

**FIKIH EKOLOGI DAN KEARIFAN
TRADISIONAL:
TINJAUAN TERHADAP KONSEP *IHYÂ AL-MAWÂT*
DAN *HIIMÂ***

Rusli

STAIN Datokarama Palu, Jl. Diponegoro 23 Palu
e-mail: rusli_mochtar@yahoo.com

Abstract

This paper deals with the concepts related to the protection and preservation of ecology. It is argued that the Islamic concern to this issue is significantly great. It is proven by the existence of *ihyâ al-mawât* (revival of dead land) and *hîmâ* (conservation area), which give serious concern to the protection of land. Both concepts indicate that such malicious acts to lands are seriously prohibited. Otherwise, acts to cultivate lands are necessarily encouraged. Besides, customary laws (*'urf*) which are universally friendly to ecology could be used as means of protecting ecology and environment.

هذه المقالة تبحث في المواضيع الفقهية التي تتعلق بحفظ البيئة. و من المعلوم أن الفقه الإسلامي يهتم بهذه القضية اهتماما كبيرا. ويدل على هذا وجود مفهومي إحياء الموات و الحمى اللذان يصوران الحفاظ على الأرض. وعلى هذا فالإضرار على الأرض والإغفال عنها من المحظورات في الإسلام على الإطلاق. و من ناحية أخرى فالإسلام يحث على استصلاح الأراضي للزراعة وما إلى ذلك. علاوة على ذلك فإن العرف الصحيح الذي يعنى بالمحافظة على البيئة وما فيها يمكن أن يستخدم وسيلة لغاية حماية البيئة وما فيها من مجموعة الكائنات الحية.

Kata Kunci: fikh ekologi, kearifan lokal, *hifz al-bî'ah*, *ihyâ al-mawât*, *himâ*, *'urf*

PENDAHULUAN

Masalah ekologi sudah seharusnya diberikan perhatian yang serius mengingat berbagai kerusakan terhadapnya sudah mencapai tingkat yang begitu mengkhawatirkan. Dari tahun ke tahun kerusakan dan kekerasan terhadap ekologi bukannya menurun, malah semakin meningkat secara drastis. Kebakaran, penebangan hutan, penambangan dan pabrik kimia, pencemaran air, polusi udara, dan masih banyak yang lainnya, mungkin merupakan fenomena yang umum terjadi di Indonesia. Tentu ketika ditanya apa faktor-faktor di balik ini, jawabannya sederhana, yaitu:

Pertama, pemahaman manusia terhadap alam dan lingkungan adalah keliru. Anggapan bahwa alam beserta isinya diciptakan untuk manusia, dan manusia sebagai pusat penciptaan hampir didukung oleh berbagai agama di dunia dengan berbagai variannya. Lynn White Jr. (1967:1203-7) mengemukakan sebuah tesis bahwa akar historis ekologis yang dihadapi manusia sekarang ini sebenarnya dapat ditemukan pada agama-agama monoteistik. Misalnya, antroposentrisme (paham yang menganggap manusia sebagai pusat dan puncak segala ciptaan) yang dalam tradisi Yahudi-Kristen sering dikaitkan dengan perintah Tuhan sebagaimana terdapat dalam Bibel “*untuk memenuhi bumi dan menaklukkannya; menguasai ikan-ikan di lautan, burung-burung di udara, dan segala binatang merayap di muka bumi*” (Kitab Kejadian 1:28) telah dipakai sebagai legitimasi teologis atas pelimpahan wewenang dari Tuhan kepada manusia untuk menundukkan dan mengeksploitasi alam secara semena-mena demi memenuhi kebutuhan hidupnya. Dalam tradisi Yahudi, terdapat pernyataan, “*Kamu yang memberikan kekuasaan kepada manusia terhadap hasil-hasil ciptaan-Mu. Kamu telah meletakkan segala sesuatu di bawah kakinya*” (Kitab Psalm 8:6). Dalam tradisi Islam, terdapat ayat yang terjemahannya “*Allah telah menundukkan kepada kamu apa yang ada di langit dan di bumi semuanya...*” (Q.S Al-Jâtsiyah [45]:13). Tesis White ini kemudian memprovokasi timbulnya wacana tentang *ecothology* dalam agama-agama besar dunia.

