



KEMENTERIAN AGAMA RI
2025

EKOTEOLOGI ISLAM

Konsepsi dan Implementasi



Prolog
Nasaruddin Umar
(Menteri Agama RI)

Epilog
Romo H. R. Muhammad Syafii
(Wakil Menteri Agama RI)

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta:

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).



KEMENTERIAN AGAMA RI

EKOTEOLOGI ISLAM KONSEPSI DAN IMPLEMENTASI

Penulis:

**Bannan Naelin Najihah | Abd. Muid Nawawi | Fakhri Afif |
Alif Jabal Kurdi | Imam Arif Purnawan |
Alhafiz Kurniawan | Hengki Ferdiansyah | Darwis Hude |
Suwendi | Ahmad Shunhaji | Dadi Darmadi | Didin Syafruddin |
Tati Rohayati | Rahma Shofiana |
Pengiran Hajah Mahani binti Pengiran Haji Ahmad |
Muhammad Iqbal Zia Ulhaq | Neneng Maria Kiptyah |
Yon Machmudi | Zainuddin | Umi Barokah | Abi S. Nugroho |
Fakhriati | Farid F. Saenong | Moch. Yasir Sani |
Reflita | Badru Tamam | Nur Arfiyah Febriani |
Muhammad Fawwaz Farhan Farabi**

Editor:

**Nur Rahmawati
Abd. Muid Nawawi**

xxiii + 428 Hlm; 15 X 21 cm
ISBN: 978-602-293-272-7
Cetakan Pertama, 2025

Ekoteologi Islam Konsep dan Implementasi

Penulis : Bannan Naelin Najihah | Abd. Muid Nawawi | Fakhri Afif
Alif Jabal Kurdi | Imam Arif Purnawan
Alhafiz Kurniawan | Hengki Ferdiansyah | Darwis Hude |
Suwendi | Ahmad Shunhaji | Dadi Darmadi |
Didin Syafruddin | Tati Rohayati | Rahma Shofiana |
Pengiran Hajah Mahani binti Pengiran Haji Ahmad |
Muhammad Iqbal Zia Ulhaq | Neneng Maria Kiptyah |
Yon Machmudi | Zainuddin | Umi Barokah | Abi S. Nugroho |
Fakhriati | Farid F. Saenong | Moch. Yasir Sani | Reflita |
Badru Tamam | Nur Arfiyah Febriani |
Muhammad Fawwaz Farhan Farabi

Editor : Nur Rahmawati
Abd. Muid Nawawi

Penata halaman : Abdullah Safei

Desain *Cover* : Mahmud Hidayat

Diterbitkan oleh:
Kementerian Agama RI

Dikeluarkan oleh:
Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam

copyrights © 2025
Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang
All rights reserved

SAMBUTAN

MENTERI AGAMA REPUBLIK INDONESIA

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Segala puji hanya milik Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang dengan kasih sayang-Nya kita diberi kesempatan dan kekuatan untuk terus menghadirkan nilai-nilai ilahiah dalam merespons tantangan zaman. Selawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Rasulullah Muhammad SAW, suri teladan sempurna dalam memelihara kehidupan dan kelestarian ciptaan, yang telah mewariskan kepada kita risalah Islam sebagai agama *rahmatan lil 'ālamīn*.

Dengan penuh rasa syukur dan bangga, saya menyambut baik penerbitan buku ini sebagai hasil dari *International Conference on Islamic Eco-Theology for the Future of the Earth* yang diselenggarakan oleh Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, Kementerian Agama Republik Indonesia. Konferensi ini merupakan tonggak penting dalam sejarah pemikiran Islam kontemporer di Indonesia dan dunia, yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual Islam dengan tantangan ekologis global secara mendalam dan progresif.

Konsep ekoteologi dalam Islam bukanlah hal baru, namun ia kini semakin mendesak untuk dipahami dan diamalkan dalam konteks krisis iklim dan kerusakan lingkungan yang mengancam keberlangsungan hidup umat manusia dan seluruh makhluk bumi. Ekoteologi adalah pendekatan yang menjembatani ajaran wahyu dengan realitas ekologis. Ia meletakkan kesadaran bahwa hubungan manusia dengan alam bukan sekadar relasi fungsional atau ekonomi, tetapi relasi etis dan spiritual. Manusia sebagai khalifah di muka bumi diberi amanah untuk memakmurkan bumi (*isti'mār*), bukan merusaknya. Dalam ayat-ayat Al-Qur'an, terdapat banyak seruan yang menekankan tanggung jawab ekologis, keseimbangan kosmik (*mīzān*), dan larangan berbuat kerusakan (*fasād*).

Konferensi ini secara khusus mengeksplorasi tema besar “*Islamic Ecotheology and the Climate Crisis: Building Ethical and Sustainable Pathways*”, dengan mengelaborasi lima subtema penting: ajaran Al-Qur’an dan Sunnah Nabi tentang etika lingkungan, integrasi ekoteologi dalam pendidikan dan praktik keagamaan, kerangka etika Islam untuk keadilan iklim dan dialog lintas agama, kearifan lokal dan gerakan Islam lingkungan di Nusantara, serta penguatan kebijakan publik berbasis ekoteologi Islam. Setiap tema menggambarkan betapa luas dan dalamnya khazanah keislaman yang dapat dijadikan rujukan dalam membangun kesadaran ekologis yang berkeadilan, spiritual, dan aplikatif.

Konferensi ini diharapkan dapat melahirkan dua capaian utama: pertama, buku rujukan ekoteologi Islam yang kontekstual dan berbasis pengalaman Indonesia sebagai bangsa Muslim terbesar; kedua, *policy brief* yang mampu mempengaruhi arah kebijakan nasional menuju pembangunan berkelanjutan yang selaras dengan nilai-nilai agama. Dalam konteks ini, Kementerian Agama RI tengah berupaya meluncurkan dan mengarusutamakan konsep “Ekoteologi Islam” dan “Kurikulum Cinta” sebagai paradigma baru dalam pendidikan dan pelayanan keagamaan. Kurikulum Cinta tidak hanya mengajarkan kasih kepada sesama manusia, tetapi juga kepada alam, makhluk hidup, dan seluruh ciptaan sebagai manifestasi kasih Allah.

Inisiatif ini sejalan dengan Asta Prioritas Kementerian Agama serta Asta Cita Pemerintah Republik Indonesia, khususnya dalam mewujudkan harmoni antara iman, ilmu, dan lingkungan. Konferensi ini menjadi bagian dari proses pembaruan pemikiran Islam yang lebih organik, transformatif, dan konstruktif dalam skala global.

Kepada seluruh kontributor, pemakalah, mitra kerja, akademisi, praktisi, dan aktivis yang telah mencurahkan waktu, tenaga, dan pikiran dalam penyusunan makalah serta partisipasi aktif dalam forum ini, saya menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang setinggi-tingginya. Kontribusi Anda semua merupakan bagian dari jihad ilmiah dan ekologis yang insya Allah akan menjadi amal jariyah dalam upaya menjaga bumi sebagai rumah bersama umat manusia.

Semoga buku ini menjadi sumber inspirasi, rujukan ilmiah, dan pemicu gerakan nyata menuju ekosistem yang lebih adil dan lestari. Semoga pula, Allah SWT meridai ikhtiar kita bersama.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, Agustus 2025
Menteri Agama RI

Nasaruddin Umar

SAMBUTAN DIREKTUR JENDERAL BIMBINGAN MASYARAKAT ISLAM

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Segala puji hanya milik Allah SWT, Tuhan semesta alam, Sang Pencipta yang telah merancang dan menata alam semesta ini dengan proporsional (*bi al-ḥaqq*) dan keteraturan (*mīzān*). Setiap pergerakan atom, peredaran planet, hingga siklus air di bumi, semuanya berjalan dalam sebuah sistem kosmik yang harmonis, menjadi tanda (*āyāt*) kebesaran-Nya bagi mereka yang berpikir. Selawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW, utusan Allah yang membawa risalah Islam bukan hanya sebagai pedoman spiritual bagi umat manusia, tetapi juga sebagai manifestasi *rahmatan lil 'ālamīn* kasih sayang bagi seluruh alam. Ajaran beliau adalah panduan lengkap untuk membangun relasi yang penuh cinta dan tanggung jawab dengan seluruh ciptaan-Nya, dari sesama manusia hingga makhluk terkecil sekalipun.

Kita hidup di sebuah zaman yang ditandai oleh sebuah paradoks besar. Di satu sisi, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah membawa manusia pada pencapaian yang belum pernah terbayangkan sebelumnya. Namun, di sisi lain, kemajuan ini juga yang, ketika tidak dipandu oleh nilai-nilai etis dan spiritual, telah mendorong planet kita ke jurang krisis lingkungan hidup yang tak terelakkan. Isu ini telah melampaui sekadar tajuk berita atau diskusi ilmiah di ruang-ruang seminar; ia telah menjadi kenyataan pahit yang kita hadapi dalam kehidupan sehari-hari. Perubahan iklim yang ekstrem memicu gelombang panas yang mematikan dan badai yang menghancurkan. Pencemaran udara dan air secara perlahan meracuni tubuh kita dan ekosistem. Penggundulan hutan skala besar tidak hanya menghilangkan paru-paru dunia, tetapi juga merampas rumah bagi jutaan spesies. Hilangnya keanekaragaman hayati mengancam stabilitas jaring-jaring kehidupan yang menopang peradaban kita.

Semua ini adalah indikator nyata dari ketidakseimbangan ekologis yang semakin mengkhawatirkan. Namun, memandang krisis ini semata-mata sebagai masalah ekologis atau teknis adalah sebuah kesalahan fatal. Krisis ini memiliki akar yang jauh lebih dalam,

menyentuh dimensi spiritual, etis, dan bahkan teologis. Ia adalah cerminan dari krisis cara pandang manusia modern terhadap alam, sebuah pandangan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai penguasa absolut yang berhak mengeksploitasi alam tanpa batas. Maka, tanggung jawab untuk merespons krisis ini tidak hanya berada di pundak para ilmuwan, insinyur, dan pembuat kebijakan. Justru, para agamawan, cendekiawan Muslim, dan pemuka kepercayaan memiliki peran sentral untuk menyuarkan panggilan moral dan spiritual, untuk mengingatkan kita kembali pada hakikat dan tujuan penciptaan kita di muka bumi.

Kementerian Agama Republik Indonesia, melalui Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, menyadari sepenuhnya urgensi persoalan ini. Kami memandang bahwa krisis lingkungan hidup harus direspons secara kolektif, lintas disiplin, dan yang terpenting, berbasis pada nilai-nilai luhur agama. Sebagai bentuk konkret dari komitmen tersebut, kami mendukung sepenuhnya Asta Prioritas Kementerian Agama yang telah ditetapkan oleh Bapak Menteri Agama, dalam hal ini adalah "**penguatan ekoteologi**". Program ini merupakan sebuah gerakan terstruktur yang bertujuan untuk merevitalisasi dan mengintegrasikan nilai-nilai fundamental Islam dalam pengembangan kesadaran ekologis, serta mendorong keterlibatan aktif umat dalam menjaga keberlangsungan hidup bumi, rumah kita bersama.

Konsep ekoteologi dalam Islam bukanlah sebuah gagasan baru yang diimpor dari luar, melainkan penggalan kembali khazanah intelektual dan spiritual peradaban kita. Ia merujuk pada upaya sistematis untuk mengintegrasikan ajaran-ajaran inti Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, dan ijtihad para ulama dengan kesadaran dan tanggung jawab ekologis kontemporer. Sejak awal, Islam tidak pernah memisahkan dimensi ibadah ritual (*habl minallāh*) dari tanggung jawab sosial dan lingkungan (*habl minannās wal 'ālam*). Al-Qur'an menegaskan bahwa bumi dan seluruh isinya adalah ciptaan Allah yang dimuliakan. Dalam QS. Al-A'raf/7: 56, Allah berfirman dengan sangat jelas: "**Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya.**" Ayat ini bukan sekadar larangan pasif, tetapi sebuah seruan etis yang mendasar. Ia mengisyaratkan bahwa alam semesta telah diciptakan dalam keadaan baik, teratur, dan seimbang, dan tugas manusia adalah memelihara tatanan kosmis tersebut, bukan merusaknya.

Landasan teologis yang paling fundamental bagi etika lingkungan dalam Islam adalah konsep *khalīfah fil ardh* (wakil Tuhan di muka bumi), sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Baqarah/2: 30. Status sebagai *khalīfah* seringkali disalahpahami sebagai lisensi untuk berkuasa dan mengeksploitasi. Padahal, makna sesungguhnya adalah peran sebagai penjaga, pemelihara, dan manajer yang diamanahi untuk merawat bumi. Tugas kekhalfahan adalah sebuah *amānah* kepercayaan suci yang bahkan langit, bumi, dan gunung-gunung enggan memikulnya karena begitu beratnya tanggung jawab tersebut (QS. Al-Ahzab/33: 72). Manusia, dengan segala potensinya, menyanggupi amanah tersebut. Oleh karena itu, setiap tindakan kita terhadap lingkungan akan dipertanggungjawabkan secara langsung di hadapan Sang Pemberi Amanah kelak.

Dari prinsip-prinsip dasar ini, dapat dipetakan prinsip-prinsip turunan yang sangat relevan untuk kerangka kerja pembangunan berkelanjutan. Prinsip *mīzān* (keseimbangan) mengajarkan kita untuk tidak melampaui batas dalam memanfaatkan sumber daya alam. Prinsip *'adl* (keadilan) menuntut kita untuk memastikan bahwa manfaat dari sumber daya alam didistribusikan secara merata dan bahwa dampak kerusakan lingkungan tidak dibebankan secara tidak proporsional kepada kelompok miskin dan rentan. Prinsip *rahmah* (kasih sayang) mendorong kita untuk memperluas empati kita tidak hanya kepada sesama manusia, tetapi juga kepada seluruh makhluk hidup. Dan nilai *amānah* (tanggung jawab) menjadi pengingat konstan bagi komitmen kita terhadap kebaikan kehidupan. Dengan demikian, ekoteologi Islam bukan hanya wacana konseptual, tetapi termanifestasi sebagai strategi kebijakan dan praksis untuk menjawab tantangan zaman.

Dalam konteks praksis keagamaan, masjid memiliki peran strategis sebagai pusat spiritual sekaligus sosial umat Islam. Masjid tidak hanya menjadi tempat ibadah, tetapi juga laboratorium ekoteologi yang nyata: mulai dari gerakan “masjid ramah”, pengelolaan energi dan air yang ramah lingkungan, hingga pengelolaan sampah berbasis jamaah. Melalui khutbah Jumat, majelis taklim, dan program keumatan, nilai-nilai tauhid, *khalīfah*, *amānah*, *mīzān*, dan *'adl* dapat ditransformasikan menjadi gerakan ekologis yang terukur. Dengan demikian, masjid mampu menjadi motor penggerak kesadaran lingkungan dan teladan bagi masyarakat luas dalam membangun harmoni antara iman, ilmu, dan kelestarian alam.

Sebagai wujud dari ikhtiar tersebut, kami telah menyelenggarakan sebuah konferensi internasional yang mempertemukan para pakar dan cendekiawan terkemuka, bertajuk **"Islamic Ecotheology and the Climate Crisis: Building Ethical and Sustainable Pathways"** pada 14-16 Juli 2025. Konferensi ini menjadi wadah dialog yang produktif, mempertemukan para cendekiawan Muslim dari berbagai disiplin ilmu—tafsir, hadis, fiqh, tasawuf, sosiologi, hingga sains dan kebijakan publik—dari dalam maupun luar negeri. Diskusi yang berkembang sangat kaya, mencakup tema-tema krusial seperti reinterpretasi ajaran Al-Qur'an dan hadis tentang lingkungan hidup, revitalisasi konsep *fiqh al-bi'ah* (fikih lingkungan) untuk pembangunan berkelanjutan, eksplorasi dimensi sufistik dalam membangun hubungan cinta dengan alam, hingga perumusan rekomendasi kebijakan publik yang berbasis pada nilai-nilai ekoteologi.

Buku yang kini berada di tangan pembaca ini merupakan buah dari konferensi tersebut. Ia adalah hasil dari upaya kami untuk mendokumentasikan dan menyebarkan pemikiran-pemikiran cemerlang yang lahir dari forum ilmiah tersebut dalam bentuk yang dapat diakses oleh publik yang lebih luas. Kami memiliki harapan besar bahwa buku ini dapat menjadi sumber rujukan yang mencerahkan bagi para penyuluh agama dalam menyusun materi dakwahnya, bagi para pendidik dalam merancang kurikulum, bagi para dai dalam menginspirasi umat, bagi para pemangku kebijakan dalam merumuskan regulasi yang adil, serta bagi para aktivis lingkungan dan masyarakat umum dalam memperkuat basis argumen dan spiritualitas gerakan mereka. Buku ini tidak hanya memuat narasi-narasi ilmiah yang solid, tetapi juga mengandung percikan-percikan inspirasi teologis yang mendalam untuk membangun apa yang kita sebut sebagai ekoteologi/ ekologi spiritual.

