dalam mentransformasikan ekojihad ke dalam praksis. Al-Qur'an menyebutkan bahwa amanah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun manusia yang menerimanya QS. al-Ahzâb [33]: 72, Allah SWT berfirman:

وَلَمَّا رَأَ الْمُؤْمِنُونَ الْأَخْرَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادُهُمْ إِلَّا إِيمَانًا
٢٢ وَتَسْلِيمًا

“Ketika orang-orang mukmin melihat golongan-golongan (yang bersekutu) itu, mereka berkata, “Inilah yang dijanjikan Allah dan Rasul-Nya kepada kita.” Benarlah Allah dan Rasul-Nya. Hal itu justru makin menambah keimanan dan keislaman mereka.” (Al-Ahzab/33:22).

Menurut al-Marâghî, amanah mencakup tanggung jawab moral manusia terhadap seluruh aspek kehidupan, termasuk pengelolaan alam secara adil dan bijaksana. Kerusakan lingkungan menunjukkan pengkhianatan terhadap amanah tersebut (Al-Marâghî, 1946).

Selain amanah, konsep mîzân (keseimbangan) menjadi prinsip ekologis fundamental dalam Al-Qur'an. Allah menegaskan bahwa alam diciptakan dalam keseimbangan dan manusia dilarang merusaknya QS. ar-Rahmân [55]: 7-9, Allah SWT berfirman:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ٧ أَلَا تَطْعُوا فِي الْمِيزَانِ ٨ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُحْسِرُوا الْمِيزَانَ ٩

“Langit telah Dia tinggikan dan Dia telah menciptakan timbangan (keadilan dan keseimbangan), agar kamu tidak melampaui batas dalam timbangan itu. Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi timbangan itu.” (Ar-Rahman/55:7-9)

Tafsir as-Sâ'dî menjelaskan bahwa mîzân tidak hanya bermakna keseimbangan kosmik, tetapi juga mencakup keadilan ekologis dalam pemanfaatan sumber daya alam. Oleh karena itu, ekojihad menuntut strategi pembangunan yang menjaga keseimbangan antara kebutuhan manusia dan daya dukung bumi (As-Sâ'dî, 2000).

Konsep fasâd fî al-ardh juga menjadi dasar normatif ekojihad dalam menghadapi krisis lingkungan. Al-Qur'an menegaskan bahwa kerusakan di darat dan laut terjadi akibat perbuatan manusia QS. ar-Rûm [30]: 41, Allah SWT berfirman:

ظَاهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذْيِغُهُمْ بَعْضُ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ٤

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia. (Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." (Ar-Rum/30:41)

Menurut Nasr, ayat ini menunjukkan bahwa krisis ekologi merupakan refleksi krisis spiritual modern, di mana manusia memutus relasi sakral dengan alam dan memperlakukannya semata sebagai komoditas ekonomi (Nasr, 1996).

Transformasi ekojihad ke dalam strategi praktis juga menuntut penerapan prinsip tawassuth (moderasi). Al-Qur'an melarang perilaku berlebihan dalam konsumsi dan eksploitasi sumber daya QS. al-A'râf [7]: 31, Allah SWT berfirman:

بِينِي أَمْ حُدُوا زَيْنَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُّوَا وَأَشْرَبُوا وَلَا تُسْرُفُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۚ ۳۱

"Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, tetapi janganlah berlebihan. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan." (Al-A'râf/7:31).

Tafsir Jalalayn menegaskan bahwa larangan *isrâf* berlaku universal, mencakup segala bentuk pemborosan yang berdampak pada ketidakseimbangan kehidupan. Prinsip ini relevan sebagai dasar etis inovasi ekologis yang berorientasi pada keberlanjutan, bukan pertumbuhan tanpa batas (al-Mahallî & as-Suyûthî, 2008).