Kedua, perilaku negatif manusia yang memiliki kecenderungan untuk mengeksploitasi alam beserta isinya demi kepentingan dirinya dengan menggunakan media sains dan teknologi tanpa mempedulikan hak-hak alam. Filosof Jerman, Nietzsche, menegaskan bahwa dalam diri manusia terdapat kecenderungan dan keinginan untuk berkuasa dan mendominasi (*will to power*), tidak hanya terhadap sesama manusia, tetapi juga terhadap alam. Dalam tradisi Marxis ada penekanan bahwa ekonomi menjadi suprastruktur terhadap segala aktivitas manusia. Paham materialis ini semakin memperbesar pemilahan antara subjek-objek, “yang berkuasa dan yang dikuasai”, yang disebabkan oleh sains dan teknologi Barat. Oleh karena itu, persoalan lingkungan pada dasarnya merupakan persoalan moral sehingga penanganannya pun harus melibatkan pertama-tama, perubahan paradigma terhadap alam dan lingkungan, kemudian melakukan tindakan afirmatif untuk mengembangkan sikap bersahabat dan berbuat baik kepada alam. Tulisan ini menawarkan solusi tersebut dalam perspektif fikih Islam yang kaya dengan konsep-konsep yang menekankan kebaikan dan keseimbangan manusia dengan alam. Hal ini dimaksudkan agar dapat ditindaklanjuti dalam tataran praktis.

PEMELIHARAAN EKOLOGI: TAWARAN FIKIH DAN TINDAKAN AFIRMATIF

Maqâsîd Sharî'ah: *Framework for Action*

Dalam kitab *I'lâm al-Muwaqqi'în*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1977, II:14) menyebutkan bahwa “Sesungguhnya fondasi dan dasar syariat Islam adalah hikmah dan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun di akhirat. Syariat Islam itu adalah keadilan, kasih sayang, hikmah dan kemaslahatan. Segala sesuatu yang keluar dari prinsip keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah, menuju kepada kezaliman, perusakan, dan kesia-siaan, bukanlah syariat, meskipun ia dipahami dengan cara takwil.” Karena syariat Islam berpijak pada prinsip universal ini, berbagai tujuan di balik pensyariaan hukum adalah “menarik kemaslahatan dan menolak kemudaratan”. Prinsip ini kemudian dikelompokkan ke dalam tiga bagian: *dâ'arûriyyah*, *hâjjiyyah* dan *tahsîniyyah*. Yang dianggap pertama kali

merumuskan konsep ini adalah Al-Juwaynî dalam kitab *Al-Burhân fî Usûl al-Fiqh* (1997:79-80). Kemudian, konsep ini dielaborasi oleh Al-Ghazâlî dalam *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*. Ulama berikutnya yang memperluas konsep ini dan mengulas dengan begitu cemerlang adalah Al-Shâtibî dalam *Al-Muwâfaqât fî Usûl al-Sharî'ah* khususnya dalam juz ke-2.

Menurut rumusan Al-Ghazâlî dan Al-Shâtibî dengan urutan yang tidak sama, *maslahah darûriyyah* ini dibagi ke dalam lima prinsip: (1) *hifz al-dîn* (pemeliharaan terhadap agama); (2) *hifz al-nafs* (pemeliharaan terhadap jiwa); (3) *hifz al-'aql* (pemeliharaan terhadap akal); (4) *hifz al-mâl* (pemeliharaan terhadap harta); dan (5) *hifz al-nasl* atau *hifz al-'arad* (pemeliharaan keturunan dan kehormatan). Dalam perkembangannya, mengingat permasalahan yang dihadapi umat Islam begitu kompleks, pembatasan hanya terhadap lima prinsip pokok ini menjadi dipertanyakan. 'Atiyyah (1997:79-80) menguraikannya dengan singkat upaya penambahan tersebut dalam bukunya *Nahwa Taf'îl Maqâsid al-Sharî'ah*. Namun demikian, di antara penambahan yang mungkin kontroversial yang berkembang dalam wacana global ini adalah *hifz al-bi'ah* (pemeliharaan terhadap lingkungan). Pemeliharaan terhadap isu ekologi dan lingkungan ini mendapatkan pijakan yang kuat dari Alquran, selain fakta juga menunjukkan bahwa berbagai kerusakan terhadap alam menuntut dengan cepat perhatian yang sangat serius dari teks-teks keagamaan.