Pada kesempatan ini, kami ingin menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang tulus dan tak terhingga kepada seluruh kontributor. Para penulis yang telah mencurahkan waktu dan pemikirannya, tim editor yang bekerja tanpa lelah untuk merajut naskah-naskah ini menjadi satu kesatuan yang koheren, dan kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam penyusunan buku ini. Kerja keras dan komitmen intelektual saudara-saudari sekalian adalah bagian dari "jihad ilmiah" dalam konteks modern, sebuah perjuangan untuk mewujudkan Islam sebagai rahmat bagi semesta alam secara nyata. Semoga Allah SWT membalas segala amal baik ini dengan pahala yang berlipat ganda dan menjadikannya

sebagai bagian dari amal jariyah yang pahalanya terus mengalir tanpa henti.

Akhir kata, kami berdoa semoga buku ini tidak menjadi titik akhir, melainkan titik awal. Semoga ia dapat memantik dan mendorong tumbuhnya gerakan Islam ekologis yang lebih masif dan terstruktur di Indonesia bahkan di seluruh dunia. Sebuah gerakan yang berpijak kokoh pada keimanan, bergerak dengan panduan ilmu pengetahuan, dan berbuah dalam amal nyata yang berkelanjutan. Mari kita jadikan momentum ini sebagai titik tolak bersama untuk bekerja lebih keras, berkolaborasi lebih erat, dan berdoa lebih khusyuk, demi terwujudnya sebuah peradaban Islam yang berkeadilan ekologis, spiritual, dan sosial.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, Agustus 2025
Direktur Jenderal
Bimbingan Masyarakat Islam

Abu Rokhmad

SAMBUTAN DIREKTUR URUSAN AGAMA ISLAM DAN BINA SYARIAH

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Alhamdulillah rabbil 'alamin, segala puji bagi Allah SWT yang telah menitipkan bumi ini sebagai amanah. Selawat dan salam kita sampaikan kepada Nabi Muhammad SAW, sosok teladan yang ajaran dan perilakunya menunjukkan bahwa syariat Islam adalah panduan hidup yang utuh, yang tidak hanya mengatur ibadah vertikal, tetapi juga meletakkan dasar bagi keadilan dan keharmonisan horizontal, termasuk dengan alam sekitar.

Kita berada di tengah zaman yang menuntut syariat untuk berbicara dan memberi solusi. Kerusakan lingkungan yang kita saksikan—tanah yang gersang, air yang tercemar, udara yang menyesakkan—bukanlah sekadar isu teknis atau persoalan kebijakan semata. Bagi kita, ini adalah persoalan syar'i yang mendesak. Ini adalah cerminan dari terganggunya *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan luhur syariat) secara fundamental. Ketika lingkungan rusak, maka perlindungan terhadap aktualisasi agama (*hifz al-dīn*), jiwa (*hifdz al-nafs*), akal (*hifdz al-'aql*), keturunan (*hifdz al-nasl*), bahkan harta (*hifdz al-māl*) menjadi mustahil untuk diwujudkan secara sempurna. Maka, menjaga lingkungan (*hifdz al-bī'ah*) bukanlah lagi sebuah pilihan, melainkan sebuah keniscayaan syar'i.

Direktorat Urusan Agama Islam dan Bina Syariah berdiri di garda terdepan dalam menerjemahkan nilai-nilai luhur Islam ke dalam praktik kehidupan umat. Mandat kami adalah memastikan bahwa syariat tidak berhenti hanya sebagai tekstualitas belaka, tetapi hidup dan menjadi solusi. Oleh karena itu, kami memandang krisis ekologis ini sebagai panggilan untuk bertindak. Kami berkomitmen untuk menggerakkan mesin organisasi, mulai dari Kantor Urusan Agama (KUA) di tingkat kecamatan, para penyuluh agama fungsional, hingga para dai di seluruh

pelosok negeri, untuk menjadikan fikih lingkungan (*fiqh al-bī'ah*) sebagai bagian tak terpisahkan dari agenda dakwah dan pembinaan umat.

Pendekatan kami bersifat praktis dan implementatif. Kami tidak ingin diskursus tentang ekoteologi hanya berhenti pada tataran akademis. Sebaliknya, kami ingin membawanya ke mimbar-mimbar masjid, ke dalam materi bimbingan perkawinan, ke dalam forum majelis taklim, dan ke dalam setiap sendi pelayanan keagamaan. Konsep *khālifah* sejatinya diterjemahkan menjadi aksi nyata menanam pohon. Larangan berbuat *fasād* (kerusakan) harus diwujudkan dalam gerakan pengelolaan sampah di tingkat komunitas. Prinsip keadilan dalam syariat harus menjadi landasan advokasi bagi masyarakat yang terdampak kerusakan lingkungan.

Buku yang ada di tangan pembaca ini kami posisikan sebagai manual, sebuah panduan operasional bagi para agen perubahan di lapangan. Para penulis di dalamnya tidak hanya menyajikan argumen teologis, tetapi juga menawarkan kerangka kerja praktis yang dapat diadopsi. Buku ini adalah jembatan yang menghubungkan antara idealisme *nash* (tekstual) Al-Qur'an dan Sunnah dengan realitas tantangan ekologis yang kita hadapi. Ia menyajikan argumen, data, dan contoh-contoh konkret yang dapat memperkaya materi dakwah dan pembinaan kita semua.

Kami menaruh harapan besar pada buku ini untuk menjadi pemantik lahirnya inisiatif-inisiatif baru. Kami ingin melihat lahirnya "KUA Hijau" yang menjadi model pengelolaan lingkungan. Kami ingin mendengar khotbah-khotbah Jumat yang berbobot dan menggerakkan kesadaran ekologis jamaah. Kami ingin menyaksikan para penyuluh agama menjadi motor penggerak komunitas dalam menjaga kelestarian alam di wilayahnya masing-masing.

Penghargaan tertinggi kami sampaikan kepada seluruh penulis, editor, dan tim yang telah bekerja keras mewujudkan buku ini. Usaha Anda adalah bagian dari aktivisme intelektual untuk menegaskan kembali relevansi abadi syariat Islam. Semoga karya ini menjadi amal jariyah yang pahalanya terus mengalir seiring dengan setiap benih kebaikan yang tumbuh darinya. Mari kita buktikan bersama bahwa Islam, dengan

syariatnya yang komprehensif, benar-benar hadir sebagai rahmat dan solusi bagi seluruh alam.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, Agustus 2025
Direktur Urusan Agama Islam
dan Bina Syariah

Arsad Hidayat

Prolog

**Menteri Agama RI
Nasaruddin Umar**

Ekoteologi Islam sebagai Fondasi Epistemologis dalam Merespons Krisis Ekologi Global

Pendahuluan

Krisis ekologi global yang ditandai dengan perubahan iklim, pencemaran alam, dan ketimpangan ekologi lintas generasi telah mencapai titik kritis. Diskursus lingkungan selama ini didominasi oleh pendekatan teknokratis yang menekankan solusi sains dan teknologi, namun gagal menjawab dimensi spiritual dan etis dari relasi manusia dengan alam. Kerusakan ekologis sejatinya juga berakar pada tafsir keagamaan yang membangun jarak ontologis antara Tuhan, manusia, dan alam. Dapat dikatakan, krisis ekologi sejatinya adalah krisis epistemologi: cara manusia memahami dirinya, Tuhan, dan kosmos.

Dalam konteks ini, ekoteologi Islam menawarkan perspektif kritis sekaligus konstruktif. Islam sejak awal menempatkan manusia sebagai khalifah, bukan penguasa absolut, melainkan penjaga keseimbangan kosmik. Prinsip tauhid mengafirmasi keterhubungan segala ciptaan dalam kesatuan ilahi. Dengan kerangka ini, agama bukan sekadar sumber moralitas personal, tetapi juga epistemologi alternatif bagi peradaban ekologis.

Krisis Ekologi sebagai Krisis Epistemologi

Sejumlah pemikir modern telah merumuskan paradigma rasionalitas instrumental yang menjadikan alam sebagai objek dominasi (White, 1967). Alam direduksi menjadi komoditas tanpa nilai intrinsik. Dalam tafsir tekstual yang sempit, agama Abrahamik kerap dipahami sejalan dengan paradigma ini, dengan menekankan mandat "menundukkan bumi" tanpa memperhatikan batas etis dan keseimbangan ekologis (Armstrong, 2019). Karen Armstrong menyebutnya sebagai penyimpangan hermeneutik yang ikut mempercepat kerusakan alam.

Sebaliknya, masyarakat tradisional dan kearifan lokal memandang alam sebagai mitra hidup. Kosmologi tradisional Nusantara, misalnya, menegaskan prinsip kesakralan alam yang dijaga melalui ritual dan norma adat (Keraf, 2002). Di sini mitos (*myth*) berfungsi sebagai epistemologi alternatif yang lebih ramah ekologis dibanding *logos* modern yang eksploitatif (Eliade, 1959). Krisis ekologi hari ini adalah bukti kegagalan *logos* yang tercerabut dari spiritualitas.

Dengan demikian, diperlukan hermeneutika baru atas teks-teks suci. Ekoteologi Islam hadir sebagai upaya membaca ulang Al-Qur'an dan Sunnah untuk membangun kesadaran ekologis yang integral. Larangan *fasād* (kerusakan) dalam Al-Qur'an, misalnya, tidak terbatas pada kerusakan moral tetapi juga mencakup ekologi. Demikian juga konsep *mīzān* berarti menekankan pentingnya keseimbangan ekologis sebagai sebuah prinsip universal.

Ekoteologi Islam sebagai Fondasi Teoretis

Kerangka ekoteologi Islam berangkat dari lima prinsip utama, yakni: tauhid, khalifah, amanah, *adl*, dan *mīzān*. *Tauhid* menolak fragmentasi antara Tuhan, manusia, dan alam. Seluruh ciptaan berada dalam satu jaringan kosmik yang sakral. Eksploitasi alam adalah bentuk penolakan terhadap ayat-ayat Tuhan (Nasr, 1997). Khalifah menegaskan mandat manusia sebagai pengelola bumi dengan akal dan etika, bukan sebagai penguasa absolut (Foltz, 2006). Amanah mencerminkan tanggung jawab kosmik. Manusia menerima beban moral untuk memelihara kehidupan, dan pengkhianatan amanah berarti pengkhianatan terhadap Tuhan (Ibrahim, 2003). *Adl* menuntut keadilan ekologis. Eksploitasi sumber daya tanpa mempertimbangkan generasi mendatang adalah bentuk ketidakadilan struktural (Izzi Dien, 2000). Dan *mīzān* menekankan keseimbangan sebagai hukum ilahi. Krisis iklim adalah bukti nyata pelanggaran terhadap prinsip ini (Sanjotis, 2012).

Dalam kerangka ini, Islam tidak hanya memberikan etika, tetapi juga epistemologi alternatif. Ekoteologi Islam mengajak manusia membaca “triple text”: Qur'an sebagai teks wahyu, alam sebagai teks kosmik, dan sejarah sebagai teks sosial (Nasr, 1997). Integrasi ketiga teks ini menjadi kunci membangun kesadaran ekologis yang utuh.

Integrasi Ekoteologi dalam Pendidikan, Dialog Global, dan Kearifan Lokal

Ekoteologi Islam perlu diintegrasikan ke dalam berbagai ranah; seperti ranah pendidikan, diplomasi global, hingga praktik kearifan lokal. Dalam ranah pendidikan, pendidikan Islam harus menjadi arena rekonstruksi kesadaran ekologis. *Ecopedagogy* ala Paulo Freire (2005) memberikan model pendidikan kritis yang membebaskan manusia dari struktur opresi, termasuk dominasi terhadap alam. Integrasi nilai khalifah, amanah, dan *rahmatan lil-'alamin* dalam kurikulum pesantren dan sekolah Islam membentuk generasi dengan kesadaran ekologis.

Dalam diskursus dialog global dan keadilan iklim, krisis ekologi adalah masalah global yang melintasi batas negara dan agama. Karena itu, ekoteologi Islam harus hadir dalam dialog lintas iman sebagai tawaran etika kosmopolitik (Tucker & Grim, 2000). Prinsip keadilan iklim menuntut tanggung jawab lebih besar dari negara industri yang selama berabad-abad merusak ekosistem global (Bhat, 2023). Umat Islam, dengan konsep *rahmatan lil-'ālamīn*, dapat memperkuat solidaritas global demi keadilan ekologis lintas generasi.

Di ranah kearifan lokal nusantara, *rimbo larangan* dalam tradisi Minangkabau merupakan contoh praksis ekoteologi lokal (Syamsuddin, 2019). Konsep *himā* yang dihidupkan kembali melalui kearifan adat membuktikan integrasi antara agama dan budaya dalam menjaga hutan. Prinsip ini sejalan dengan konservasi modern seperti taman nasional, tetapi memiliki basis spiritual dan sosial yang lebih kuat. Islam Nusantara dengan berbagai kearifan ekologisnya dapat menjadi model bagi dunia.

Adapun dalam ranah *religious diplomacy* dan kebijakan publik, masjid sebagai pusat komunitas yang berpotensi menjadi motor gerakan lingkungan. Diplomasi agama dapat memperluas kerja sama lintas iman dalam menghadapi krisis iklim. Kebijakan publik berbasis ekoteologi Islam akan memperkuat komitmen Indonesia terhadap SDGs, khususnya SDG 13 tentang *climate action*.

Penutup

Indonesia berada pada posisi strategis sebagai negara Muslim terbesar dengan keanekaragaman hayati tertinggi kedua di dunia (WWF, 2021). Ini menjadikan Indonesia memiliki tanggung jawab moral ganda—

menjadi teladan umat Islam sekaligus penjaga paru-paru bumi. Ekoteologi Islam dapat menjadi paradigma kebijakan publik dan diplomasi internasional. Pesantren hijau, masjid ramah lingkungan, dan gerakan berbasis kearifan lokal dapat menjadi laboratorium global untuk praktik keberlanjutan (Aziz, 2018). Dengan demikian, Indonesia tidak hanya menjadi penerima dampak krisis iklim, tetapi juga produsen solusi teologis dan kultural.

Krisis ekologi adalah krisis spiritual dan epistemologis yang berakar dari fragmentasi manusia dengan Tuhan dan alam. Tafsir monoteisme yang sempit dan rasionalitas modern yang eksploitatif telah menciptakan paradigma destruktif (Armstrong, 2019). Ekoteologi Islam menawarkan pembacaan ulang yang mengintegrasikan tauhid, khalifah, amanah, *'adl*, dan *mīzān* sebagai fondasi epistemologis dan etis bagi paradigma ekologis baru.

Dengan memayungi diskursus dalam buku ini—dari tafsir Al-Qur'an, pedagogi kritis, keadilan iklim, kearifan lokal, hingga diplomasi agama—ekoteologi Islam menegaskan dirinya sebagai tawaran peradaban. Indonesia, dengan posisi religius dan ekologisnya, memiliki kesempatan historis untuk memimpin transformasi ini. Menjaga bumi bukan sekadar kewajiban ekologis, melainkan amanah *ilahi* yang menentukan keberlanjutan peradaban manusia.