Dalam konteks inovasi ekologi, ekojihad mendorong pengembangan teknologi dan kebijakan yang selaras dengan nilai Qur'ani. Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk melakukan *ishlâh* (perbaikan) dan melarang tindakan perusakan QS. al-A'râf [7]: 56, Allah SWT berfirman:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ اصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ۖ ۵۶

"Janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah diatur dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat dengan orang-orang yang berbuat baik." (Al-A'râf/7:56).

Quraish Shihab menafsirkan *ishlâh* sebagai upaya aktif memperbaiki sistem kehidupan, termasuk lingkungan, melalui ilmu pengetahuan, kebijakan publik, dan inovasi yang berorientasi pada kemaslahatan bersama (Shihab, 2002).

Pada tingkat sosial, ekojihad menekankan tanggung jawab kolektif dalam menjaga kelestarian alam. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan sebagai umat yang moderat (ummatan wasathâ) agar menjadi teladan bagi umat lain QS. al-Baqarah [2]: 143, Allah SWT berfirman:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقُبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَابُ عَلَى عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الدِّينِ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۖ ۱۴۳

“Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menetapkan kiblat (Baitulmaqdis) yang (dahulu) kamu berkiblat kepadanya, kecuali agar Kami mengetahui (dalam kenyataan) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sesungguhnya (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.” (Al-Baqarah/2:143).

Menurut Fazlun Khalid, ayat ini mengandung mandat ekologis agar umat Islam memimpin upaya pelestarian lingkungan melalui gaya hidup berkelanjutan dan kolaborasi sosial yang inklusif (Khalid, 2019).

Lebih jauh, Al-Qur'an mengakui hak-hak makhluk lain dan peran mereka dalam keseimbangan ekosistem. Hewan dan makhluk hidup lain disebut sebagai umat seperti manusia QS. al-An'am [6]: 38, Allah SWT berfirman:

وَمَا مِنْ دَآبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْتَالُكُمْ ۖ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ۚ ۳۸

“Tidak ada seekor hewan pun (yang berada) di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat (juga) seperti kamu. Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam kitab, kemudian kepada Tuhan mereka dikumpulkan.” (Al-An'am/6:38).

Ibn Katsîr menegaskan bahwa ayat ini menunjukkan kesetaraan ekologis, di mana manusia dilarang merusak habitat dan keberlanjutan spesies lain atas nama dominasi (Ibn Katsîr, 2017).

Dengan demikian, transformasi konsep ekojihad dari kerangka teologis ke strategi praktis pelestarian lingkungan menegaskan bahwa Al-Qur'an menyediakan landasan normatif sekaligus operasional dalam menghadapi krisis ekologi. Integrasi prinsip tauhid, amanah, mîzân, dan ishlâh ke dalam inovasi ekologi menjadikan ekojihad sebagai bentuk jihad non-kekerasan yang bersifat transformatif, kontekstual, dan berkelanjutan, sekaligus mempertegas peran manusia sebagai khalîfah yang bertanggung jawab atas keberlangsungan seluruh ciptaan.

Rekonstruksi Tafsir Al-Qur'an Berbasis Ekologi sebagai Landasan Inovasi Lingkungan Kontemporer

Salah satu ayat penting yang dapat digunakan dalam tafsir ekologis adalah penegasan bahwa bumi diciptakan sebagai ruang kehidupan yang teratur dan layak huni bagi seluruh makhluk. QS. al-Mulk [67]: 15 Allah berfirman:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُؤًّا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَالَّتِي هُوَ النَّشَوْرُ ۱۵

“Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu dalam keadaan mudah dimanfaatkan. Maka, jelajahilah segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Hanya kepada-Nya kamu (kembali setelah) dibangkitkan.” (Al-Mulk/67:15)

Al-Maraghi menafsirkan ayat ini sebagai perintah pemanfaatan bumi secara aktif namun bertanggung jawab, bukan eksplorasi yang merusak keseimbangan alam. Ayat ini menjadi dasar etis bahwa inovasi lingkungan harus bersifat produktif sekaligus protektif terhadap daya dukung bumi (al-Maraghi, 1946).