Misalnya, perhatian Alquran yang kuat terhadap bumi dan perintah untuk memakmurkannya dapat dilihat dari berbagai rentetan ayat dan juga hadis nabi yang menegaskan perintah untuk menanam dan menyuburkan, dan larangan menyalahkannya. Dalam Alquran, kata bumi ('*ard*) disebutkan sekitar 61 kali (Al-Bâqî, 1994:34-42). Dalam ayat-ayat ini kita menemukan bahwa bumi digambarkan sebagai *mahd* (Q.S Al-Zukhrûf [43]:10), *mustaqarr* atau *qarâr* (Q.S Al-Mu'min [40]:64), *firâsh* (Q.S. Al-Baqarah [2]: 22), *bisât* (Q.S Nûh [71]:19) dan *mihâd* (Q.S Al-Naba' [8]:6). Menurut hukum Islam, segala tindakan yang membahayakan dan merusak bumi adalah sangat

dilarang dalam Islam. Yang dimaksud dengan bumi di sini mencakup tanah, gunung, tanaman, hutan, dan seterusnya. Istilah ‘ard juga mencakup makna “tempat yang halus dan mudah untuk manusia berjalan, bekerja, menanam dan memanen, membangun rumah dan pabrik dan melakukan segala sesuatu yang berada dalam batasan-batasannya” (Q.S Al-Mulk [67]:15).

Sebagian ahli tafsir mengomentari ayat di atas bahwa Allah swt. membuat dan mempersiapkan bumi ini sedemikian rupa sehingga menjadi tempat yang cocok untuk membangun rumah buat manusia dan semua makhluk bumi lainnya. Tanah ini mendukung kehidupan tumbuh-tumbuhan dan b.atang dan merupakan asal mula bagi sumber makanan utama buat manusia dan b.atang. Ia tidak datang dengan sendirinya, tetapi karena kehendak dan kekuasaan Sang Pencipta. Tuhan menciptakan manusia untuk menetap di bumi, generasi per generasi. Ia, dengan kebijaksanaan-Nya, menempatkan bumi pada jarak yang sesuai dan menciptakan kondisi-kondisi yang memungkinkan bagi spesies-spesies yang berbeda untuk eksis dan hidup di atasnya (Al-Qurtubî, 1994, XVIII:205-6; Al-Râzî, 1985, XXX:68-9). Bahkan tanah, menurut Alquran, dianggap sebagai mati atau kering, ketika tidak ada air hujan yang turun dan keringnya atmosfer yang menyebabkan matinya tumbuh-tumbuhan dan sulitnya kehidupan. Namun demikian, Allahlah yang menghidupkannya dengan menurunkan air dari langit dan menutupinya dengan pohon dan tumbuh-tumbuhan.

Karena pentingnya isu ini, muncul konsep *ihyâ’ al-mawât* dan *hîmâ* dalam literatur fikih Islam. Bahasan berikut akan mengulas kedua isu ini secara sederhana (Al-Zuhaylî, 1989, V:549-587; Al-Nawawî, 1996, XVI:81-130).