TABLE OF CONTENTS

Title Page	i
Title Page	iii
Sambutan Menteri Agama Republik Indonesia	v
Sambutan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam	viii
Sambutan Direktur Urusan Agama Islam dan Bina Syariah.....	xi
Prolog: Ekoteologi Islam sebagai Fondasi Epistemologis dalam Merespons Krisis Ekologi Global.....	xvi
Sub Tema I: Ajaran Al-Qur'an dan Sunah Nabi tentang Etika Lingkungan	1
Green Deen In the Contemporary Qur'anic Interpretation.....	3
<i>Bannan Naelin Najihah</i>	
Kritik Ontologis Relasi Timpang Manusia Alam Perspektif Al-Qur'an.....	19
<i>Abd. Muid Nawawi</i>	
Antroposentrisme Teologis: Telaah Pemikiran Ekoteologi Yusuf Al-Qaradhawi dalam Ri'āyah Al-Bī'ah Fī Syarī'ah Al Islam	37
<i>Alif Jabal Kurdi</i>	
Animal and Human Relationary in The Qur'an: A Metaphysical Reconstruction for Islamic Ecotheology.....	57
<i>Fakhri Afif</i>	
Menuju Model Pertambangan Berkelanjutan Berbasis Istikhlaf: Tafsir Ekoteologi Surah Şād:26 dalam Konteks Ekspansi Pertambangan.....	77
<i>Imam Arif Purnawan</i>	

Teologi Lingkungan dalam Pandangan Ulama Kontemporer.....	101
<i>Alhafiz Kurniawan</i>	
Ekoteologi dalam Perspektif Maqāṣid Teologi	121
<i>Hengki Ferdiansyah</i>	
Sub Tema II: Integrasi Ekoteologi dalam Pendidikan Islam dan Praktik Keagamaan.....	143
Kesetaraan Kosmis Bagi Makhluq Hidup dalam Al-Qur'an: Menelusuri Harmonisasi dan Keadilan di Alam Semesta.....	145
<i>Darwis Hude</i>	
Ecological Education: Paulo Freire's Critical Pedagogy Construction	151
<i>Suwendi</i>	
Compassionate Management in Education: Kunci Sekolah Berbudaya Lingkungan.....	167
<i>Ahmad Shunhaji</i>	
Dari Ngaji ke Mimbar Aksi: Integrasi Pendidikan Lingkungan dalam Kurikulum Keagamaan.....	187
<i>Dadi Darmadi, Didin Syafruddin, Tati Rohayati, Rahma Shofiana</i>	
Eko-Teologi pada Artifak dan Batu Nisan Islam: Kesan Pengukuhan Budaya Masyarakat Brunei.....	195
<i>Pengiran Hajah Mahani binti Pengiran Haji Ahmad</i>	
Hijrah Ekologis: Integrasi Ekoteologi dan Islam Ramah Lingkungan dalam Pendidikan Pesantren.....	213
<i>Muhammad Iqbal Zia Ulhaq</i>	
Kepemimpinan Smart alam Implementasi Penguatan Ekoteologi.....	231
<i>Neneng Maria Kiptyah</i>	

Sub Tema III: Kerangka Etika Islam untuk Keadilan Iklim dan Dialog Lintas Agama.....249

Islam dan Tanggung Jawab terhadap Lingkungan Global.....251
Yon Machmudi

Sub Tema IV: Kearifan Lokal dan Gerakan Lingkungan Islam Nusantara267

Rimbo Larangan dan Implementasi Konsep *Ḥimā*: Sebagai Representasi Ekoteologi Islam dalam Kearifan Lokal:.....269
Zainuddin, Umi Barokah

Masjid Hijau: Implementasi Ekoteologi Islam untuk Mitigasi dan Adaptasi Lingkungan di Indonesia287
Abi S. Nugroho

Al-Qur'an, Budaya, dan Iklim: Pendekatan Komunikasi Segitiga....297
Fakhriati

Sub Tema V: Penguatan Agenda Kebijakan Publik Ekoteologi Islam.....323

Religious Diplomacy, Ecology, and Mosque: Rebuilding Sense of Crisis on Climate Change325
Farid F. Saenong

Di Antara Maslahat dan Mafsadat: Tinjauan Ekoteologi Mengenai Kerentanan Perempuan Adat Topo Uma di Kabupaten Sigi, Sulawesi Tengah.....343
Moch. Yasir Sani

Dimensi Ekoteologis dalam Tafsir Al-Qur'an Kementerian Agama.....361
Reflita

Ekoteologi Qur'ani: Mewujudkan *Eco-Happiness* bagi Alam dan Manusia.....381
Badru Tamam, Nur Arfiyah Febriani

Anti-Eco-SLAPP: Instrumen Perlindungan Etika Lingkungan
dalam Kebijakan Publik Ekoteologi Islam.....407
Muhammad Fawwaz Farhan Farabi

Epilog: Buku Kumpulan Tulisan pada *International Conference on
Islamic Ecotheology for the Future of the Earth (ICIEFE) 2025*...423

Sub Tema I

**Ajaran Al-Qur'an
dan Sunah Nabi tentang
Etika Lingkungan**

Green Deen In the Contemporary Qur'anic Interpretation

Bannan Naelin Najihah

Institute of Islamic Religion PERSIS Bandung, Indonesia

Promoting Green Deen in the Face of Environmental Crisis

Indonesia faces a multidimensional ecological crisis characterized by massive deforestation and rising global temperatures. Data from Forest Watch Indonesia noted that during 2017–2021, deforestation averaged 2.54 million hectares per year, disrupting the ecological balance, threatening biodiversity, and disrupting the water and food cycles. The national average temperature in 2024 will be recorded at 27.52°C, the highest in history, becoming a clear indicator of the climate crisis that increasingly threatens the survival of humans and other creatures. (Forest Watch Indonesia (FWI), 2023)

In addition, the national waste management system shows serious inequalities. Based on the National Waste Management System (SIPSN), the waste pile in Indonesia reaches 33.6 million tons per year, but only about 60% is managed properly. The rest have great potential to pollute the soil, water, and air. This imbalance reflects weak infrastructure, regulations, and public awareness in dealing with domestic and industrial waste. (Ministry of Environment and Forestry, 2024)

Conditions are increasingly complex due to mining activities that destroy forests, pollute water and soil, and create social conflicts. Open-pit mines such as coal and nickel cause deforestation, land degradation, and pollution from B3 waste and tailings. According to JATAM, many companies do not carry out post-mining reclamation, leaving dangerous holes that often cost lives. Weak law enforcement and overlapping mining permits in protected forest areas exacerbate environmental governance in Indonesia. (Mining Advocacy Network (JATAM), 2020)

In the midst of the complexity of this problem, an approach is needed that is not only technical and administrative, but also touches on

the dimensions of values, ethics, and spirituality in accordance with the characteristics of Indonesian society. Religion has great potential to contribute to shaping the ecological consciousness of society. (Simanungkalit & Manalu, 2025)

However, whether we realize it or not, the ecological damage that occurs today is also inseparable from the anthropocentric paradigm in understanding the scriptures regarding the text of the universe. Moreover, the Indonesian government will grant mining business licenses (IUP) to religious community organizations (CSOs) in mid-2024, with the legal basis of Government Regulation Number 25 of 2024 which revises PP 96/2021 concerning the Implementation of Mineral and Coal Mining Business Activities. (Federova et al., 2025)

The anthropocentric paradigm of positioning humans as the center and sole owner of authority over the earth and earth is a gift that can only be taken advantage of. This approach also produces an interpretation that tends to be exploitative of nature, making the caliphate a legitimacy of domination and arbitrary use of resources without considering ethical limits or ecological balance. As a result, the relationship between humans and the environment is distorted from the *amānah ilāhiyyah* into an instrumental power relationship. (Zuhdi et al., 2024)

Islamic teachings place man as *a khalīfah* (steward of the earth) with the responsibility of maintaining balance (*mīzān*) and preventing damage (*fasād*) as emphasized in the Qur'an. The responsibility of the caliphate is not only symbolic, but reflects an ethical and theological mandate that demands a harmonious relationship between man and his environment. The Qur'an itself displays an ecological narrative in various verses that describe cosmic order, the importance of maintaining ecosystems, and warnings against overexploitation. These concepts show that Islam, from the beginning, has offered a normative foundation for the protection and preservation of the environment, although it has not been fully actualized in mainstream religious discourse. (Muhammad Hafizh Ridho & Ardiansyah, 2025)

In the realm of contemporary thought, theoretical ideas *Green Deen* developed by Ibrahim Abdul-Matin is present as an offer of ecological ethics based on Islamic spirituality. This concept carries six main principles, namely *tawhīd*, *āyāt*, *khalīfah*, *amānah*, *‘adl*, and *Mīzān*, which serves as a value construct to build environmental awareness within the framework of faith. These principles emphasize the integration between vertical relationships to God and horizontal responsibility to nature. Destroying the environment is seen as a form of denial of the signs of God's greatness (*Ayāt*), so that protecting the environment is part of the practice of faith. (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2016)

In relation to Green Deen, contemporary interpretations are present in answering the relationship between religion and human dynamics in line with the increasing complexity of the global ecological crisis. In contrast to classical interpretations that dwell on history and linguistic aspects, contemporary interpretations are considered to be able to bridge revelation and reality, as well as form the ecological consciousness of Muslims based on a theology that is progressive, just, and responsible for the nature of God's fellow creations. This research aims to explore how the paradigm of contemporary mufasir interpretation related to ecological issues in the frame *Greendeen*. The paradigms explored can be useful as a lens in making ecology-based policies. (Matin, 2012)

There have been several previous studies on *Green Deen* such as "*Islamic Environmental Theology in the Perspective of Ibrahim Abdul Matin's Thought*" by Muhammad Amiruddin, Masiyan M. Syam, and Jamaluddin Arsyad (Amiruddin et al., 2024) and "*Deconstructing the Concept of Green Deen by Abdul Matin*" by Moh. Badrus Solichin and Moh. David Bahtiar who explained how the principle of Green Deen is effectively implemented in Kediri Islamic boarding schools through participatory activities (Solichin & Bahtiar, 2023). Regarding ecological issues and contemporary interpretation, Badru Tamam compiled a dissertation entitled "*Ecotheology in Contemporary*

Interpretation" which gathers contemporary mufasir's response to the environmental crisis by offering the concept of Quranic ecotheology. (Tamam, 2022) There has been no research that explores ecological issues in contemporary interpretations with the *Green Deen*.

Some samples of contemporary interpretations that have hints of principle *Green Deen* in the face of ecological challenges, among them are *Tafsīr al-Manār* Muhammad 'Abduh (Ridha & Abduh, 1948), *Tafsīr al-Azhar* Hamka (Hamka, 1994), *Tafsīr al-Miṣbāḥ* M. Quraish Shihab (Shihab, 2000), *Tafsīr an-Nūr* Hasbi ash-Shiddieqy (Ash-Shiddieqy, 1961), and *Tafsir of the Ministry of Religion* (Ministry of Religion Interpretation Team, 2008). These interpretations is a representation of contemporary interpretations related to ecology because they feature a responsive understanding of the Qur'an to contextual issues that emphasize values such as *tauḥīd*, *āyāt*, *khalīfah*, *amānah*, *ʿadl*, and *Mīzān* on Earth as a paradigm of looking at ecological problems.

Green Deen in Tafsīr al-Manār

Tafsīr al-Manār was written by Muhammad 'Abduh and continued by his disciple, Rashid Ridha, in the early 20th century in response to the intellectually and socio-politically stagnant condition of the Muslims. This commentary was first published in stages from 1898 through the magazine *Al-Manār* in Egypt, and developed into a monumental work that blended *bil-ra'yi* tafsir, a rational approach, and the spirit of Islamic reformism. Known as contemporary tafsir because it features a contextual interpretation of the verses of the Qur'an, *Tafsīr al-Manār* not only addresses the meaning of the text linguistically or historically, but also relates it to social issues, justice, governance, and scientific progress, making it relevant to modern dynamics. It is this rational-progressive approach that makes *al-Manār* the pioneer of contemporary interpretation.

On how it works *Green Deen* Meaning *tawḥīd* As a Starting Principle *Green Deen* explained Muhammad 'Abduh through QS. al-

An'ām/6:101–102, which affirms that all creation is subject only to Allah as the only God. Tawhidism is not only about the aspect of worship, but also the recognition of the order of *ilāhī* that covers the entire universe. In this view, the order of the ecosystem is a manifestation of the oneness of God that must be maintained. (Ridha & Abduh, 1948)

'Abduh also interprets *āyāt* in QS. al-Baqarah/2: 164 as evidence of the order of the universe reflecting the *tawhīd* and raḥmat of Allah. Phenomena such as the change of day-night, seasons, wind, rain, and plant diversity from the same water source, are all subject to a fixed and rational *ḥukm ilāhī*. He emphasized that this *āyāt* of nature can be understood by anyone and is the basis for spiritual awareness and ecological ethics. 'Abduh also criticized the rejection of natural science, because according to him, the Qur'ān actually encourages humans to read and understand the laws created by God.

As *khalīfah*, human beings are given the capacity of *'aql* and *'ilm* as stated in QS. al-Baqarah/2: 30 and teaching *Al-Asmā'* to Adam. 'Abduh emphasized that the caliphate is not the domination of creation, but moral and rational responsibility. This moral responsibility includes the fair and wise management of nature. *Amānah* this is further explained in QS. al-Aḥzāb/33: 72, which hints that man accepts the burden of great responsibility for his choices. When man destroys forests, pollutes water, and destroys ecosystems in the name of development, it means that he has betrayed *Amanah of God* and contribute to the destruction of survival. (Ridha & Abduh, 1948)

The concept of *'adl* and *mīzān* is the pillar of the upholding of justice and balance, as affirmed in QS an-Nisā'/4: 58. 'Abduh views justice as a combination of revelation guidance and objective rationality. These verses underline the vital role of the government as the holder of public *property*. In the ecological dimension, *mīzān* means maintaining *nature diversity*, food chain stability, water and air conservation, and sustainable resource regeneration. Violations of this principle through exploitative policies or ignoring the environmental crisis are a form of

injustice to the universe.

Green Deen in Tafsir Al-Azhar

The Tafsir of al-Azhar was written by Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), an Indonesian scholar, writer, and scholar, who began compiling it in 1967 during morning recitation at the Al-Azhar mosque and while in the political custody of the Old Order. This tafsir was completed and published in its entirety in the early 1980s, consisting of 30 juz in Indonesian, making it one of the most influential works of tafsir in Southeast Asia. Al-Azhar is called a contemporary interpretation because it not only explains the content of the verse textually, but also relates it to the socio-political, cultural, and life context of modern Indonesian society. With a communicative and reflective style of language, Hamka presents the Qur'an as a dynamic, grounded, and relevant guide to the actual problems of the ummah, such as justice, morality, and spirituality as a characteristic of contemporary interpretation.

Related *Green Deen*, via QS. al-An'ām/6: 101–102, Hamka emphasized that it is the main principle that must be understood with a clear mind. He calls on man to purify his intellect from the shirk, because only Allah rules and rules the whole world. God created other creatures like angels to carry out His commands, not as His children or allies. This orderly universe is a tangible proof of His singular power and requires no help from anyone. (Hamka, 1994)

Regarding the verses of God (*āyāt*), in QS. Fussilat/41: 53, Hamka interprets that the truth of the Qur'an will be increasingly proven with the development of the times and science, because nature and the humans become a mirror of the greatness and divine power that is increasingly clearly understood by the developing intellect. Hamka encourages humans to learn how to order and balance nature because both show a divine system that must be maintained and preserved.

In his interpretation of the caliph, Hamka emphasized that human beings as caliphs are given the intellect and knowledge to

explore the secrets of creation, manage the earth, and utilize and maintain the universe as part of the great divine mandate. This is stated through the interpretation of QS. al-Baqarah/2: 30. *The Khalīfah* in Hamka's perspective does not stand solely as a digger, but also as a guardian of the earth itself. On the issue of ecology, the caliphate's mandate should direct human consciousness to treat nature as a living entity that has its own value and dignity, not just an object of exploitation for the sake of human interests.

Furthermore, in QS. al-Aḥzāb/33: 72, the meaning of Hamka's offer of trust to the heavens, the earth, and the mountains is a parable of how heavy the moral responsibility is rejected by all creation except humans, who often squander it, even though it requires maturity of reason, steadfastness of faith, and faithfulness to maintain the order of life and the universe. The offer of trust to the heavens, earth and mountains is a reflection that the universe is not just an object of human pleasure. Nature is a biological subject that continues to live and interact with humans.

Hamka also emphasized that *'adl* (justice) in QS. an-Nisā'/4: 58 implies the importance of entrusting to experts and the enforcement of justice as the foundation of responsible leadership. In the context of natural resource management, this principle requires that authority and authority be given to those who have capacity and integrity, not simply because of social or political proximity. (Hamka, 1994)

Further on the meaning of *mīzān*, Hamka elaborates on QS. ar-Raḥmān/55: 7–9 as a prohibition on violating the balance which affirms that all human actions must be subject to the principles of justice and order, making rules and balance the moral and technical basis in carrying out the mandate of life. Ignoring *the principle of mīzān* in an ecological context can lead to disasters caused by negligence in the management of natural resources, such as failure to consider geological impacts in exploration activities, which in turn leads to large-scale environmental damage and prolonged suffering to communities."

Green Deen in Tafsir Al-Mishbah

Tafsir al-Miṣbāḥ is the work of M. Quraish Shihab, a contemporary Indonesian mufasir, which began to be written and published gradually since 2000. Consisting of 15 volumes, this commentary is compiled with an analytical approach, combining the power of language, historical context, and the need for modern people's understanding of the message of the Qur'an. *Tafsir al-Miṣbāḥ* is referred to as contemporary tafsir because it emphasizes the harmony between divine messages and the realities of life, touching on issues such as pluralism, social justice, gender, and the environment within the framework of Islamic moderation.