Ayat lain yang relevan adalah penegasan tentang keteraturan ekosistem melalui fenomena alam. Al-Qur'an menyatakan, QS. al-Mu'minun [23]: 18, Allah SWT berfirman:

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدْرٍ فَاسْكُنْهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابِهِ لَغَدْرُونَ ۚ ۱۸ (المؤمنون/23)

(18)

“Kami turunkan air dari langit dengan suatu ukuran. Lalu, Kami jadikan air itu menetap di bumi dan sesungguhnya Kami Maha Kuasa melenyapkannya.” (Al-Mu'minun/23:18)

Menurut Ibn Katsîr, ayat ini menunjukkan bahwa siklus air tunduk pada hukum keseimbangan Ilahi dan manusia tidak berhak merusaknya melalui pencemaran atau eksplorasi berlebihan. Tafsir ini memberi legitimasi Qur'ani bagi pengelolaan air berkelanjutan dan inovasi teknologi konservasi sumber daya air (Ibn Katsîr, 2017).

Al-Qur'an juga menegaskan bahwa setiap makhluk diciptakan dengan fungsi ekologis tertentu. Allah berfirman, QS. Shâd [38]: 27, Allah SWT berfirman:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا كُلُّكُمْ ظَنُّ الدِّينِ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ

٢٧

“Kami tidak menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya secara sia-sia. Itulah anggapan orang-orang yang kufur. Maka, celakalah orang-orang yang kufur karena (mereka akan masuk) neraka.” (Sad/38:27)

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa ayat ini mengandung larangan implisit terhadap tindakan manusia yang merusak fungsi ekologis makhluk lain, karena hal tersebut bertentangan dengan tujuan penciptaan. Dalam konteks modern, ayat ini relevan untuk mendukung inovasi lingkungan yang berbasis ekosistem (*ecosystem-based innovation*) (al-Qurthubi, 2006).

Prinsip kehati-hatian ekologis juga tercermin dalam peringatan Al-Qur'an terhadap kesombongan manusia dalam menguasai alam. Allah berfirman dalam QS. al-Isrâ' [17]: 37:

وَلَا تَمْسِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرُقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَانَ طُولًا

٣٧

"Janganlah engkau berjalan di bumi ini dengan sombong karena sesungguhnya engkau tidak akan dapat menembus bumi dan tidak akan mampu menjulang setinggi gunung." (Al-Isra' /17:37).

Tafsir as-Sâ'dî menjelaskan bahwa sikap sombong terhadap alam melahirkan tindakan destruktif, karena manusia merasa berkuasa mutlak atas ciptaan Allah. Ayat ini dapat dibaca sebagai kritik Qur'ani terhadap paradigma teknologi eksploratif dan menjadi dasar bagi inovasi yang rendah hati secara ekologis (as-Sâ'dî, 2000).

Ayat lain yang relevan adalah penegasan tentang keterikatan manusia dengan tanah sebagai sumber kehidupan. Allah berfirman dalam QS. Thâhâ [20]: 55:

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا تُعِدُّكُمْ وَمِنْهَا تُحْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ٥٥

"Darinya (tanah) itulah Kami menciptakanmu, kepadanyaalah Kami akan mengembalikanmu dan dari sanalah Kami akan mengeluarkannya pada waktu yang lain." (Taha/20:55).

Menurut Nasr, ayat ini menegaskan relasi spiritual manusia dengan bumi, sehingga merusak lingkungan sama dengan merusak asal-usul eksistensinya sendiri. Tafsir ini memberikan dasar spiritual bagi inovasi ekologi yang menghormati siklus alam dan keberlanjutan tanah (Nasr, 1996).