***Ihyâ’ al-Mawât* (menghidupkan tanah mati atau tidak produktif)**

Kata *ihyâ’* berarti “menghidupkan” dan *mawât* berarti “tanah-tanah mati yang tidak ada pemiliknya.” Menurut Al-Zuhaylî (1989, V:550), kandungan makna dari istilah ini adalah:

استصلاح الأراضي الزراعية أو جعلها صالحة للزراعة برفع عوائق
الزراعة من أحجار وأعشاب منها واستخراج الماء و توفير التربة الصالحة
للزراعة وإقامة الأسوار عليها أو تشييد البناء فيها

Terjemahnya:

Membuat tanah-tanah pertanian menjadi subur atau menjadikannya cocok untuk ditanami dengan menghilangkan hal-hal yang menghambat penanaman seperti batu-batu dan rumput-rumput, membuat air keluar, menaburkan tanah-tanah yang cocok untuk ditanam, dan mendirikan pagar atau mendirikan bangunan di atasnya.

Tujuan dari konsep ini, seperti yang dipahami oleh para *fuqaha* dan dokter, tidak hanya sebagai sumber dalam ekonomi negara, tetapi juga sumber bagi kesehatan lingkungan. Memang benar bahwa Islam memberikan perhatian khusus kepada pentingnya tanah. Ini karena, *ih-yâ' al-mawât* sangat penting bagi keberlangsungan hidup manusia, yang tanpanya tidak ada tumbuh-tumbuhan dan pengolahan yang dapat dikembangkan di atas bumi. Karena tanah mati yang tidak produktif, jika diabaikan begitu saja, akan menyebabkan degradasi tanah, dan ini pada gilirannya dapat mengancam keselamatan hidup manusia, binatang, dan makhluk ciptaan lainnya.

Secara historis, praktik ini pernah dilakukan pada masa nabi, khulafâ' râshidûn dan juga 'Umayyah. Sejarawan menceritakan bahwa ketika nabi berhijrah ke Madinah, sejumlah umat Islam Madinah telah memiliki lahan-lahan pertaniannya sendiri. Nabi tidak hanya mengkonfirmasi kepemilikan tanah, melainkan juga menetapkan aturan yang positif yang membiarkan tanah tersebut menjadi milik perorangan. Kebijakan ini diikuti oleh para khalifah setelah nabi wafat. 'Umar bin al-Khattâb, misalnya, menyerahkan semua lahan Khaybar kepada ratusan orang setelah ia mengeluarkan orang-orang Yahudi dari sana.

Dasarnya adalah hadis: *man ahyâ ardan maytatan fahiya lahu* 'Siapa pun yang tadinya menghidupkan tanah yang tidak dipakai—terlantar dan tidak dimiliki oleh siapa pun—maka tanah tersebut

menjadi miliknya'. Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Al-Turmudhî melalui jalur Jâbir bin 'Abd Allâh. Status hadis ini, menurut Al-Turmudhî, adalah *hasan sahih*. Semangat hadis ini memberikan pesan agar tidak membiarkan tanah tidak bertuan atau kawasan terlantar begitu saja. Konsep ini sangat penting sebagai landasan memakmurkan bumi yang merupakan tugas manusia sebagai khalifah Tuhan di muka bumi. Namun demikian, untuk konteks sekarang, praktik tersebut tidak dapat begitu saja dilakukan karena perlu mendapatkan persetujuan Pemerintah atau penguasa, menurut mazhab Hanafî (Yûsuf, 1985: 180). Alasan dari pandangan ini adalah untuk menjauhi berbagai sengketa yang mungkin terjadi dari berbagai klaim yang bertentangan—entah itu antara pengembang *ihyâ'* dan pemilik *iqtâ'*. Sedangkan mazhab Mâlik berpendapat bahwa persetujuan dari negara itu penting hanya ketika tanah mati yang tidak berpenghuni (*mawât*) itu berada dekat dengan perhunian masyarakat. Jika tanah *mawât* tersebut terisolasi dan jauh dari kampung masyarakat, maka persetujuan dari negara tidaklah begitu penting.