With lens *Green Deen*, on the principle of Tauhid Quraish Shihab describes QS. al-An'ām/6: 101–102 that Allah, who has the attributes of perfection as the only God who created and maintains all things, has the right to be the object of worship and a place of complete dependence, but surrender to Him (*tawakkal*) must still be preceded by man's efforts according to his ability. Quraish Shihab's statement on monotheism affirms that Allah as al-Rabb plays an active role in maintaining the entire entity of His creation, in which man is positioned not as the center, but as an integral part of the cosmic order that is collectively in the Divine providence. (Shihab, 2000)

Quraish Shihab explores the meaning of *āyāt* which is a revelation that will be proven through real signs in the universe and in humans, as a way to realize that the teachings brought by the Prophet are absolute truths witnessed by science and empirical testimony. Meanwhile, the interpretation of QS. al-Baqarah/2: 30 on *the khalīfah* affirms that humans are given the honor and responsibility to manage the earth with knowledge and morals. He rejected the view that made man the absolute ruler of nature, and emphasized that the caliphate was a mandate to be carried out within the framework of Divine guidance.

Regarding trust in QS. al-Aḥzāb/33: 72, the Quraish explains that the offering of the mandate to man describes a great task of a divine nature, which cannot be borne by great beings such as the heavens, the

earth, and the mountains, but is accepted by man because of his unique potential. Through this mechanism of responsibility, Allah at the same time anticipates the destructive potential of humans on the earth by placing faith, reason, and free will as moral instruments to maintain the balance of His creation.

In QS. an-Nisā'/4: 58, Quraish Shihab emphasizes that *'adl* (justice) is a fundamental principle of social and spiritual life, which God gradually instills in the human soul to prevent it from betrayal and injustice, and to form a society that upholds integrity regardless of religion, race, or status. While in QS. ar-Raḥmān/55: 7–9, meaning *Mīzān* According to Quraish Shihab refers to the principle of universal justice and balance established by Allah in creation and life, which requires human beings to act proportionately and not exceed limits in all their activities, both in moral, social, and practical aspects. (Shihab, 2000) Including in the context of ecology, violations of the balance of nature will have an impact on the destruction of the order of life that has been precisely regulated by God.

Green Deen in Tafsir An-Nur

Tafsir An-Nūr is the work of Hasbi Ash-Shiddieqy, a scholar, academic, and a figure of Indonesian Islamic reformer in the 20th century. This tafsir began to be written in the 1950s and became one of the first Indonesian tafsir complete with 30 juz. Hasbi compiled this interpretation with a sociological analytical approach by relating the messages of the Qur'an to the reality of Indonesian life at that time. This interpretation is called contemporary interpretation because *the An-Nūr Tafsir* discusses the verses of the Qur'an rationally and applicatively, and contains a moderate and reformist view, especially in socio-religious, ethical, educational, and development issues. The straightforward, progressive writing style, and the encouragement to actualize Islamic teachings in the context of the nation make this tafsir a pioneer of nationalist-progressive tafsir based on the spirit of Islamic renewal in Indonesia.

Hasbi interprets the meaning of tauhid in QS. al-An‘ām/6: 101–102 i.e. Allah is the only God who creates, arranges, and maintains all things with His knowledge and wisdom, so that worship is directed only to Him. Servitude to the interests of lust can be contrary to this principle of monotheism.

As for QS. Fussilat/41: 53 is explained as a verse that shows the importance of contemplating the signs (*Ayāt*) God who lies on the horizon and in man. Hasbi emphasized that this verse invites Muslims to combine reason and spirituality in understanding the existence and omnipotence of Allah. (Ash-Shiddieqy, 1961)

The concept of *khalīfah* is interpreted by Hasbi As-Shiddieqy through the role of humans as the fertilizer of the earth in the interpretation of QS. al-Baqarah/2: 30. Humans become caliphs because they are given the potential for intellect and intellect that support extraordinary capacities in exploring and managing the environment starting from managing geological resources, engineering ecosystem conditions to be more productive, to modifying natural landscapes and improving the biological quality of plants and livestock in order to support the sustainability of life and the fulfillment of human needs at large.

While in QS. al-Aḥzāb/33: 72, Hasbi asserts that the Divine mandate that is too heavy for the heavens, the earth, and the mountains because it includes the moral, legal, and maintenance responsibilities of the world is actually carried out by humans who are physically weak but are given the potential of reason and free will. But because of his tendency to follow lust, man often acts unjustly and foolishly, which leads to destruction and destruction. In relation to ecology, human greed born from lust is the main trigger for the destruction of nature, because it encourages the exploitation of natural resources without considering the balance and sustainability of God's creation.

Hasbi explained the QS. an-Nisā’/4: 58 as a fundamental injunction to uphold justice (*‘adl*), especially in the management of trust and decision-making. There are two principles of government justice,

namely controlling state affairs and building a judicial body. Governments must uphold ecological justice by responsibly controlling environmental affairs, including establishing independent and professional environmental justice bodies to prosecute environmental destroyers in a decisive and transparent manner. (Ash-Shiddieqy, 1961)

Hasbi Ash-Shiddieqy affirms the meaning of *mīzān* in QS. ar-Raḥmān/55: 7–9 as a balance of goodness because Allah has decreed justice in the heavens and on earth so that nature runs in an orderly manner. Allah sets these rules so that humans do not go beyond the limits in maintaining justice and the preservation of human values and the balance of nature. Every human activity, including resource utilization and ecological interaction, can take place in accordance with the principle of proportional justice.

Green Deen in the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia

Tafsir Al-Qur'an and its Translation was compiled by a team of scholars and scholars from the Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an of the Ministry of Religion, started in 1972 and was last updated through the Decree of the Minister of Religion No. 280 of 2003, with a complete print edition completed in 2008 and the improvement of language and substance in the 2019 edition. This tafsir is an official contemporary interpretation because it uses the latest Indonesian language, provides *tahlili* and thematic interpretations, and includes the study of scientific (*kauniyah*) verses through collaboration with LIPI to answer the needs of modern society for the understanding of the Qur'an contextually and applicatively.

Related to *the Green Deen approach*, the principle of monotheism contained in QS. al-An'ām verse 102, the Ministry of Religion's Tafsir Team affirms that Allah is the only one who has the right to be worshipped, and at the end of the verse it is affirmed that He is the maintainer of all existence who regulates and manages the universe and its contents on the basis of His absolute knowledge, wisdom, and power. The meeting between the concept of the knowledge

of Allah (monotheism) and the maintenance of the universe reflects that the oneness of God in Islam is not merely abstract, but real and operative in the order of the cosmos.

God's judgment has the consequence that all affairs of life must be subject to His will completely. Further confirmation of the power of Allah is present in QS. Fussilat/41:53, which states that the signs of His greatness will be shown through nature and man himself, to confirm the truth of revelation. It is stated that many people argue that the universe (including human beings) is a contemplative vehicle that leads to the realization of the existence of God. Nature is like an open book waiting to be read and interpreted by a clear mind and heart. Nevertheless, the divine hope through the descent of these kinds of verses does not always elicit an appropriate response from mankind. (Ministry of Religion Interpretation Team, 2008).

In QS. al-Baqarah/2: 30, the concept of *khalīfah* is interpreted as human being appointed as a caliph on earth to carry out the divine mandate in prospering and protecting the earth, even though it has destructive potential, because Allah knows the wisdom and potential for good hidden in its creation. This responsibility is further explained in QS. al-Ahzāb/33: 72 on trust. The Qur'an (QS. Al-Ahzab/33: 72) illustrates that man accepts a religious mandate that the heavens, earth, and mountains reject because he has the intellectual and spiritual potential to fulfill it, but because he is controlled by orgasm and ambition, he is often negligent, so that he is labeled as a tyrannical and ignorant being, indicating his existential complexity as a noble and vulnerable caliph. This is reflected in the global ecological crisis, where the greedy exploitation of nature is evidence of man's failure to maintain the balance of creation as part of the caliphate's mandate.

QS. an-Nisā'/4: 58 expands the meaning of trust by emphasizing the principle of justice (*'adl*). The justice of the ruler towards the people in any field by not discriminating between one and the other in the implementation of the law. (Ministry of Religion Interpretation Team, 2008) In the ecological context, the principle of

justice of rulers must be realized through inclusive and sustainable environmental policies, ensuring that all levels of society, including vulnerable groups such as indigenous peoples, smallholders, and coastal communities, receive equal protection against the impacts of environmental damage. The government must apply environmental law fairly without selective logging, as well as ensure an equitable distribution of the benefits of natural resources, so that ecological and social inequalities do not occur that injure the principle of substantive justice in environmental governance.

The concept of *adl* is combined with *the mīzān* in QS. ar-Raḥmān/55: 7–9 which explains teaching the principle of balance through the command to enforce scales fairly in all aspects of life, including in using God's creations such as the sun and moon as the basis for calculating time. The verses about cosmic order show that God not only created nature with precision, but also directed man to use his intellect in developing science and technology, including in the creation of the calendar system. These guidelines contain ethical and functional values that link revelation to science, and demand that humans manage time, space, and resources fairly and sustainably as part of the caliphate's mandate on earth.

Conclusion

In the analysis of verses using the lens of *Green Deen*, contemporary interpretations such as *al-Manār*, al-Azhar, al-Misbah, An-Nur, and Tafsir of the Ministry of Religion collectively represent an eco-theocentric paradigm, which is an approach that places God as the center of ecological consciousness and views nature as a sacred creation that must be maintained through ecological piety. Man does not stand as the center of the universe (anthropocentric) but is part of the integral cosmos along with the universe.

The principle of *tauḥīd* implies a cosmic order that demands ethical treatment of nature as part of the responsibility of faith. Contemporary mufasir generally agree that environmental destruction is

a form of violation of the principle of monotheism, although their interpretations vary, ranging from a rational-intellectual approach (as offered by Abduh and Quraish Shihab) to a moral-spiritual approach (as highlighted by Hamka, Hasbi Ash-Shiddieqy, and the Ministry of Religious Affairs' Tafsir). The concept of *āyāt* is understood as the signs of divinity contained in the text of revelation and the universe, which demand mind-based contemplation and spirituality. The principle of *khalīfah* is understood as a divine mandate to maintain the harmony of creation, not as a legitimacy of domination over nature. The concept of *amānah* is interpreted as a multidimensional responsibility based on the potential of human reason, faith, and free will, while *‘adl* and *mīzān* are interpreted as the axis of justice and ecological balance that must be internalized in social, political, and resource management systems in a sustainable manner.

Suggestion

As a concrete manifestation of the eco-theo-centric paradigm offered by contemporary interpretation, the handling of ecological crises needs to be realized through applicable measures that involve synergy between educational institutions, religious institutions, society, and the state. One of the important steps is to build an environmental education curriculum based on *the values of tauḥīd* and *khalīfah*, so that students not only understand ecological concepts scientifically, but also realize that protecting nature is a manifestation of worship and the actualization of faith.

In addition, religious institutions and state authorities need to continue to formulate fatwas and regulations that affirm the prohibition of all forms of environmental exploitation, based on the principles of *‘adl* (justice) and *mīzān* (balance). This effort must be accompanied by the formation of religious movements based on ecological mandates, such as the development of environmentally friendly mosques and green Islamic boarding schools, which can become centers for public awareness and spiritual ecological praxis at the community level.

It is also important to encourage the development of environmentally friendly technology as a form of tafakkur towards *āyāt kauniyyah*, so that scientific progress is inseparable from the framework of revelation. The mainstreaming of environmental themes in sermons, lectures, and da'wah media also needs to be expanded as part of social righteousness that emphasizes that caring for the earth is an integral part of obedience to Allah. It is recommended to strengthen the rights of marginalized communities (Traditional fishing communities, smallholder farmers, and indigenous peoples) through ecological justice-based Qur'anic interpretation and to transform mosques into centers of education and environmental practices grounded in Islamic spirituality.

At the state level, strengthening the role of the state is crucial and can be realized through the reformulation of environmental policies based on revelation such as the implementation of ecological audits of corporations with divine ethical standards, encouraging environmental conservation, and empowering the National Environmental Ethics Council involving scholars and scientists. It is hoped that *the principles of Green Deen* can be institutionalized systemically in education, law, and governance of national development that is sustainable and theologically meaningful.

BIBLIOGRAPHY

- Amiruddin, M., Syam, M. M., & Arsyad, J. (2024). *Teologi Lingkungan Islam dalam Perspektif Pemikiran Ibrahim Abdul Matin*. 6(2).
- Angkupi, P. (n.d.). *Rekonstruksi Penegakan Hukum Lingkungan Hidup Melalui Pendekatan Religius*.
- Ash-Shiddieqy, T. M. H. (1961). *Tafsir al-Qur'anul Majīd An-Nūr*. Bulan Bintang.
- Federova, S. L., Prameswari, A. M., & Anjani, T. (2025). Problematika Pemberian Kewenangan Izin Usaha Pertambangan Kepada Organisasi Masyarakat Keagamaan. *Jurnal Ilmu Hukum, Humaniora dan Politik*, 5(3).

- Forest Watch Indonesia (FWI). (2023). *The Fate of Indonesia's Forests: On the Brink of Collapse*.
- Hamka, H. A. M. K. A. (1994). *Tafsir Al-Azhar* (Vol. 1). Yayasan Nurul Islam.
- Jaringan Advokasi Tambang (JATAM). (2020). *Katalog Lubang Tambang: Neraka di Tanah Kalimantan*.
- Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan. (2024). *Sistem Informasi Pengelolaan Sampah Nasional*. Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. (2016). *Al-Qur'an dan Wawasan Ekologi*. Kemenag RI.
- Matin, I. A. (2012). *Green Deen: Inspirasi Islam dalam Menjaga dan Mengelola Alam*. Zaman.
- Muhammad Hafizh Ridho & Ardiansyah. (2025). Konservasi Alam Dan Kaitannya Dengan Bencana: Studi Terhadap Tafsir Al-Qur'an Dalam Surah Al-A'raf Ayat 56-58. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr*, 14(1), 28–42. <https://doi.org/10.24090/jimrf.v14i1.12983>
- Ridha, M. R., & Abduh, M. (1948). *Tafsir Al-Manar* (Vol. 9). Dar Al-Manar.
- Shihab, M. Q. (2000). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Simanungkalit, J. C., & Manalu, M. M. (2025a). The Values of Religiosity in Environmental Awareness: A Holistic Approach to Sustainability. *Riwayat: Educational Journal of History and Humanities*, 8(1), 1–10. <https://doi.org/10.24815/jr.v8i1.42845>
- Solichin, M. B., & Bahtiar, M. D. (2023). *Deconstructing The Concept Of "Green Deen" By Abdul Martin And Its Implementation For Boarding Schools In The City Of Kediri*.
- Tamam, B. (2022). *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatulloh.
- Tim Tafsir Kemenag. (2008). *Tafsir Al-Qur'an dan Terjemahannya (Tafsir Tahlili)*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Kementerian Agama RI.
- Zuhdi, A., Bilhaq, M. A. M., & Putri, L. R. (2024). Islamic Philosophy's Approach to Environmental Ethics: An Analysis of the Teachings of the Qur'an and Hadith. *Journal of Noesantara Islamic Studies*, 1(4), 198–213. <https://doi.org/10.70177/jnis.v1i4.1392>

Kritik Ontologis Relasi Timpang Manusia Alam Perspektif Al-Qur'an

Abd. Muid Nawawi
Universitas PTIQ Jakarta

Urgensi Perbincangan Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup mempertimbangkan dua hal penting dalam upaya perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup, yaitu lingkungan hidup yang baik adalah hak asasi setiap warga negara, pembangunan ekonomi berkelanjutan, dan penurunan kualitas lingkungan hidup yang ditandai dengan pemanasan global (UU No. 32 Tahun 2009, 2009).

Dalam Undang-undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009, upaya perumusan Ekoteologi dalam Islam oleh Kementerian Agama RI barangkali masuk ke dalam Bab I Ketentuan Umum poin 10 tentang kajian lingkungan hidup strategis. Organisasi, baik pemerintah maupun swasta yang mengarahkan programnya kepada salah satunya berkaitan dengan lingkungan hidup, masuk pada Bab I Ketentuan Umum poin 27. Agama sebagai kearifan lokal dalam bentuk nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat, masuk pada Bab I Ketentuan Umum poin 30 dan 31 (UU No. 32 Tahun 2009, 2009).

Isu lingkungan hidup menjadi perhatian seluruh dunia pertama kali ditandai oleh diadakannya Konferensi PBB tentang Lingkungan Hidup Manusia di Stockholm, Swedia pada 5-16 Juni 1972 (Nations, 1972). Perhatian kepada lingkungan hidup pada konferensi itu disimbolisasi dengan delegasi menuju lokasi konferensi dengan mengendarai sepeda. Tahun 2025 ini, kota pertama diadakannya konferensi lingkungan hidup manusia itu telah mengamalkan amanat konferensi dengan melarang mobil diesel dan bertenaga gas untuk masuk ke pusat kota. Hal ini dilakukan untuk mengurangi emisi gas

buang. Salah satu tujuan utama konferensi saat itu adalah meningkatkan kesadaran global tentang pentingnya isu-isu lingkungan hidup.