Al-Qur'an juga menekankan bahwa sumber daya alam tidak boleh dimonopoli oleh kelompok tertentu. Allah berfirman dalam QS. al-Hasyr [59]: 7:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْمُسْلِكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ
كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا أَنْتُمُ الرَّسُولُ فَحْذُوهُ وَمَا نَهَكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَانْقُوا اللَّهُ أَنْ
اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ٧

"Apa saja (harta yang diperoleh tanpa perang) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu terimalah. Apa yang dilarangnya bagimu tinggalkanlah. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya." (Al-Hasyr/59:7).

Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai prinsip keadilan distribusi, yang dalam konteks ekologi mencakup keadilan akses terhadap air, tanah, dan energi. Ayat ini relevan sebagai landasan etis inovasi lingkungan yang inklusif dan berkeadilan sosial (Shihab, 2002).

Ayat tentang hujan dan tumbuhan juga dapat direkonstruksi secara ekologis. Allah berfirman dalam QS. al-An'âm [6]: 99:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْرَجَنَا بِهِ نَبَاتٌ كُلُّ شَيْءٍ فَأَحْرَجَنَا مِنْهُ حَضِيرًا تُخْرِجُ مِنْهُ حَبَّاً مُتَرَاكِبًا
وَمِنَ النَّحْلِ مِنْ طَلْعَهَا قِنْوَانٌ دَائِنَةٌ وَجَنَّتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَالرِّيَّانَ وَالرُّمَانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرُهُ مُتَشَابِهًا أَنْظُرُوا
إِلَى نَمَرَةٍ إِذَا آتَمْتُمْ وَيَنْعِهِ إِنْ فِي ذَلِكُمْ لَا يَتِي لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٩٩

“Dialah yang menurunkan air dari langit lalu dengannya Kami menumbuhkan segala macam tumbuhan. Maka, darinya Kami mengeluarkan tanaman yang menghijau. Darinya Kami mengeluarkan butir yang bertumpuk (banyak). Dari mayang kurma (mengurai) tangkai-tangkai yang menjuntai. (Kami menumbuhkan) kebun-kebun anggur. (Kami menumbuhkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya pada waktu berbuah dan menjadi masak. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang beriman.” (Al-An'am/6:99)

Ibn Katsîr menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan keterkaitan erat antara iklim, vegetasi, dan keberlangsungan hidup manusia. Tafsir ini relevan dalam diskursus perubahan iklim dan menjadi dasar Qur'ani bagi inovasi pertanian berkelanjutan (Ibn Katsîr, 2017).

Al-Qur'an juga menegaskan larangan perusakan habitat melalui metafora pembangunan yang destruktif. Allah berfirman dalam QS. al-Baqarah [2]: 205:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعْيٍ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهَلِّكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۚ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ے ۲۰۵

“Apabila berpaling (dari engkau atau berkuasa), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi serta merusak tanam-tanaman dan ternak. Allah tidak menyukai kerusakan.” (Al-Baqarah/2:205)

Al-Qurthubi menafsirkan ayat ini sebagai kecaman terhadap tindakan yang menghancurkan basis ekologis kehidupan, termasuk pertanian dan peternakan. Ayat ini relevan untuk mengkritik praktik industri yang merusak lingkungan (al-Qurthubi, 2006).

Ayat lain yang penting adalah penegasan tentang keteraturan hukum alam. QS. al-Fath [48]: 23, Allah SWT berfirman:

سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِنَا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةَ اللَّهِ تَبَدِّيلًا ۖ ۲۳

“(Demikianlah) sunatullah yang sungguh telah berlaku sejak dahulu. Kamu sekali-kali tidak akan menemukan perubahan pada sunatullah itu.” (Al-Fath/48:23)

Menurut Fazlun Khalid, ayat ini dapat dibaca sebagai prinsip ekologi Qur'ani bahwa hukum alam memiliki batas yang tidak boleh dilanggar. Inovasi lingkungan harus bekerja selaras dengan sunnatullah, bukan melawannya (Khalid, 2019).