Menurut hemat penulis, dalam konteks sekarang, intervensi Pemerintah itu sangat penting demi menghindari terjadinya konflik, karena *hukm al-hâkim ilzâm yarfa' al-khilâf* (putusan penguasa bersifat mengikat dan mengangkat segala bentuk sengketa). Untuk itu, Pemerintah dan peraturan perundangan harus aktif dan akomodatif dalam mengelola dan menerapkan peraturan pemilikan lahan secara konsisten. 'Umar bin al-Khattâb, misalnya, membuat peraturan perundangan untuk mengambil tanah yang tidak digarap oleh pemiliknya selama tiga tahun. Dengan demikian, apabila tidak terlihat ada tanah-tanah yang berstatus tidak jelas dan tidak ada tanda-tanda kehidupan, Pemerintah dapat memproses lahan tersebut agar dapat dialihkan kepemilikannya untuk dijadikan lahan produktif.

Dalam *ihyâ' al-mawât* ada beberapa ketentuan fikih yang perlu diperhatikan, yaitu selain penggarapan tanah tidak berlaku terhadap tanah yang sudah dimiliki orang lain, ia juga bukan merupakan kawasan yang dapat mengakibatkan gangguan terhadap kemaslahatan umum, seperti tanah yang rawan longsor atau daerah aliran sungai

yang dapat berakibat berubahnya aliran sungai. Proses tersebut, menurut Al-Mâwardî (1998, IX:333-334), diserahkan kepada adat kebiasaan setempat. Oleh karena itu, *ihyâ'* harus dilakukan menurut watak alami dan kondisi tanah yang tidak produktif (*mawât*) tersebut. Jika tanah tersebut masuk dalam kategori tanah pertanian, pekerjaan yang dapat dilakukan seharusnya mencakup pembuatan batas-batas, pembersihan lahan tanah, dan pengairan.

***Himâ* (Lahan Konservasi atau Cagar Alam)**

Dalam literatur fikih, kata *himâ* mengandung pengertian “lahan terlarang bagi orang lain”. Dasarnya adalah hadis nabi, yang diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhârî dan Abû Dâwûd: *Lâ himâ illâ Allâh wa rasûlihi* ‘Semua *himâ* (lahan konservasi) hanyalah milik Allah dan rasul-Nya’. Maksudnya, kawasan lindung yang dilarang untuk menggarapnya dan untuk dimiliki oleh siapa pun, agar ia tetap menjadi milik umum untuk tumbuhnya rumput dan penggembalaan hewan ternak. Atau untuk bahasa yang lebih luas, untuk kepentingan umum dalam menjaga keutuhan ekosistem, sumber air, pencegahan banjir dan longsor, sumber daya hayati, penyerapan karbon, dan sebagainya.

Dalam hukum Islam, menurut Al-Suyûti dan juga para fukaha yang lain, *himâ* harus memenuhi empat persyaratan yang berasal dari praktek Nabi Muhammad saw. dan khalifah-khalifah pertama, yaitu (1) harus diputuskan oleh Pemerintahan Islam; (2) harus dibangun sesuai dengan ajaran Allah—yakni untuk tujuan-tujuan yang berkaitan dengan kesejahteraan umum; (3) harus terbebas dari kesulitan pada masyarakat setempat, yakni tidak boleh mencabut sumber-sumber penghidupan mereka yang tak tergantikan; (4) harus mewujudkan manfaat nyata yang lebih besar untuk masyarakat ketimbang kerusakan yang ditimbulkannya (Lewelyn, 2003:213).

Secara historis, praktik ini sudah dilakukan nabi, misalnya dengan membuat *himâ* di wilayah Naqi’, delapan mil dari kota Madinah, untuk kuda-kuda kaum muslimin. ‘Umar bin al-Khattâb membangun *himâ Sharaf* dan *al-Rabadah*, yang diperluas oleh Uthmân bin ‘Affân, membentang dari tempat di Rabadah di Barat Nejed sampai ke perkampungan Dariyah. Pada tahun 1969,

diperkirakan ada tiga ribu *himâ*, yang mencakup sebuah kawasan luas di bawah pengawasan konservasionis dan berkelanjutan.