Kata kunci “kesadaran global tentang pentingnya isu-isu lingkungan hidup” memang penting, tetapi masih menghadapi berbagai kendala; baik di tingkat elit maupun di tingkat awam. Di tingkat elit, kendala sudah terlihat pada Konferensi PBB tentang Lingkungan Hidup Manusia di Stockholm 1972. Kala itu, negara-negara berkembang menuntut agar isu lingkungan hidup tidak digunakan untuk menghalangi hak mereka membangun dan mengejar ketertinggalan dari negara maju.

Di tingkat awam, sebuah catatan dari Redaksi *gusdurian.net* menjadi menarik. Menurutnya, narasi tentang kerusakan lingkungan yang ada selama ini memiliki sejumlah kelemahan. *Pertama*, narasi tersebut sering disampaikan dalam bahasa ilmiah yang kompleks, rumit, dan sulit dipahami oleh masyarakat umum. *Kedua*, sifat narasi ilmiah tentang kerusakan lingkungan, meskipun berbasis fakta, cenderung dingin, kaku, tidak menggerakkan, dan tidak menggugah karena tidak memiliki daya gugah emosional. *Ketiga*, karena sifat kerusakan bumi itu sendiri yang biasanya berlangsung secara perlahan dan bertahap serta tidak dirasakan secara bersamaan oleh semua orang, maka diperlukan komunikasi yang berbeda (Redaksi, 2025).

Dalam Undang-undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup disebutkan bahwa lingkungan hidup yang baik adalah hak asasi setiap warga negara. Jika warga negara menyadari haknya tersebut, maka mungkin mereka akan memanggulkan tanggung jawab itu semata-mata kepada pemerintah. Itu mungkin saja, tetapi menafikan peran serta warga negara tentu tidak mungkin. Jika warga negara belum menyadari, maka itu bisa lebih mengkhawatirkan karena itu bisa saja berarti bahkan warga tidak menyadari pentingnya hidup di dalam lingkungan hidup yang baik.

Jika kemungkinan kedua yang terjadi, maka kembali kepada kekhawatiran redaksi *gusdurian.net* tentang kelemahan narasi tentang

kerusakan lingkungan sebagaimana disebutkan sebelumnya. Dalam hal ini, ada dua tahap yang perlu disampaikan kepada masyarakat yang terkategori awam. *Pertama*, penyadaran bahwa kerusakan lingkungan adalah kenyataan dan bukan lagi teori; dan *kedua*, solusi atas kenyataan tersebut.

Tentu saja, pada tingkat warga negara, target dan sekaligus solusinya adalah perubahan pada tingkat perilaku. Solusi ini sesungguhnya parsial karena sering melupakan faktor struktural dan sistemik semisal kebijakan negara menyangkut sistem ekonomi, tata kota, tata kelola lingkungan, hingga implementasi dari hukum yang sudah ditetapkan. Meski demikian, itu tidak mengurangi signifikansi solusi ini. Memang seharusnya semua tingkatan solusi harus berjalan beriringan. Ketika para akademisi memaparkan paradigmanya tentang solusi kerusakan lingkungan, maka itu ada segmennya tersendiri yang juga penting meski tidak mayoritas. Di tingkat yang lebih awam, harus ada yang menerjemahkan paradigma tersebut secara lebih sederhana untuk disampaikan kepada masyarakat luas. Pada tingkat kebijakan negara juga harus ada yang menerjemahkannya hingga menjadi peraturan dan undang-undang.

Ketika tema ekoteologi diangkat oleh Ditjend Bimas Islam Kementerian Agama RI, maka itu harus dibaca bukan semata-mata sesuatu yang terjebak di dalam bahasa ilmiah (dalam hal ini bahasa akademis agama) yang kompleks, rumit, dan sulit dipahami oleh masyarakat umum. Tetapi juga harus dibaca bahwa setiap hal harus ada basis akademis-ilmiahnya. Menghilangkan elemen basis itu akan membuat segala hal menjadi tidak terkontrol dan tidak terukur. Untuk menerjemahkannya ke bahasa yang lebih mudah dipahami oleh masyarakat umum, maka di situ peran para dai dan penyuluh. Agar bisa menjadi kebijakan negara, maka di situ peran para pejabat dan politisi. Dalam ekoteologi inilah keyakinan agama lahir membincangkan usulan dan perannya dalam upaya pengelolaan dan perlindungan lingkungan hidup.

Membincang Ekoteologi

Krisis lingkungan adalah khas modernitas karena krisis lingkungan hanya terjadi di era modern dan diduga kuat diakibatkan oleh laju modernitas. Modernitas itu sendiri adalah era yang hadir ketika peran manusia semakin kuat dan peran agama semakin menyusut dalam arti kepengurusan kehidupan manusia diserahkan kepada perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang merupakan hasil jerih payah manusia sendiri dan tidak lagi diserahkan kepada keyakinan agama.

Jadinya terasa ada yang janggal ketika keyakinan agama hendak ditarik kembali ke gelanggang yang sesungguhnya di mana dia dianggap telah terusir lalu dimintai pertolongan oleh modernitas yang justru menjadi pelaku utama pengusiran keyakinan agama tersebut. Kejanggalan itu pasti ada penjelasannya dan pasti ada tujuannya. Jika seandainya keyakinan agama dan modernitas tidak akan bisa akur, maka ekoteologi bisa mengalami persoalan yang serius.

Jika memang ekoteologi tetap hendak dikembangkan, berarti ada beberapa kemungkinan. *Pertama*, keyakinan agama bisa diakurkan dengan modernitas. Ini pada tataran lebih ontologis. *Kedua*, kenyataan bahwa sebagian besar masyarakat dunia masih mementingkan keyakinan agama sehingga pemahaman tentang pemeliharaan lingkungan harus lewat keyakinan tersebut untuk lebih berhasil. Ini pada tataran yang lebih praktis-pragmatis. *Ketiga*, membebaskan keyakinan agama dari tuduhan bahwa sikap keyakinan agama yang medesakralisasi alam adalah landasan teologis bagi sikap manusia mengeksploitasi alam. Barangkali ini juga pada tataran ontologis sekaligus epistemologis.

Menurut Celia Deane-Drummond, ketika mengomentari Ernst M. Conradie, diskusi tentang ekoteologi adalah perbincangan tentang bagaimana keyakinan agama menjadi landasan praksis, etik, dan spiritual bagi upaya penjagaan bumi. Etika yang dimaksud adalah cara berpikir filosofis tentang nilai bumi (lingkungan hidup, alam semesta?)

(Deane-Drummond, 2005, hlm. 277). Barangkali itu adalah kelanjutan dari berbagai campur tangan teologi dalam upaya-upaya yang bersifat kemanusiaan atau teologi kontekstual, seperti teologi pembebasan, teologi kulit hitam atau kulit berwarna, teologi feminis, teologi perempuan, dan sebagainya yang sedang berupaya membuat teologi merespons pergumulan manusia dengan zamannya (Conradie, 2005, hlm. 281). Biasanya ketika ada krisis atau terjadi ketimpangan.

Ekoteologi berkembang di dunia Kristen dan membedakan dirinya dari etika lingkungan yang dianggap lebih luas dan lebih mencakup seluruh aspek kehidupan. Adapun ekoteologi lebih spesifik berdasar kepada studi Alkitab, penafsirannya, sejarah Kristen, doktrin-doktrinnya, dan tentu saja teologinya itu sendiri (Conradie, 2005, hlm. 283). Jika dicari padanannya dalam Islam, maka ekoteologi adalah landasan praksis, etik, dan spiritual dalam upaya perlindungan dan pengelolaan lingkungan berdasar pada studi Al-Qur'an, penafsirannya, sejarah umat Islam, doktrin-doktrin dalam Islam, teologi Islam, serta tasawuf. Tasawuf perlu mendapatkan tempat karena di dalamnya diskursus hamba dan alam cukup kuat dibandingkan di dalam teologi Islam.

Secara praktis, ekoteologi berindikasi kepada dua hal. *Pertama*, membangun kembali peran keyakinan agama di dunia yang semakin terpinggirkan perannya. *Kedua*, mengingatkan kembali bahwa keyakinan agama sesungguhnya mengakui kebebasan moral dan kebebasan memilih untuk kebaikan manusia sendiri, bukan membelenggu kebebasan. Bagian kedua ini menghantam dua titik ekstrem. *Pertama*, titik ekstrem ateisme yang belakangan lebih memilih argumen naturalis bahwa manusia tidak lebih dari robot DNA yang digerakkan oleh program biologis sehingga tidak memiliki kebebasan dan karena itu, tidak memiliki tanggung jawab moral (Rowell, 2023). *Kedua*, titik ekstrem radikalisme dalam beragama yang mengagungkan teks agama, terutama di hadapan kebebasan manusia.

Kisah Rumit Hubungan Tiga Entitas

Marvin Perry mencatat bahwa nenek moyang umat manusia hidup pada periode yang disebut Zaman Paleolitik atau Zaman Batu Tua, hampir tiga juta tahun yang lalu. Kala itu, manusia membuat alat-alat primitif untuk menunjang kehidupan mereka sebagai pemburu dan pengumpul makanan. Mereka hidup berpindah dari satu gua ke gua lain dan dari satu tenda ke tenda lain demi mengejar makanan di mana disediakan oleh alam. Itulah mengapa Hendrik Willem van Loon menyebut bahwa sejarah manusia adalah catatan tentang makhluk lapar yang mencari makanan. Di mana pun sumber makanan berlimpah, ke sanalah manusia pergi untuk menjadikan tempat itu rumahnya. Bahkan ketika manusia memutuskan untuk hidup menetap dan akhirnya menciptakan peradaban, maka itu adalah tentang pencarian makanan yang diselesaikan dengan menanam tanaman dan membudidayakan hewan ternak (Van Loon, 2019, hlm. 24).

Demi untuk bertahan hidup, manusia Zaman Paleolitik hidup berkawanan sekitar tiga puluh orang yang secara sederhana mengorganisasi diri, bekerja sama, saling percaya, dan saling berbagi. Jumlah itu adalah jumlah maksimal yang mereka bisa berkoordinasi satu sama lain kala itu. Mereka memiliki kesadaran bahwa tidak mungkin mereka hidup tanpa bekerja sama. Karena itu, mereka mengembangkan semacam bahasa untuk berkomunikasi dan juga untuk menyampaikan dan menyimpan pesan.

Pada masa sangat awal itu, manusia sudah mengenal semacam sistem keyakinan mitis untuk menjelaskan misteri-misteri alam, kelahiran, kesakitan, dan kematian atau apapun yang berkaitan langsung dengan diri mereka. Juga ada kenyataan yang tidak berkaitan langsung dengan diri mereka yaitu seperti matahari, hujan, angin, petir, dan kilat. Semua itu membuat mereka merasakan ada kekuatan yang bekerja di luar dunia yang mereka alami dan mereka berusaha membangun relasi-relasi yang bersahabat dengan kekuatan-kekuatan tersebut. Secara umum mereka memahami bahwa kekuatan yang berkaitan dengan alam

adalah sebetuk kehidupan tersendiri yang bahkan memiliki kehendak sendiri.

Keyakinan adanya kekuatan yang bisa berkehendak dan bertindak sendiri dan itu memengaruhi hidup manusia melahirkan upaya-upaya untuk menyenangkan kekuatan-kekuatan tersebut. Berangsur-angsur, muncullah para dukun, tabib, dan ahli sihir yang lewat ritual-ritual tertentu seperti mampu berkomunikasi dengan kekuatan-kekuatan tersebut. Dapat diduga bahwa pada era itu, keyakinan kepada kehidupan setelah kematian juga sudah ada.

Ritual yang dipimpin oleh para dukun, tabib, ahli sihir, dan mungkin pemuka agama adalah cara manusia berkomunikasi dengan kekuatan di luar kuasanya. Karena kekuatan-kekuatan tersebut sesungguhnya hidup, maka pada dasarnya mereka bisa diajak berkomunikasi. Karena itu, ritual biasanya berisi gerak tubuh tarian, ucapan berupa mantra, nyanyian, hingga membentuk serangkaian upacara. Semua itu adalah cara untuk membangun komunikasi intensif dengan kekuatan di luar kuasa manusia itu (Harari, 2018, hlm. 66–67).

Keyakinan tentang kekuatan di luar kuasa manusia adalah suatu hal, tetapi kemampuan berimajinasi tentang suatu yang tidak ada secara langsung di hadapannya secara kasat mata atau belum ada memang hanya dimiliki oleh manusia. Manusia di masa lampau memanfaatkan kemampuan tersebut dan hingga kini manusia masih memanfaatkannya. Kemampuan berimajinasi itulah yang melahirkan keyakinan dan juga melahirkan ilmu pengetahuan (Amstrong, 2019, hlm. 11–12).

Ketika manusia meninggalkan Zaman Paleolitik dan memasuki Zaman Neolitik atau Zaman Batu Baru, mereka mulai menjinakkan hewan-hewan, menemukan pertanian, dan membangun desa-desa. Kala itu, keyakinan tentang adanya kekuatan di luar kuasa manusia juga semakin berkembang, semakin kompleks, dan semakin penting. Sudah ada altar yang didirikan untuk menghormati kekuatan-kekuatan tersebut hingga ada upacara-upacara berskala besar. Agama tidak lagi menjadi hanya menjelaskan adanya kekuatan di luar kuasa manusia tetapi juga membantu mengurangi ketakutan terhadap kematian, membentuk

hukum-hukum, mempersatukan masyarakat, mendasari sebuah sistem politik (Marvin, 2012, hlm. 4–10).

Kira-kira tahun 1600 hingga 90 SM, kekuatan di luar kuasa manusia yang diyakini keberadaannya itu mulai berbentuk personal. Bangsa Aria mengalami kekuatan yang tak kasat mata di dalam diri mereka sendiri dan di dalam segala sesuatu yang mereka lihat, dengar, dan sentuh. Fenomena alam seperti hujan, badai, pepohonan, dan sungai-sungai bukanlah fenomena impersonal dan tanpa pikiran bagi mereka. Semua itu bermakna ilahiah dan semuanya adalah manifestasi dari ruh yang sama. Ruh ini adalah tatanan sakral yang menyatukan seluruh semesta dalam keteraturan. Memang ada dewa-dewa yang secara parsial berkuasa pada hal-hal tertentu seperti air, api, matahari, bahkan dewa pencipta dunia, tetapi di atas semuanya ada tatanan sakral dan semua dewa itu tunduk padanya (Amstrong, 2006, hlm. 2–3).

Personalitas segala sesuatu dalam keyakinan agama purba adalah sesuatu yang menarik dalam bingkai ekoteologi. Personalitas tersebut membuat segala sesuatu seakan-akan hidup sehingga diajak berkomunikasi dan mendapatkan persembahan. Secara sederhana bisa dikatakan bahwa seandainya keyakinan agama seperti itu masih dominan hingga saat ini, maka krisis lingkungan tidak akan pernah dialami oleh warga dunia. Namun, barangkali modernitas pun tidak akan pernah hadir.

Mempertanyakan Kembali Eksistensi Manusia

Arnold Toynbee mencatat bahwa Zaman Modern melahirkan sebuah kesadaran yang menantang bagi era-era awal kehidupan manusia. Pada era awal kehidupan manusia, posisi keyakinan dan agama sangat kuat karena kehidupan diyakini dikendalikan oleh kekuatan di luar kuasa manusia. Kemampuan manusia untuk mengelola material tak bernyawa dan tak sadar menjadi alat-alat, mesin-mesin, pakaian, rumah, dan artifak-artifak lain memberikan artifak-artifak ini sebuah fungsi dan gaya yang tidak inheren dalam “bahan-bahan mentahnya”. Bahwa bahan-bahan mentah itu sebelumnya sudah ada dan

diciptakan oleh bukan manusia, tetapi fungsi dan gayanya diciptakan oleh manusia. Jadi, manusia juga menjadi semacam pencipta yang serupa (setara) dengan pencipta bahan-bahan mentah tersebut.

Kesadaran yang disebut menantang oleh Toynbee adalah kesadaran bahwa ada kecenderungan untuk lebih menganggap nyata peran dan eksistensi manusia sebagai pencipta fungsi dan gaya dari benda-benda daripada pencipta “bahan-bahan mentah” yang memang sulit untuk dibuktikan. Keyakinan kepada eksistensi pencipta “bahan-bahan mentah” oleh manusia Zaman Modern tetap dipertahankan bukan karena telah terbukti menurut cara berpikir mereka, tetapi lebih karena belum ada alternatif lain yang meyakinkan.