Dengan demikian, ayat-ayat Al-Qur'an tersebut memperkaya rekonstruksi tafsir ekologis dengan perspektif baru yang belum dibahas sebelumnya. Keseluruhan ayat ini mempertegas bahwa Al-Qur'an menyediakan fondasi teologis, etis, dan kosmologis bagi inovasi lingkungan kontemporer yang berkelanjutan, adil, dan berorientasi pada kemaslahatan seluruh makhluk.

Implementasi Prinsip Ekojihad dalam Pengembangan Kerangka Aksi Inovasi Ekologi Berkelanjutan

Implementasi prinsip ekojihad meniscayakan pergeseran dari kesadaran normatif menuju kerangka aksi yang terstruktur dan berkelanjutan. Ekojihad tidak berhenti pada kesalehan individual, tetapi diarahkan pada pembentukan sistem sosial, kebijakan, dan inovasi yang berpihak pada kelestarian lingkungan. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menegaskan perintah untuk memakmurkan bumi, sebagaimana firman Allah dalam QS. Hud [11]: 61:

وَالىٰ ثُمُودَ آخَاهُمْ صَلَحَاهُمْ قَالَ يَقُولُمْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرْكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّيٍّ قَرِيبٌ مُحِبٌِّ ٦١

"Kepada (kaum) Samud (Kami utus) saudara mereka, Saleh. Dia berkata, "Wahai kaumku, sembahlah Allah! Sekali-kali tidak ada tuhan bagimu selain Dia. Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya. Oleh karena itu, mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat lagi Maha Memperkenankan (doa hamba-Nya)." (Hud/11:61)

Al-Tabari menafsirkan ayat ini sebagai mandat aktif bagi manusia untuk mengelola bumi secara produktif sekaligus bertanggung jawab, bukan merusaknya (al-Tabari, 2001).

Prinsip ekojihad juga menuntut orientasi etis dalam setiap bentuk inovasi. Al-Qur'an mengingatkan agar manusia tidak menjadikan kenikmatan dunia sebagai alasan untuk mengabaikan tanggung jawab ekologis, QS. al-Qaṣāṣ [28]: 77, Allah SWT berfirman:

وَابْتَغِ فِيمَا أُنْتُكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبِكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ٧٧

"Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuatbaiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan." (Al-Qasāṣ/28:77).

Menurut al-Qurṭubi, ayat ini menegaskan keseimbangan antara kemajuan material dan tanggung jawab moral, yang menjadi fondasi penting dalam inovasi ekologi berkelanjutan (al-Qurṭubi, 2006).

Dalam kerangka aksi kolektif, ekojihad menekankan pentingnya kolaborasi dan solidaritas sosial. Al-Qur'an memerintahkan kerja sama dalam kebaikan dan ketakwaan QS. al-Mā'idah [5]: 2, Allah SWT berfirman:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَابِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَبَدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ بَيْتَنَعْونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرَضُوا نَارًا وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجِرْ مَنْكُمْ شَنَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ

الْحَرَامُ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوِنُوا عَلَى الْبَرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوِنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَيْءٌ
الْعِقَابُ ٢

"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar (kesucian) Allah, jangan (melanggar kehormatan) bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) hadyu (hewan-hewan kurban) dan qalā'id (hewan-hewan kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula mengganggu) para pengunjung Baitulharam sedangkan mereka mencari karunia dan rida Tuhan mereka! Apabila kamu telah bertahalul (menyelesaikan ihram), berburulah (jika mau). Janganlah sekali-kali kebencian(-mu) kepada suatu kaum, karena mereka menghalang-halangimu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka). Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya." (Al-Ma'idah/5:2)

Ibn Kathīr menjelaskan bahwa ayat ini mencakup seluruh bentuk kerja sama yang membawa kemaslahatan umum, termasuk upaya kolektif dalam menjaga lingkungan hidup. Prinsip ini relevan sebagai dasar pengembangan inovasi ekologi berbasis komunitas dan kemitraan lintas sektor (Ibn Kathīr, 2017).