Meskipun pada masa nabi dan setelahnya dimanfaatkan untuk menggembala ternak, namun dalam konteks sekarang, istilah ini dapat diperluas pemahamannya menjadi *taman nasional*, *cagar alam*, *suaka alam*, *hutang lindung*, dan *suaka margasatwa*. Di Indonesia banyak ditemukan *hima* atau cagar alam, di antaranya ialah Cagar Alam Ujung Kulon, Cagar Alam Way Kambas, Cagar Alam Karaeta di Maros, *Hima* Batang Gading, *Hima* Gunung Leuser (Aceh), dan sebagainya.

Prinsip *al-‘Âdah Muhakkamah* dan Kearifan Lokal

Di dalam kaidah fikih induk, ini masuk ke dalam kaidah kelima yang secara umum mengandung pengertian “Adat dapat menjadi hukum”. Adat kebiasaan, atau dikenal pula dalam bahasa *usûl al-fiqh* dengan *‘urf*, yang dapat dijadikan sebagai hukum adalah yang memenuhi beberapa syarat sebagai berikut: (1) tidak bertentangan dengan syariat; (2) kemaslahatannya harus bersifat universal, bukan parsial. Kemudian, segala sesuatu yang ditetapkan hukumnya melalui adat, maka ketetapan hukumnya seperti ketetapan hukum melalui *nash*. (*al-thâbit bi al-‘âdah ka al-thâbit bi al-nass*)

Adat, dalam pengertian yang luas, dapat mencakup pula *kearifan lokal* atau *kearifan tradisional*. Yang dimaksudkan di sini adalah “semua bentuk pengetahuan, keyakinan, pemahaman atau wawasan serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia dalam kehidupan di dalam komunitas ekologis” (Keraf, 2002:289). Jumlah kearifan lokal dari masyarakat adat ini melimpah, karena masyarakat adat membentuk jumlah yang cukup signifikan di dunia. Menurut laporan dari *The World Conservation Union* (1997) dari sekitar 6000 kebudayaan di dunia, 4000-5000 di antaranya adalah masyarakat adat. Ini berarti, masyarakat adat merupakan 70-80 persen dari semua masyarakat budaya dunia (Keraf, 2002:282).

Kearifan lokal dari masyarakat-masyarakat adat ini terhadap lingkungan dapat dikatakan hampir sama (universal) di seluruh dunia. Mereka memandang dirinya, alam dan relasi antara keduanya dalam

perspektif religius, spiritual. Alam dipahami oleh semua masyarakat tradisional sebagai sakral. Singkatnya, semuanya menekankan berbagai prinsip yang dapat diringkas sebagai berikut:

- sikap hormat terhadap alam (*respect for nature*);
- prinsip tanggung jawab (*moral responsibility for nature*);
- solidaritas kosmik (*cosmic solidarity*);
- prinsip kasih sayang dan kepedulian (*caring for nature*);
- prinsip *no harm* (*la darar wa lâ dirâr*);
- prinsip hidup sederhana dan selaras dengan alam;
- prinsip keadilan dan keseimbangan;
- prinsip integritas moral.

Dalam konteks Indonesia, prinsip-prinsip yang terambil dari kearifan tradisional dari berbagai masyarakat adat dapat dijadikan sebagai *ingredient* bagi upaya pelestarian ekologi dan penyelamatan bumi. Meskipun penerapannya bersifat lokal (dan terkadang dibungkus pula dengan mitos-mitos), kearifan lokal memiliki ajaran-ajaran moral yang bersifat universal terhadap lingkungan. Kita memiliki berbagai kearifan tradisional dan falsafah yang pro lingkungan hidup, seperti di Jawa dikenal falsafah *Hamemayu Hayunig Bawana*, *Tri Hita Karana* di Bali dan Alam Terkembang Jadi Guru di Tanah Minang. Kemudian ada juga berbagai kearifan tradisional, seperti Sasi di Maluku, Awig-Awig di Nusa Tenggara, Bersih Desa di Jawa, Nyabuk Gunung di Sunda yang menambah kekayaan budaya Indonesia yang pro lingkungan hidup. Sebenarnya dalam komunitas perkotaan yang modern pun kini tumbuh berbagai kearifan lingkungan, seperti halnya pengelolaan sampah di Banjar Sari Jakarta, Sukunan Yogyakarta, Karah Surabaya, Kassi-Kassi Makasar, dan lain-lain.