Dampak dari keyakinan terhadap peran dan eksistensi manusia adalah manusia merasa dia adalah pusat dari alam semesta karena menurutnya, hanya manusia yang memiliki kesadaran yang mampu melihat panorama spiritual dan material alam semesta. Konsekuensinya, secara alami manusia berupaya membuat seluruh alam semesta di luar dirinya menjadi pelayan bagi tujuan-tujuannya. Kegamangan lalu mencuat karena dalam nurani terdalamnya, manusia memahami bahwa ada yang keliru tetapi entah apa (Toynbee, 2014, hlm. 1–5).

Problem Krisis Lingkungan

Manusia sebagai pusat alam semesta—paling tidak menurut anggapan manusia sendiri tidaklah terjadi tiba-tiba. Ada sebuah lingkungan bernama biosfer, sebuah lapisan kecil yang batasnya kira-kira sama dengan ketinggian maksimum stratosfer yang masih bisa dilalui pesawat terbang dan batas terbawahnya adalah kedalaman di bawah permukaan tanah yang masih bisa ditambang atau digali oleh manusia. Di situlah manusia hidup dan menjadi penguasa. Salah satunya karena manusia adalah puncak dari rantai makanan.

Catatan Toynbee menunjukkan bahwa jauh sebelum manusia menjadi raja dan jauh sebelum adanya manusia, ada semacam organisme-organisme “primitif” yang menjadi filter penyaring radiasi yang terus-menerus memborbardir biosfer dari matahari dan sumber-sumber eksternal lainnya. Radiasi tersebut berubah dari berbahaya

menjadi ramah terhadap bentuk-bentuk kehidupan sehingga kehidupan bisa berkembang dengan baik dan terus-menerus berevolusi sampai akhirnya melahirkan jenis manusia (Toynbee, 2014, hlm. 8–9).

Meski merasa menjadi pusat semesta, sesungguhnya manusia membangun karirnya sebagai pusat semesta hanya di lingkungan yang bernama biosfer itu, tidak di keseluruhan alam semesta. Apa yang oleh manusia disebut kesadaran, suara hati, kekuatan fisik, kedalaman spiritual, dan segala kapasitas miliknya sesungguhnya terletak dan terbentuk secara alami di wilayah yang bernama biosfer dan tidak mungkin melampaui keluar biosfer yang sempit itu. Sendainya biosfer tidak pernah ada, maka tidak akan pernah ada manusia dan kesadarannya. Seandainya biosfer tidak layak dihuni oleh manusia, maka kesadaran manusia akan perlahan-lahan hilang. Demikian pula dengan keyakinan bahwa manusia adalah pusat semesta akan hilang atau tidak pernah ada.

Rene Descartes dianggap sebagai Bapak Filsafat Modern yang merupakan cikal bakal era modernitas. Karena itu, modernitas sesungguhnya ditandai oleh rasionalisme Barat yang hadir dalam dua bentuk: bentuk kehidupan dan bentuk kesadaran. Dalam bentuk kehidupan, berkembang sistem ekonomi kapitalis. Dalam bentuk kesadaran, berkembang individualisme, kritik, dan kebebasan (Fauzi, 2003, hlm. 12).

Krisis lingkungan tidak bisa dilepaskan dari modernitas sebagai bentuk kehidupan dan bentuk kesadaran. Bentuk kehidupan adalah dampak dari bentuk kesadaran. Individualisme di Perancis berkaitan dengan Revolusi Perancis dan dimaknai sebagai kepentingan individu di atas kepentingan bersama. Di Jerman, individualisme dimaknai sebagai keunikan individu yang kemudian berubah menjadi keunikan komunitas. Di Inggris, individualisme dimaknai sebagai perlawanan terhadap agama dan juga liberalisme ekonomi. Di Amerika, individualisme bersifat universal dan ideal tetapi disusupi Darwinisme sosial, yaitu yang terkuat yang bertahan hidup (Lukes, 2025). Semua makna individualisme bermuara kepada betapa berharganya individu

dibandingkan dengan komunitas yang belakangan melahirkan kapitalisme.

Bersamaan dengan individualisme ada kritik dan kebebasan. Di satu sisi, kritik adalah hal yang baik karena memungkinkan peradaban maju karena ilmu pengetahuan berkembang. Hal itu ditopang oleh kebebasan. Namun belakangan ada problem. Individualisme dan kebebasan malah menjadi anti kritik; sesuatu yang sebelumnya dimusuhi. Individu menjadi bebas sebebaskan-bebasnya dan kritik terhadap kebebasan itu menjadi tidak boleh. Tetapi dengan itu, modernitas mencapai titik keemasannya tanpa bisa dicegah.

Modernitas sebagai bentuk kehidupan melahirkan ekonomi kapitalis yang berputar pada tiga hal: produksi, konsumsi, dan degradasi lingkungan. Sejak Revolusi Industri, komersialisasi bahan bakar fosil (batu bara, minyak bumi, dan gas) yang secara ekonomi murah, tetapi berkonsekuensi mahal bagi lingkungan (Slevin, 2023, hlm. 64). Selain menjadi bahan bakar bagi hampir segala kebutuhan hidup manusia, juga menjadi bahan bakar bagi ekonomi global.

Kapitalisme menuntut produksi yang tidak pernah berhenti hingga melahirkan masalah-masalah yang juga tidak pernah selesai dan patut diduga mengancam kemampuan manusia untuk bertahan di masa-masa mendatang atau paling tidak, kewalahan. Masalah-masalah tersebut adalah ketenagakerjaan, lingkungan hidup, pangan, air, geopolitik, serta krisis-krisis lainnya (Kennedy, 2017, hlm. 7). Beberapa krisis bahkan secara tidak langsung bisa mengancam kehidupan manusia. Misalnya, perang dagang yang berakibat perang bersenjata atau kerusuhan sebagai dampak dari ketimpangan ekonomi.

Krisis lingkungan sesungguhnya adalah krisis biosfer. Krisis lingkungan adalah ancaman dari kekuatan material manusia yang membuat biosfer tidak lagi layak dihuni akibat polusi dan eksploitasi. Krisis lingkungan adalah kegagalan manusia menjaga biosfer untuk tetap menjadi penyaring bagi radiasi berbahaya yang berasal dari luar bumi agar radiasi tersebut bukan hanya menjadi tidak berbahaya,

bahkan menjadi kondusif bagi pertumbuhan kehidupan manusia (Toynbee, 2014, hlm. 12–13).

Krisis biosfer ini oleh Pemerintah RI dalam UU Nomor 32 Tahun 2009 didefinisikan sebagai krisis lingkungan hidup yang didefinisikan sebagai kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang memengaruhi alam itu sendiri, kelangsungan perikehidupan, dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain. Penekanan pada kata “ruang” setara dengan penekanan pada biosfer oleh Toynbee.

Al-Qur'an, Ekoteologi, dan Dualisme Manusia-Alam

Tema paling penting dalam ekoteologi adalah perdebatan tentang pemahaman dualistik manusia-alam, sebagaimana juga menjadi isu di dalam Kristen sebagai pembeda dengan agama-agama yang lebih dahulu ada yang memang tidak berpandangan dualistik dalam hal ini. Hal itu menjadi perdebatan karena dualisme itu menjadi dasar eksploitasi alam oleh manusia (peradaban Barat) karena di sana tersirat dominasi manusia atas alam (Melin, 2006, hlm. 358–359). Dominasi yang belakangan disebut sebagai manusia melantik diri sebagai subjek atas alam dan alam dianggapnya sebagai objek dalam cara berpikir modernitas. Sebagai agama yang masuk kumpulan agama Ibrahim bersama Yahudi dan Kristen, Islam juga mengalami pemahaman dualistik ini. Di sinilah diskusi tentang dualisme eksistensial sebagai produsen modernitas yang mengakibatkan krisis lingkungan menjadi menarik.

Di dalam salah satu karyanya, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*, M. Quraish Shihab membahas tiga tema utama, *pertama* yaitu fungsi Islam sebagai agama bagi manusia; *kedua* relasi manusia dengan alam; dan *ketiga* tuntunan Islam untuk pemeliharaan lingkungan (Shihab, 2023). Tema yang paling relevan dengan tulisan ini adalah tema yang kedua. Sebagai pakar bidang tafsir dan telah melahirkan tafsir *Tafsir Al-Mishbah*, sebuah tafsir Al-Qur'an utuh 30 juz mutakhir, ketiga tema tersebut dibahas dalam kerangka penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Jika di dalam Alkitab, dualisme manusia-alam dianggap berdasar kepada kisah Penciptaan, maka di dalam Al-Qur'an memang ada kosa kata yang secara kasat mata dan eksplisit menyebutkan ketundukan alam kepada manusia, yaitu pada ayat-ayat yang berbicara tentang *taskhîr* atau *sakhhkhara* (penundukan/menundukkan). Sebagai catatan, tidak semua akar kata *taskhîr* atau *sakhhkhara* berkaitan dengan relasi manusia-alam. Dari 42 kali kata itu disebutkan di dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya, yang relevan dengan relasi manusia-alam ada 12 ayat, yaitu QS. Ibrahim/14: 32, QS. Al-Nahl/12 dan 14, QS. Al-Hajj/22: 65, QS. Luqman/31: 20, QS. Al-Zukhruf/43: 13, QS. Al-Jatsiyah/45: 12-13, QS. Shad/38: 36, QS. Al-Hajj/22: 36, dan QS. Al-Hajj/22: 37. Pada 12 ayat yang lain ada yang berbicara tentang relasi Tuhan-alam dalam saja, yaitu QS. Al-Ra'd/13: 2, QS. Al-Ankabut/29: 61, QS. Luqman/31: 29, QS. Fathir/35: 13, QS. Al-Zumar/39: 5, QS. Al-Anbiya/21: 79, QS. Shad/38: 18, QS. Al-Haqqah/69: 7, QS. Al-Baqarah/2: 164, QS. Al-A'raf/7: 45, dan QS. Al-Nahl/16: 12 dan 79. Selain ayat-ayat yang berjumlah 24 itu atau 18 ayat yang lain tidak cukup relevan karena *taskhîr* atau *sakhhkhara* lebih berarti "menghina" atau "mengejek", bukan "menundukkan". Karena itu, tidak akan dibahas di sini.

Meski ayat-ayat yang berbicara relasi manusia-alam hanya 12 dan ada 12 lain yang berbicara tentang Allah menundukkan alam dan tidak mengaitkannya dengan manusia, tetapi jika semua ayat itu dibaca dalam konteks pembacaan Al-Qur'an secara keseluruhan atau pembacaan hanya pada gabungan 24 ayat tersebut, maka sangat mudah pembacaan akan terbawa pada bahwa ayat-ayat yang tidak mengaitkan penundukan dengan manusia tetap dipahami dalam konteks tekstual sebagai penundukan bagi manusia. Hal itu karena di dalam endapan kesadaran bisa muncul pertanyaan: "Untuk apa Tuhan menundukkan semua itu sebagaimana disebutkan di dalam 12 ayat?" "Ya, untuk manusia lah. Bukankah demikian itu tercantum di dalam 12 ayat yang lain dengan redaksi yang hampir sama?"

Di dalam 12 ayat tentang relasi manusia-alam, penundukan disebutkan dalam dua formasi. Formasi pertama dalam bentuk pernyataan bahwa Tuhan menundukkan semuanya untuk manusia. Formasi kedua dalam bentuk pernyataan manusia bahwa semua itu ditundukkan oleh Tuhan untuk mereka. Contoh formasi pertama QS. Luqman/31: 20:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ
ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً يَوْمَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِعَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

Tidakkah kamu memperhatikan bahwa sesungguhnya Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untukmu. Dia (juga) menyempurnakan nikmat-nikmat-Nya yang lahir dan batin untukmu. Akan tetapi, di antara manusia ada yang membantah (keesaan) Allah tanpa (berdasarkan) ilmu, petunjuk, dan kitab suci yang menerangi.

Contoh formasi kedua QS. Al-Zukhruf/43: 13:

لَسْتَوٰٓءَآءَ عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذَكَّرُوْا نِعْمَةً رَّبِّكُمْ إِذَا اسْتَوٰٓىتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُوْلُوْا سُبْحٰنَ الَّذِي
سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُّشْرِِكِيْنَ

Agar kamu dapat duduk di atas punggungnya. Kemudian jika kamu sudah duduk (di atas punggung)-nya, kamu akan mengingat nikmat Tuhanmu dan mengucapkan, “Maha Suci Zat yang telah menundukkan (semua) ini bagi kami, padahal kami sebelumnya tidak mampu menguasainya.

Relasi subjek-objek antara manusia dengan alam yang bisa muncul dari Al-Qur'an ditafsirkan ulang oleh M. Quraish Shihab. Menurutnya, bukan manusia yang menundukkan alam tetapi Tuhan yang menundukkan alam untuk manusia (Shihab, 2023, hlm. 56). Abd. Muid Nawawi menekankan bahwa secara ontologis, baik manusia maupun alam bukanlah subjek, tetapi objek dari perintah Allah untuk

tunduk. Bahwa manusia menjadi subjek itu karena perintah Allah juga (Nawawi, 2015, hlm. 701). Manusia bukan subjek murni. Itupun manusia menjadi subjek karena manusia adalah khalifah. Hanya Allah SWT yang berhak menjadi subjek. Lalu, mengapa alam harus ditundukkan kepada manusia dan bukan sebaliknya atau mengapa harus ada yang ditundukkan kepada salah satunya? Bagi Shihab, itu karena posisi manusia sebagai khalifah. Sebagai khalifah, tugas manusia adalah memperbaiki (*ishlâh*) karena sebelum penciptaan manusia, bumi telah pernah mengalami pengrusakan (Shihab, 2023, hlm. 56). QS. al-Baqarah/2: 30 menyebutkan itu.

Kritik Shihab di atas bisa disebut kritik ontologis karena mengkritisi pemahaman bahwa manusia berbeda secara ontologis dengan alam. Kritik ontologis yang sama pernah disampaikan oleh Saras Dewi. Menurutnya, kegagalan rekonstruksi alam yang rusak selama ini terjadi karena senantiasa berada pada tataran etis praktis saja, bukan tataran ontologis (Dewi, 2018, hlm. 1–2).

Lebih jauh memasuki kritik ontologis, Shihab menekankan bahwa kenyataan alam harus ditundukkan (oleh Allah SWT) kepada manusia adalah isyarat bahwa manusia tidak boleh tunduk kepada materi. Ketundukan kepada materi adalah asal muasal sistem ekonomi kapitalis yang bentuk kesadarannya adalah individualisme, kritisisme, dan liberalisme yang berlebihan. Secara puitis Shihab bermetafora: *Saat manusia menjadi budak materi, kala itu, manusia bagaikan kupu-kupu yang terbakar karena kepandaiannya terbang* (Shihab, 2023, hlm. 67).

Kritik ontologis yang disampaikan oleh M. Quraish Shihab dan selainnya—dalam ukuran tertentu—berhasil mengurai relasi dualisme yang terlalu menyederhanakan relasi manusia dan alam sebagaimana tercantum di dalam Al-Qur'an semata-mata eksploitatif hingga menjadi argumen teologis bagi modernitas untuk mengeksploitasi alam. Caranya adalah menghadirkan Tuhan dalam dualisme manusia-alam. Persoalannya, dalam ukuran tertentu pula, kehadiran Tuhan dalam relasi manusia-alam malah memberikan kekuatan baru bagi eksploitasi tersebut karena ada nuansa sakral di dalamnya, yaitu eksploitasi sakral.

DAFTAR BACAAN

- Armstrong, K. (2006). *The Great Transformation: Awal Sejarah Tuhan*. Mizan.
- Armstrong, K. (2019). *The Lost Art of Scripture: Menikmati Sunyi, Bunyi, dan Visi dalam Menghayati Pesan Ilahi*. Mizan.
- Conradie, E. M. (2005). Towards an Agenda for Ecological Theology: An Intercontinental Dialogue. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 281–343. <https://doi.org/10.1558/ecot.2005.10.3.281>
- Deane-Drummond, C. (2005). Editorial. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*.
- Dewi, S. (2018). *Ekofenomenologi: Mengurai Disekilibrium Relasi Manusia dengan Alam*. Margin Kiri.
- Fauzi, I. A. (2003). *Jurgen Habarmas*. Teraju.
- Harari, Y. N. (2018). *Sapiens: Riwayat Singkat Umat Manusia*. KPG.
- Kennedy, P. (2017). *Vampire Capitalism: Fractured Societies and Alternative Futures*. Palgrave Macmillan.
- Lukes, S. M. (2025, Juli 5). *Individualism | Definition, History, Philosophy, Examples, & Facts | Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/individualism>
- Marvin, P. (2012). *Peradaban Barat: Dari Zaman Kuno Sampai Zaman Pencerahan*. Kreasi Wacana.
- Melin, A. (2006). Environmental Philosophy in Christianity and Buddhism: Meeting Places for a Dialogue. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*.
- Nations, U. (1972). *United Nations Conference on the Human Environment, Stockholm 1972*. United Nations; United Nations. <https://www.un.org/en/conferences/environment/stockholm1972>
- Nawawi, A. M. (2015). Ekosistem dalam Al-Qur'an: Pemikiran M. Darwis Hude dan Nur Arfiyah Febriani. *Jurnal Mumtaz*, 5(2).
- Redaksi. (2025, Juni 4). *Narasi Agama-Agama tentang Kelestarian Lingkungan Hidup—Kampung Gusdurian*. <https://gusdurian.net/2025/06/04/narasi-agama-agama-tentang-kelestarian-lingkungan-hidup/>
- Rowell, J. (2023, Oktober 5). *Does Civilization Need Religion? - Providence*. <https://providencemag.com/2023/10/does-civilization-need-religion/>
- Shihab, M. Q. (2023). *Islam & Lingkungan: Persepektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*. Lentera Hati.