Pengembangan kerangka aksi ekojihad juga menuntut pendekatan keadilan ekologis. Al-Qur'an menegaskan prinsip keadilan universal dalam berbagai aspek kehidupan QS. an-Nahl [16]: 90 Allah SWT berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٩٠

"Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat." (An-Nahl/16:90)

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menafsirkan keadilan dalam ayat ini sebagai prinsip yang mencakup relasi manusia dengan sesama dan dengan alam, sehingga segala bentuk eksplorasi yang merugikan lingkungan bertentangan dengan nilai keadilan Ilahi (al-Rāzī, 1999). Prinsip ini memperkuat orientasi etis inovasi ekologi yang inklusif dan berkeadilan.

Ekojihad juga menempatkan kepedulian terhadap kelompok rentan dan makhluk hidup lain sebagai bagian dari aksi ekologis. Al-Qur'an memuji mereka yang berbagi rezeki meskipun dalam keterbatasan QS. al-Insān [76]: 8 Allah SWT berfirman:

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُنْكَه مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ٨

"Mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim, dan tawanan." (Al-Insan/76:8)

Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai dorongan empati sosial yang dapat diperluas ke ranah ekologis, yakni kepedulian terhadap generasi mendatang dan makhluk non-manusia yang terdampak kerusakan lingkungan (Shihab, 2002).

Dalam perspektif kosmologis, Al-Qur'an menggambarkan bumi sebagai sistem ekologis yang terhampar dengan keteraturan tertentu, Allah SWT berfirman dalam QS. al-Hijr [15]: 19:

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَبْنَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْرُونَ ١٩

"Kami telah menghamparkan bumi, memancangkan padanya gunung-gunung, dan menumbuhkan di sana segala sesuatu menurut ukuran(-nya)." (Al-Hijr/15:19)

Ibn Kathīr menegaskan bahwa frasa "menurut ukuran" menunjukkan adanya batas ekologis yang tidak boleh dilanggar manusia. Tafsir ini relevan sebagai dasar Qur'ani bagi konsep daya dukung lingkungan dalam inovasi berkelanjutan (Ibn Kathīr, 2017).

Implementasi ekojihad juga mencakup pengembangan etos kerja ekologis yang berorientasi pada perbaikan berkelanjutan. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah mengutus Nabi Muhammad sebagai rahmat bagi seluruh alam QS. al-Anbiya' [21]: 107, Allah SWT berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ١٠٧

"Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam." (Al-Anbiya'/21:107)

Menurut Nasr, konsep *rahmatan li al-'ālamīn* mencakup dimensi ekologis, di mana tindakan manusia seharusnya membawa rahmat bagi seluruh sistem kehidupan, bukan hanya bagi kepentingan manusia semata (Nasr, 1996).

Dalam konteks perubahan sosial, ekojihad mendorong transformasi nilai dan perilaku kolektif. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri sebagaimana Allah SWT menjelaskan dalam QS. ar-Ra'd [13]: 11:

لَهُ مُعَقِّبُتُ مَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفُهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللهِ قَاتِلُنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ
وَإِذَا آتَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ قَاتِلُهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ١١

"Baginya (manusia) ada (malaikat-malaikat) yang menyertainya secara bergiliran dari depan dan belakangnya yang menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka. Apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, tidak ada yang dapat menolaknya, dan sekali-kali tidak ada pelindung bagi mereka selain Dia." (Ar-Ra'd/13:11)

Al-Marāghī menafsirkan ayat ini sebagai dorongan perubahan internal yang mencakup pola pikir, etika konsumsi, dan tanggung jawab sosial. Ayat ini relevan sebagai dasar perubahan gaya hidup menuju praktik ekologis berkelanjutan (al-Marāghī, 1946).