PENUTUP

Kepedulian terhadap lingkungan harus dimulai dari tataran yang paling kecil, yaitu lingkungan rumah, dengan tidak membiarkan lahan

begitu saja, dan menanam berbagai pohon untuk penghijauan. Rasulullah saw. pernah menyatakan, “Seandainya hari ini adalah saat datangnya kiamat, dan di tanganku ada benih yang akan ditanam maka saya akan menanam benih itu.” Aksi ini seharusnya diperluas jangkauannya hingga lingkungan sekitar, masyarakat dan begitu seterusnya dalam tataran yang lebih luas, agar hal itu dapat menjadi tempat penyerapan air. Pembuatan tempat-tempat sampah yang organik dan non-organik, agar yang dapat didaur ulang kembali menjadi hal yang berguna, pun perlu diperhitungkan. Di negara-negara lain, seperti di antaranya Australia, hal ini telah dilakukan.

Tentunya Pemerintah dan masyarakat harus bergandeng tangan mewujudkan cita-cita ini. Tanpa adanya partisipasi yang tulus dari segenap masyarakat dan *political will* dari Pemerintah Daerah, pewujudan lahan konservasi (*himâ*) dan pengembangan tanah-tanah tidak produktif (*ihyâ' al-mawât*) tidak akan dapat terwujud.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Atiyyah, Jamâl al-Dîn, *Nahwa Taf’îl Maqâsid al-Sharî’ah*. 2001. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- al-Bâqî, Muhammad Fu’âd ‘Abd., 1994. *Al-Mu’jam al-Mufahrath li Alfâz al-Qur’ân al-Karîm bi Hâshiyat al-Mushaf al-Sharîf*. Beirut: Dâr al-Fikr li al-Tibâ’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. 1977. *I’lâm al-Muwaqqi’în ‘an Rabb al-‘Âlamîn*. Juz III. Cet. ke-2. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Juwaynî, Abû al-Ma’âlî. 1997. *Al-Burhân fi Usûl al-Fiqh*, Jilid 2, Tahqîq: Salâh bin Muhammad bin ‘Uwaydah. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Keraf, A. Sonny. 2002. *Etika Lingkungan*. Jakarta: Kompas.
- Llewelyn, Othman. 2003. The Basic for a Discipline of Environmental law. Dalam A. Baharuddin (Ed.). *Islam and Ecology*, R.C. Foltz, F.M. Denny and Cambridge: Harvard University Press.
- al-Mâwardî, Abû al-Hasan. 1994. *Al-Hâwî al-Kabîr*, Mahmûd Satrajî (Ed.), Jilid 9. Beirut: Dâr al-Fikr li al-Tibâ’ah wa al-Nashr wa al-tawzî’.
- al-Nawawî, Imam. 1996. *Al-Majmû’ Sharh al-Muhadhdhab*. Jilid 16. Cet. ke-1. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Qurtubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*. 1994. Muhammad Ibrâhîm al-Hafnawî (Ed.), Jilid 18. Cairo: Dâr al-Hadîth.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. 1985. *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 30. Beirut: Dâr al-Fikr.

- al-Shâtibî, Abû Ishâq Ibrâhîm. T.th. *Al-Muwâfaqât fî Usûl al-Sharî'ah*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- White Jr, Lynn.. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*. CLV (3767): 1203-7.
- Yûsuf, Abû Ya'qûb bin Ibrâhîm. 1985. *Kitâb al-Kharâj*. Ihsân 'Abbâs (Ed.), Kairo: Dâr al-Shurûq.
- al-Zuhaylî, Wahbah. 1989. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*. Jilid 5. Cet. ke-3. Damaskus: Dâr al-Fikr.