- Slevin, A. (2023). Climate, Communities, and Capitalism. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 112(445), 61–85. JSTOR.
- Toynbee, A. (2014). *Sejarah Umat Manusia: Uraian Analisis, Kronologis, Naratif, dan Komparatif*. Pustaka Pelajar.
- UU No. 32 Tahun 2009, § Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (2009). <http://peraturan.bpk.go.id/Details/38771/uu-no-32-tahun-2009>
- Van Loon, H. W. (2019). *Sejarah Umat Manusia: Dari Nenek Moyang Kita yang Paling Awal Sampai Era Media Sosial*. Elex Media Komputindo.

**ANTROPOSENTRISME TEOLOGIS:
Telaah Pemikiran Ekoteologi Yusuf Al-Qaradhawi dalam
*Ri'āyah Al-Bī'ah Fī Syarī'ah Al-Islām***

Alif Jabal Kurdi

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Ekoteologi dan Arah Baru Paradigma Islam

Tahun 1992, konferensi Rio de Janeiro yang diinisiasi PBB menempatkan persoalan ekologis sebagai salah satu isu sentral yang kemudian melahirkan gagasan transisi peradaban manusia berkelanjutan yang ramah lingkungan (*a transition to an ecologically sustainable society*). Sejak saat itu, ekologi mendapatkan tempat di berbagai ruang, termasuk dalam komunitas akademis (Helfaya dkk., 2018, hlm. 5). Pada ranah pengkajian agama, kesadaran ekologis menjadi salah satu pertimbangan baru ketika mendiskusikan relevansi agama dalam menjawab tantangan dunia kontemporer (Gottlieb, 2006).

Studi agama bahkan dikatakan sebagai salah satu yang paling responsif menyambut kehadiran isu ekologi (Grim & Tucker, 2014, hlm. 1). Para akademisi studi agama modern terlihat mendapatkan momentum untuk mengkaji suatu diskursus yang tidak dijumpainya secara eksplisit dalam literatur-literatur klasik. Sangat logis jika para sarjanawan masa lampau tidak mendudukan wacana ekologi sebagai bagian dari hidangan utama ketika kondisi Bumi masih ekulibrium (Grim & Tucker, 2014, hlm. 1). Diskursus ini kemudian dikenal sebagai kajian ekoteologi (Troster, 2013).

Pada pengantarnya terhadap buku *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Lawrence E. Sullivan, profesor bidang kajian Sejarah Agama-Agama Universitas Cambridge, menyatakan bahwa secara ekologis kehidupan beragama terkait erat dengan semesta dan secara orisinal tidak bisa dipisahkan (*Religious life and earth's ecology are inextricably related, originally related*). Pernyataan Sullivan menjadi fondasi teoretis yang memadai untuk menunjukkan bahwa di balik

pandangan dan laku ekologis manusia terdapat andil agama yang mengonstruksinya. Agama membentuk paradigma kosmologis manusia dan pada akhirnya menuntun pola perilaku serta cara interaksinya terhadap alam (Foltz dkk., 2003, hlm. 1). Sentralitas agama dalam membentuk paradigma mengenai kedudukan manusia di alam semesta diilhami sebagai pedoman oleh komunitas beragama. Maka sebagai pedoman, paradigma ontologis ini akan sangat mempengaruhi ranah praksis manusia ketika menjalin hubungan dengan alam (Grim & Tucker, 2014, hlm. 7).

Paradigma sendiri merupakan kata kunci yang penting didudukkan ketika membincang diskursus ini. Thomas Kuhn mengemukakan bahwa istilah paradigma dapat diartikan sebagai *world views* (pandangan dunia) dan dimaknai sebagai kepercayaan, perasaan dan apa-apa yang terdapat dalam pikiran manusia yang mendorong untuk melakukan suatu tindakan yang memicu perubahan sosial dan moral (Smart, 1983, hlm. 1–2). Maka, berdasar uraian terminologis Kuhn, bisa ditarik bahwa krisis lingkungan tidak bisa dilepaskan dari krisis paradigmatis yang berkaitan dengan cara memandang serta memahami hakikat alam semesta yang selanjutnya termanifestasikan dengan sikap destruktif manusia terhadap lingkungan (Keraf, 2010, hlm. 50). Sebagai salah satu instrumen inti yang membentuk paradigma, agama mau tidak mau harus dimintai pertanggungjawabannya (Palmer & Finlay, 2003).

Lynn White, salah satu cendekiawan paling awal yang menulis tentang andil agama dalam kerusakan lingkungan, memberi catatan penting berkaitan dengan diskursus ekologi, agama dan konstruksi paradigma dalam esainya *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* (White, 1967, hlm. 1205):

what people do about their ecologies depends on what they think about themselves in relation to things around them. Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny—that is by religion (Apa yang dilakukan orang terhadap ekologi mereka bergantung pada bagaimana mereka memandang diri mereka sendiri dalam hubungannya

dengan lingkungan sekitar. Ekologi manusia sangat dipengaruhi oleh keyakinan tentang sifat dan takdir—yaitu oleh agama)

Catatan White harus dipahami secara holistik sebagai kritik yang diarahkan pada agama-agama Abrahamik dengan doktrin teologisnya yang mendukung antroposentrisme. Sebuah penanaman ajaran keagamaan yang menempatkan manusia sebagai pusat semesta (Jenkins, 2009, hlm. 285). Cara pandang ini berkonsekuensi pada pemosisian manusia yang menempati kasta tertinggi dari hierarki kosmologis (Foltz dkk., 2003, hlm. 1).

Doktrin keagamaan ini dinilai tidak hanya berpotensi menjadi bagian yang membentuk krisis paradigmatis komunitas beragama dalam kaitannya dengan alam, tetapi juga menjadi landasan normatif dari interaksi amoral manusia dengan lingkungan. Meskipun perlu disadari bahwa modernitas dan ideologi sekularisme yang diusungnya telah memarginalkan peran agama dalam pembentukan kerangka berpikirnya (Beringer, 2006, hlm. 38) (Northcott, 2013).

Sebagaimana dieksposisi oleh Fritjof Capra bahwa modernisme menjadikan paradigma Cartesian-Newtonian sebagai panduan dalam berinteraksi dengan alam. Sederhananya jika paradigma ini dibaca dalam diskursus ekologi maka akan didapati kesimpulan bahwa alam semesta merupakan mesin besar yang mati sehingga tidak bisa disamakan dengan manusia yang memiliki kemampuan untuk berpikir dan melakukan pengolahan. Maka alam hanya dianggap sebagai alat atau piranti bagi manusia semata untuk memenuhi segala kebutuhannya dan tidak perlu diperlakukan secara etis sebab kedudukannya yang berada di bawah manusia. Capra kemudian mengajukan adanya *shifting paradigm* dengan mengajukan terobosan revolusioner (*revolutionary breaks*) dengan mengganti paradigma Cartesian-Newtonian dengan cara pandang yang lebih berpihak pada kepentingan ekologis (Heriyanto, 2011, hlm. 25–52).

Melihat marginalnya posisi agama dalam kerangka berpikir manusia modern, upaya melakukan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) memang semestinya perlu dipikirkan ulang (Berry, 2011).

Apakah agama yang diindikasikan turut andil membentuk paradigma antroposentrisme perlu dikeluarkan dalam kerangka paradigma baru ataukah ia tetap dimasukkan dengan mempertimbangkan kontekstualisasi—mengingat bahwa agama-agama Abrahamik seperti Islam tidak menjumpai masalah ekologis di periode formatifnya. Seyyed Hossein Nasr, misalnya, dalam *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* berargumen bahwa masalah utama dari krisis ekologis disebabkan oleh tidak akomodatifnya modernitas pada nilai-nilai etis spiritual agama. Baginya, sekularisme merupakan akar masalah dari persoalan ekologis dan paradigma ekoteologi merupakan jalan keluar dari permasalahan ini (Nasr, 1986).

Jika menghimpun beberapa tesis di atas, dalam konteks kajian Islam yang mencoba mendekati isu ekologi, ada beberapa hal yang bisa dipertanyakan. *Pertama*, apakah Islam memiliki elastisitas dan perlu mengubah paradigma antroposentrismenya untuk menghasilkan perspektif teologis berbasis kesadaran ekologis atau ekoteologi? *Kedua*, bagaimana Islam akan mendesain paradigmanya sehingga mampu turut berkontribusi dalam menyelesaikan ketegangan antara agama dan problem ekologis?

Pertanyaan pertama akan menuntun pada pembahasan ontologis mengenai kedudukan manusia dan alam yang akan ditinjau melalui narasi teologis yang bersumber dari sumber primer Islam. Kemudian, pertanyaan kedua akan secara potensial mengarah pada kemungkinan adanya kontekstualisasi ajaran Islam yang relevan dengan tuntutan modernitas yang membutuhkan jawaban atas persoalan ekologis (Bauman dkk., 2010, hlm. 19).

Jika mengulas beberapa penelitian terbaru pada isu ini, ada ragam rekaman diskusi keserjanaan yang berupaya menjawab dua pertanyaan mendasar tersebut. Pada penelitiannya, Lohlker mengembangkan pendekatan *Islamic ecotheology* yang bersandar pada prinsip *wahdat al-wujūd* dalam tasawuf sebagai landasan spiritual untuk menyeimbangkan hubungan manusia dengan alam (Lohlker, 2024). Lalu, studi yang dilakukan oleh Sugiant dan Shaharuddin menelusuri

penerapan nilai-nilai keislaman seperti *tawhīd*, *mīzān*, *khilāfah*, dan *amānah* dalam praktik pengelolaan lingkungan di komunitas Muslim Indonesia (Sugiant & Shahrudin, 2025).

Dalam bidang hukum Islam, Karimullah menekankan bahwa perlindungan terhadap lingkungan (*ḥifẓ al-bī'ah*) semestinya ditempatkan sebagai salah satu tujuan utama syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*). Perspektif ini memperluas cakupan *maqāṣid* yang sebelumnya hanya berfokus pada perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, dengan memasukkan lingkungan sebagai elemen krusial dalam menjamin keberlangsungan hidup manusia (Karimullah, 2025). Senada dengan itu, Ali dan Agushi mengusulkan kerangka etika lingkungan Islam yang terintegrasi dengan budaya lokal, guna mewujudkan pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan. Mereka menggarisbawahi pentingnya kontekstualisasi nilai-nilai Al-Qur'an dalam praksis sosial masyarakat Muslim, terutama dalam menghadapi tantangan global seperti perubahan iklim dan krisis energi (Ali & Agushi, 2024).

Melanjutkan penelitian sebelumnya dan mempertegas relevansi serta posisi Islam dalam isu krisis ekologi, artikel ini akan menjawab dua pertanyaan fundamental yang diajukan melalui pembacaan terhadap pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī (w. 2022) melalui karyanya yang secara khusus mendiskusikan Islam dan ekologi, *Ri'āyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām*. Pemilihan al-Qaraḍāwī dan karyanya sebagai objek material dalam tulisan ini didasarkan pada dua rasionalisasi: 1) al-Qaraḍāwī merupakan salah satu pemikir modern Islam prolifk dalam berbagai bidang di ranah studi Islam dan karya-karyanya responsif terhadap problematika sosial yang dihadapi umat Islam; 2) al-Qaraḍāwī dan *Ri'āyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām* merepresentasikan bagaimana Islam beradaptasi dengan isu-isu modern, ekologi dalam hal ini, dan sekaligus menjadi sangat relevan untuk menjawab beberapa pertanyaan yang diajukan dalam penelitian ini.

Selayang Pandang Ri'āyah Al-Bī'ah Fi Syarī'ah Al-Islām

Yūsuf al-Qaradāwī secara khusus menulis *Ri'āyah al-Bī'ah fi Syarī'ah al-Islām* sebagai tanggapannya terhadap banyaknya permintaan agar dirinya menulis sebuah karya yang secara spesifik membahas diskursus Islam dan ekologi. Keikutsertaannya dalam berbagai konferensi dunia yang tema sentralnya membahas isu lingkungan, menjadi awal dari lahirnya pertanyaan dan permintaan yang ditujukan padanya. Meskipun tidak secara eksplisit menyatakan bahwa karyanya hadir atas kesadaran ekologis yang lahir dari perenungannya secara personal, namun al-Qaradāwī menginginkan karyanya dapat berkontribusi dalam level epistemis maupun praksis (al-Qaradawi, 2001, hlm. 7–9).

Bagian terakhir tadi menarik untuk digaribawahi bahwa al-Qaradāwī secara jujur mengatakan bahwa karyanya lahir atas desakan eksternal dan bukan internal. Jika al-Qaradāwī dianggap sebagai representasi yang otoritatif bagi dinamika kajian Islam khas Timur, maka kesadaran ekologis terkesan telat untuk dipertimbangkan dalam keserjanaan tersebut.

Pada bagian *muqaddimah*, al-Qaradāwī juga memberikan rasionalisasi di balik pemilihan istilah *ri'āyah*. Menurutnya, istilah *ri'āyah* lebih signifikan untuk merepresentasikan sikap Islam dalam merespons isu ekologi dari pada istilah *himāyah* yang lebih populer digunakan. *Himāyah* secara terminologis hanya mencakup upaya protektif (*min jihhah al-'adm*) terhadap sesuatu yang ingin dipertahankan eksistensinya (al-Qaradawi, 2001, hlm. 8).

Dalam konteks isu ekologi, *himāyah* dimaknai sebagai upaya untuk memproteksi alam dari segala hal yang berpotensi merusak dan mengeliminasi keberadaannya (*al-muḥāfazah 'ala al-bī'ah*). Sedangkan term *ri'āyah* memberi nuansa makna untuk melakukan upaya protektif dan produktif sekaligus (*min jihhah al-'adm wa al-wujūd jamī'an*). Salah satu bentuk konkret dari upaya produktif ialah melakukan *islāh* (rejuvenasi) terhadap alam sehingga kembali ke bentuk idealnya, ekulibrium (al-Qaradawi, 2001, hlm. 8).

Eksposisi Yūsuf Al-Qaraḍāwī Tentang Relasionalitas Manusia dan Alam dalam Konteks *Ri'āyah Al-Bī'ah*

Pada bagian pertama, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyajikan eksposisi status ontologis dari relasi manusia dan alam. Secara hakikat, manusia dan alam merupakan dua entitas yang tidak terikat satu sama lainnya. Manusia pertama, Adam as. dan Hawa as., bukanlah penduduk asli Bumi melainkan makhluk surgawi. Tatkala keduanya ditakdirkan bertempat tinggal di dunia dan mendapat mandat sebagai *khalīfah*, maka saat itu juga keduanya memulai relasinya dengan alam dunia. Relasionalitas antara manusia pertama dengan alam tidak bisa dilepaskan dari kebutuhan manusia yang harus menjamin keberlangsungan hidupnya (al-Qaradawi, 2001, hlm. 12–18).

Sebagai subjek yang menetapkan takdir manusia sebagai penduduk Bumi, Tuhan telah mempersiapkan segala hal yang dibutuhkan manusia untuk menunjang kehidupannya. Term *zālūla, ihyā' al-arḍ ba'd mautihā* serta *taskhīr* menjadi istilah teknis yang digunakan oleh al-Qaraḍāwī ketika mengulas berbagai ayat Al-Qur'an maupun hadis yang menjadi fondasi dan sumber primer dari setiap argumentasinya yang menekankan bahwa alam memiliki status ontologis sebagai “pelayan” bagi manusia. Alam bahkan saling bahu-membahu dalam memberikan pelayanan yang terbaik bagi manusia (*al-takāmul wa al-ta'āwun bain al-samā' wa al-arḍ fī khidmah al-insān*) (al-Qaradawi, 2001, hlm. 12–18).