Kerangka aksi ekojihad juga meniscayakan kepemimpinan ekologis yang visioner. Al-Qur'an menyinggung pentingnya jalan kebaikan yang menuntut pengorbanan dan komitmen Al-Qur'an menjelaskan didalam QS. al-Balad [90]: 10-12, Allah SWT berfirman:

وَهَدِيَّةُ النَّجْدَيْنِ ١٠ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ١١ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ١٢

"serta Kami juga telah menunjukkan kepadanya dua jalan (kebijakan dan kejahatan)?, Maka, tidakkah sebaiknya dia menempuh jalan (kebijakan) yang mendaki dan sukar?, Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki dan sukar itu?." (Al-Balad/90:10-12)

Tafsir as-Sa'dī menjelaskan bahwa "jalan mendaki" melambangkan usaha berat namun bermakna, yang dalam konteks ekologi dapat dimaknai sebagai komitmen jangka panjang dalam menjaga lingkungan meskipun menghadapi tantangan struktural (as-Sa'dī, 2000).

Dengan demikian, implementasi prinsip ekojihad dalam pengembangan kerangka aksi inovasi ekologi berkelanjutan menegaskan bahwa Al-Qur'an menyediakan panduan normatif sekaligus praksis untuk menghadapi krisis lingkungan. Integrasi nilai pemakmuran bumi, keadilan, kolaborasi, dan rahmat bagi seluruh alam ke dalam inovasi ekologi menghasilkan paradigma aksi yang tidak hanya efektif secara teknis, tetapi juga kokoh secara spiritual dan etis. Kerangka ini memperkuat posisi ekojihad sebagai strategi transformatif Islam dalam menjawab tantangan ekologis global secara berkelanjutan (Fazlun Khalid, 2019; Elkington, 1997; Daly, 1996).

SIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa integrasi ekojihad melalui inovasi ekologi ke dalam praktik pelestarian lingkungan dapat diwujudkan secara efektif melalui penguatan tiga pilar utama, yakni otoritas normatif yang bersumber dari Al-Qur'an dan khazanah keilmuan ulama, dukungan struktur institusional yang melibatkan negara dan lembaga pendidikan, serta partisipasi aktif masyarakat sipil, termasuk komunitas lokal, aktivis lingkungan, dan generasi muda. Integrasi tersebut terimplementasi melalui sinergi ulama, negara, masyarakat, pemanfaatan dakwah digital dan kampanye kesadaran ekologis, optimalisasi peran lembaga pendidikan Islam, serta penerapan mekanisme monitoring dan evaluasi yang berkelanjutan, sehingga inovasi ekologi tidak hanya berlandaskan nilai spiritual, tetapi juga memiliki daya operasional yang nyata. Temuan penelitian menunjukkan bahwa transformasi prinsip-prinsip Qur'ani ke dalam tafsir ekologis yang kontekstual dan interdisipliner mampu menjembatani kesadaran spiritual dengan tindakan ekologis praktis, sekaligus menjadi dasar pengembangan kebijakan, teknologi ramah lingkungan, dan praktik sosial berbasis komunitas. Dengan demikian, prinsip-prinsip ekojihad seperti hifzh al-bi'ah, tawâzun, larangan isrâf, dan tanggung jawab kekhilafahan menjadi landasan etis sekaligus kerangka aksi yang holistik dan integratif dalam pengelolaan sumber daya alam secara berkelanjutan, menegaskan ekojihad sebagai paradigma teologis-transformatif yang relevan dan aplikatif dalam menjawab tantangan ekologis kontemporer.

UCAPAN TERIMAKASIH

Penulis menyampaikan terima kasih kepada *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* atas kesempatan dan kepercayaannya dalam mempublikasikan artikel ini.

Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada diri sendiri atas komitmen dan dedikasi dalam menyelesaikan penelitian ini.

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Maraghi, A. M. (1946). *Tafsīr al-Marāghī* (Vol. 1–30). Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Al-Mahalli, J., & al-Suyuthi, J. (2008). *Tafsīr al-Jalālayn*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Qaradhawi, Y. (1995). *Fiqh al-awlawiyyāt: Dirāsah jadīdah fī qaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Al-Qurthubi, M. b. A. (2006). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* (Vol. 1–24). Cairo: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Razi, F. al-D. (1999). *Mafātiḥ al-ghayb* (Vol. 1–32). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Sa'di, A. R. (2000). *Taysīr al-karīm al-rahmān fī tafsīr kalām al-mannān*. Riyadh: Dār al-Salām.
- Auda, J. (2006). *Maqāṣid al-shari'ah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Braungart, M., & McDonough, W. (2002). *Cradle to cradle: Remaking the way we make things*. New York, NY: North Point Press.
- Dabashi, H. (2001). *Authority in Islam: From the rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Daly, H. E. (1996). *Beyond growth: The economics of sustainable development*. Boston, MA: Beacon Press.
- Dobson, A. (2007). *Green political thought* (4th ed.). London: Routledge.
- Elkington, J. (1997). *Cannibals with forks: The triple bottom line of 21st century business*. Oxford: Capstone.
- FAO. (2020). *Global forest resources assessment 2020*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Fox, W. (1990). *Toward a transpersonal ecology: Developing new foundations for environmentalism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Fox, W. (1995). *Toward a transpersonal ecology* (Revised ed.). Albany, NY: SUNY Press.
- Glick, T. F. (1979). *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Huber, J. (2008). *New technologies and environmental innovation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Ibn Kathir, I. b. 'U. (2017). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Vol. 1–8). Cairo: al-Maktabah al-Islāmiyyah.
- IPBES. (2019). *Global assessment report on biodiversity and ecosystem services*. Bonn: IPBES Secretariat.

-
- IPCC. (2021). *Climate change 2021: The physical science basis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IPCC. (2023). *Climate change 2023: Synthesis report*. Geneva: Intergovernmental Panel on Climate Change.
- Izzi Dien, M. (2000). *The environmental dimensions of Islam*. Cambridge: Lutterworth Press.
- Jonker, J., & Scholtens, B. (2008). *Sustainable development: The business of innovation*. New Jersey, NJ: Wiley-Blackwell.
- Kemp, R., & Pearson, P. (2007). *Final report MEI project about measuring eco-innovation*. Maastricht: MERIT.
- Khalid, F. M. (2019). *Signs on the earth: Islam, modernity and the climate crisis*. London: Islamic Foundation.
- Klein, N. (2014). *This changes everything: Capitalism vs. the climate*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Merchant, C. (1980). *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Mulgan, G. (2012). *The art of social innovation*. London: Young Foundation.
- Nasr, S. H. (1968). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. London: George Allen & Unwin.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. New York, NY: Oxford University Press.
- Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle* (D. Rothenberg, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ozdemir, I. (2017). The ethical significance of environmental preservation in the Qur'an. *Journal of Islamic Studies*, 28(3), 345–361.
- Pepper, D. (1996). *Modern environmentalism: An introduction*. London: Routledge.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., et al. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461, 472–475.
- Sale, K. (1985). *Dwellers in the land: The bioregional vision*. San Francisco, CA: Sierra Club Books.
- Sands, P., Peel, J., Fabra, A., & Mackenzie, R. (2021). *Principles of international environmental law* (4th ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God: A phenomenological approach to Islam*. Albany, NY: SUNY Press.
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir al-Misbah: Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur'an* (Vol. 1–15). Jakarta: Lentera Hati.
- Shiva, V. (1989). *Staying alive: Women, ecology and development*. London: Zed Books.
- UNEP. (2019). *Global environment outlook 6: Healthy planet, healthy people*. Cambridge: Cambridge University Press.

- WHO. (2020). *Air pollution*. Geneva: World Health Organization Press.
- Wilson, E. O. (2016). *Half-earth: Our planet's fight for life*. New York, NY: Liveright Publishing Corporation.