Di bagian kedua, al-Qaraḍāwī mengelaborasi prinsip-prinsip teologis terkait *ri'āyah al-bī'ah* yang terbagi secara fondasional kepada lima cabang keilmuan: 1) *Uṣūl al-Dīn (akidah)*; 2) *Taṣawwuf*; 3) *Fiqh*; 4) *Uṣūl al-Fiqh*; 5) *'Ulūm al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Bagian ini dianggap prinsipil untuk diurai oleh al-Qaraḍāwī sebab ia menekankan bahwa isu ekologi atau *ri'āyah al-bī'ah* bukanlah diskursus yang datang dari luar Islam maupun produk inovasi “Barat” melainkan berasal dari khazanah Islam itu sendiri. Pada prinsip pertama yang ditinjau dari ilmu *Uṣūl al-Dīn*, al-Qaraḍāwī menghidangkan eksposisi bahwa pada mulanya status ontologis manusia dan alam tidaklah hierarkis

melainkan berada posisi yang setara sebagai makhluk Tuhan yang memiliki kewajiban beribadah dan bertasbih kepada-Nya. Namun status ini kemudian berubah ketika Tuhan memberikan tambahan tugas bagi manusia sebagai *khalīfah fī al-ard*. Perubahan status ontologis ini juga berkaitan erat dengan karakteristik penciptaan manusia yang tercipta dari dua unsur penciptaan yaitu tanah (*tīn*) yang menjadikannya layak untuk melaksanakan *‘imārah al-ard* dan ruh (*rūh* [*Allāh*]) yang menempatkannya pada posisi yang mulia dan adekuat untuk menjalankan amanah sebagai khalifah. Selain itu, manusia juga diberkati dengan pengetahuan yang bahkan mendudukkannya di atas para malaikat. Posisi manusia yang menempati hierarki tertinggi ini kemudian memberikannya peran untuk menjaga eksistensi alam sebagai kewajiban dan bentuk penjagaan atas eksistensi dan tujuan penciptaannya itu sendiri, yang terdiri dari tiga hal yaitu ibadah, *khalīfah fī al-ard*, dan *‘imārah al-ard* (al-Qaradawi, 2001, hlm. 21–23).

Pada tinjauan *Taşawwuf*, al-Qaradāwī menekankan pada aspek etis dalam berinteraksi dengan alam. Baginya, dalam *taşawwuf*, ada dua hal yang menjadi titik tekannya yaitu *taqwā* dan *ihsān*. Ketakwaan akan melahirkan ihsan dan ihsan merupakan buah dari ketakwaan. Maka kemudian, kedua hal ini menjadi landasan dalam pengembangan narasi mengenai interaksi ideal manusia dengan alam yaitu melalui pengilhaman bahwa Islam tidak hanya memperhatikan ritualitas vertikal namun juga horizontal atau yang diistilahkan dengan *al-dīn al-mu‘āmalah*; serta berbasis pada rasa cinta dan kasih sayang. Kedua ejawantah dari takwa dan ihsan itu akan membawa pada cara pandang berbeda ketika melihat alam, yaitu: 1) sebagai bagian dari tanda-tanda kekuasaan Tuhan (*āyah min āyātillāh*); 2) sebagai nikmat Tuhan yang tidak terbilang jumlahnya; 3) sebagai estetika yang diciptakan Tuhan untuk menghiasi kehidupan manusia.

Selanjutnya pada tinjauan *Fiqh*, *ri’āyah al-bī’ah* berkaitan erat dengan relasionalitas manusia—sebagai *mukallaf*—dan alam yang dilihat melalui parameter hukum *taklīfī* yaitu wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah. Relasi ini juga dapat dilihat dalam bab-bab *fiqh al-*

'*ibādah* seperti halnya *ṭahārah* (berkaitan dengan air), *ṣalāh* (tempat beribadah), *zakāh--ṣadaqah—waqaf* (pengelolaan sumber daya), *ḥajj--ḥaram-ihrām* (larangan berburu dan merusak tanaman) maupun *fiqh al-mu'āmalah* seperti *ihyā' al-mawāt* dan *fiqh al-jihād* (apa yang boleh dan tidak boleh didestruksi ketika perang). Nuansa relasionalitas ini menciptakan batasan-batasan yang tidak boleh dilampaui atau diterjang oleh manusia dalam rangka menjaga kemaslahatan dan menghindari kemudharatan bagi manusia sebagaimana aspek filosofis dari hukum itu sendiri.

Hal tersebut kemudian bisa dilihat dalam salah satu kaidah universal (*qā'idah kulliyah*) dalam *fiqh* yaitu *lā ḍarar wa lā ḍirār* (tidak diperkenankan melakukan kemudharatan yang dialamatkan pada diri sendiri maupun kepada yang lain). Maka tinjauan *fiqh* dalam konteks *ri'āyah al-bī'ah* menjadi penting karena ia akan memberikan seperangkat aturan yang memberikan batasan interaksional manusia dengan lingkungan, terutama ia menyoroti permasalahan yang menyangkut korporasi besar yang mengeksploitasi dan mengekstraksi alam, demi menjaga keteraturan dan hak antar sesama manusia sehingga tidak ada salah satu pihak saja yang diuntungkan dan lainnya dirugikan (al-Qaradawi, 2001, hlm. 38–43).

Kemudian dilihat dari tinjauan *Uṣūl al-Fiqh, ri'āyah al-bī'ah* semakin menemukan landasan fondasionalnya dalam ranah filsafat hukum Islam yang dikonstruksi berdasarkan pertimbangan maslahat dan mudarat sebagai rasionalisasi filosofis di balik hadirnya syariat. Konsiderasi merealisasikan maslahat (*taḥqīq al-maṣāliḥ*) dan mencegah maupun menolak kemafsadatan (*dar'u al-mafāsīd*) tersebut kemudian terejawantah dalam lima tujuan primer syariat atau yang populer disebut *maqāṣid al-syarī'ah*: *hiḏz al-dīn* (agama) *hiḏz al-naḑs* (jiwa); *hiḏz al-'aql* (akal), *hiḏz al-māl* (harta); *hiḏz al-nasl* (keturunan). Demi menjaga keberlangsungan *maqāṣid al-syarī'ah*, maka *ri'āyah al-bī'ah* menjadi elemen yang sangat penting di masing-masing komponen.

Pada *hiḏz al-dīn* (agama), tindakan kriminal terhadap alam merupakan bentuk penafian terhadap hakikat beragama karena telah

merusak berbagai konsep inti dalam ajaran agama. Lalu dari sisi *hifz al-nafs* (jiwa), perusakan alam merupakan bentuk pembunuhan terhadap manusia itu sendiri, yang juga berkait-kelindan dengan sisi *hifz al-nasl* (keturunan) yang mencakup kelangsungan peradaban manusia melalui proses regenerasinya. Kemudian pada sisi *hifz al-'aql*, aktivasi akal harus dioptimalkan dalam upaya manajemen risiko dengan mempertimbangkan maslahat dan mafsadat sehingga interaksi dengan alam didasari oleh pertimbangan yang matang, selayaknya orang yang berakal dan bukan seperti halnya seorang yang sedang di bawah pengaruh *khamr*. Terakhir dari sisi *hifz al-māl* (harta), konsepsi *al-māl* di sini ialah segala sesuatu yang dapat menunjang penghidupan manusia dan tidak terbatas pada harta yang berupa emas, perak maupun uang. Penjagaan terhadap ketersediaannya merupakan aktualisasi konkret dari *hifz al-māl* yang artinya juga menjamin keberlangsungan umat manusia (al-Qaradawi, 2001, hlm. 44–51).

Terakhir, dari tinjauan *'Ulūm al-Qur'ān wa al-Sunnah*, al-Qaradāwī menegaskan bahwa semua tinjauan keilmuan sebelumnya berasal dari hasil dari pembacaan terhadap Al-Qur'an dan sunnah. Sebab dalam prinsip epistemologinya, al-Qaradāwī tidak menerima sumber pengetahuan yang berasal dari selain hasil *istinbāt* yang tidak memiliki landasan epistemis dari sumber primer Islam tersebut. Ia mengatakan, *lā yuqbal mā taqararahu min aḥkām wa qawā'id wa istinbātāt, mā lam takun masnūdah min kitābillāh wa sunnah Rasūlullāh saw.* (tidak diterima ketetapan yang berupa hukum, kaidah maupun hasil *istinbāt* selama tidak disandarkan dari Al-Qur'an maupun sunnah). Maka, persebaran ayat maupun hadis begitu mendominasi dalam setiap eksposisinya pada bagian-bagian sebelumnya. Al-Qaradāwī juga menguraikan bahwa karakteristik Al-Qur'an yang berkaitan dengan penamaan surah-surahnya yang berasal dari nama hewan (al-Baqarah, al-An'ām, al-Fil...), serangga (al-Naml, al-'Ankabūt), tumbuhan (al-Tīn), mineral (al-Ḥadīd) maupun fenomena kealaman (al-Ra'd, al-Zāriyāt, al-Fajr...) merupakan isyarat (*dalālah*)

atas perhatian Al-Qur'an terhadap alam (al-Qaradawi, 2001, hlm. 53–55).

Ekposisi Yūsuf al-Qaradāwī di atas selanjutnya dimanifestasikan pada beberapa bentuk praksis yang menunjukkan keberpihakan terhadap alam dalam konteks *ri'āyah al-bī'ah*. Ada delapan poin yang dimuat dan dielaborasi dalam konteks pembicaraan ini: 1) reboisasi/ penghijauan (*tasyjīr wa takhḍīr*); 2) pengelolaan produktif (*'imārah wa taṣmīr*); 3) menjaga keasrian dan kebersihan (*naẓāfah wa taṭhīr*); 4) menjaga keberlanjutan sumber daya (*muḥāfazah 'alā al-mawārid*); 5) menjaga kewarasan manusia (*ḥifāz 'alā ṣiḥḥah al-insān*); 6) berlaku etis terhadap alam (*iḥsān bi al-bī'ah*); 7) menjaga alam dari perilaku destruktif (*muḥāfazah 'alā al-bī'ah min al-itlāf*); 8) menjaga keseimbangan alam (*ḥifz al-tawāzun al-bī'ī*). Keseluruhan poin ini didasari pada pembacaan Al-Qur'an dan hadis yang memiliki isyarat tematis terhadap diskursus ini (Kurdi, 2019, hlm. 54).

Dari ragam ekposisi Yūsuf al-Qaradāwī yang melalui peninjauan berbagai disiplin dalam khazanah intelektual Islam serta contoh beberapa praksis dari *ri'āyah al-bī'ah* dapat ditarik beberapa catatan. *Pertama*, al-Qaradāwī menempatkan manusia pada strata yang lebih tinggi dari alam. Manusia merupakan makhluk yang secara ontologis mendapatkan karunia lebih dari alam dan berkonsekuensi pada amanah *istikhlāf* yang dibebankan padanya. *Kedua*, relasionalitas manusia dan alam ditekankan pada aspek etis baik dalam konsepsi filosofis maupun praksis dalam interaksi manusia kepada alam yang sejatinya ditujukan untuk kepentingan manusia itu sendiri. *Ketiga*, al-Qaradāwī membangun argumentasinya dengan sepenuhnya bersumber dari Al-Qur'an dan sunnah. Kebergantungannya kepada dua sumber primer ini tidak bisa dilepaskan dari pandangannya bahwa jika sebuah perspektif diatribusikan kepada Islam, maka ia harus disandarkan pada cara pandang yang dikonstruksi dari hasil pembacaan terhadap Al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad saw.

Antroposentrisme Teologis: Deep Ecology Versi Islam

Isu ekologi dalam kajian keislaman mengalami perkembangan signifikan sejak munculnya kesadaran global tentang krisis lingkungan yang dipicu oleh aktivitas manusia modern. Kesadaran ini juga mendorong keterlibatan agama-agama dalam membentuk wacana dan paradigma baru dalam merespons krisis ekologis (Grim & Tucker, 2014). Di antara paradigma yang sering dikritik adalah antroposentrisme, yaitu pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat kosmos dan menganggap alam sebagai objek eksploitasi semata (White, 1967).

Dalam konteks Islam, sejumlah akademisi menyampaikan kritik terhadap tuduhan bahwa Islam turut melegitimasi antroposentrisme eksploitatif. Misalnya, Foltz, Denny, & Baharuddin dalam kajiannya menyatakan bahwa Islam memiliki sumber-sumber ajaran yang mendukung kesetaraan kosmologis dan tanggung jawab ekologis manusia (Foltz dkk., 2003). Bahkan, posisi manusia sebagai *khalīfah fī al-ard* tidak berarti dominasi absolut, melainkan amanah etis dan spiritual dalam menjaga keseimbangan alam (al-Dīn, 2000).

Ramainya tuduhan yang diarahkan kepada agama sebagai salah satu subjek bertanggung jawab terhadap krisis ekologis yang dialami manusia modern, sebagaimana disinggung di pendahuluan, disebabkan oleh paradigma antroposentrisme yang diakomodir oleh agama. Dalam isu ekologi, antroposentrisme tidak hanya sekadar didefinisikan sebagai pandangan yang menjadikan manusia sebagai pusat. Antroposentrisme dianggap sebagai sebuah paradigma yang memberikan legitimasi pada manusia untuk mencederai alam sebab posisinya yang berada di puncak kosmologis. Sentralitas manusia dinilai berpotensi memberikan kebebasan untuk bertindak sesuka hati terhadap alam yang merupakan entitas yang berada di bawah hierarkinya. Seperti halnya relasi antara raja dengan anak buahnya. Meskipun terminologi ini populer digunakan dalam ranah kajian ekologi, namun keabsahannya juga masih dipertanyakan dengan adanya alternatif term “antroposentrik” yang

dianggap lebih sesuai dalam mendefinisikan hierarki kosmologis yang terjadi di era modern (Kidner, 2014, hlm. 469).

Tapi sebenarnya, merepetisi pertanyaan pada bagian pendahuluan, apakah model antroposentrisme semacam itu yang memang diusung oleh agama, Islam dalam hal ini? Dan apakah antroposentrisme harus diberangus dan Islam harus mengontekstualisasi ajarannya sehingga relevan dengan tawaran paradigma yang menempatkan status ontologis alam sejajar dengan manusia, sehingga manusia harus membenahi model interaksinya dengan alam sebagai konsekuensi atas alam sebagai pusat?

Menjawab pertanyaan pertama, jika meninjau kembali eksposisi Yūṣuf al-Qaraḍāwī akan dijumpai bahwa ketika Islam dijadikan sebagai perspektif untuk melihat hierarki kosmologis, maka paradigma antroposentrisme merupakan sesuatu yang tidak terelakkan. Argumentasinya yang dibangun melalui penelaahan terhadap Al-Qur'an dan sunnah seolah menegaskan bahwa pemosisian manusia sebagai makhluk istimewa ialah kehendak teks dan sebagai sebuah agama yang tidak bisa dilepaskan dari peradaban teks (Abu Zayd, 2014, hlm. 29–30), pandangan Islam yang direpresentasikan oleh hasil pembacaan Yūṣuf al-Qaraḍāwī ini seakan tidak bisa dibantah karena teks berkata demikian.

Membantah bahwa Islam tidak mengintroduksi dan mengakomodasi pandangan antroposentrisme sama halnya dengan mendekonstruksi teks primer itu sendiri. Fenomena yang sama juga bisa disaksikan ketika melihat narasi-narasi yang dibangun dalam diskursus Gender Islam, di mana beberapa sarjanawan muslimah feminis berupaya menawarkan tafsir alternatif terhadap pandangan yang dituduh “patriarkis” dalam Islam yang secara eksplisit ditampilkan pada QS. al-Nisā'/4: 34 (Mubarak, 2021, hlm. 321–329) (Hidayatullah, 2014, hlm. 16–17).

Paradigma antroposentrisme dalam hubungan relasionalitas antara manusia dan alam memang telah inheren di dalam tubuh Islam. Namun yang perlu dicatat ialah bahwa Islam tidak membawa ajaran

antroposentrisme yang melahirkan manusia yang semena-mena terhadap alam (al-Dīn, 2000) (Hart, 2017). Eksposisi Yūsuf al-Qaradāwī mengklarifikasi hal tersebut dengan sangat jelas dan komprehensif bahwa Islam tidak hanya membawa narasi soal status ontologis, tapi juga konsekuensi serta aspek etis yang harus dipenuhi manusia ketika “ditakdirkan” menempati posisi sentral. Status ontologis manusia sebagai *khalīfah*, sebab dikaruniai memiliki dua unsur penciptaan; *tīn* dan *rūḥ*, tidak diberikan dalam rangka memuliakannya secara *an sich* dari makhluk lainnya, melainkan ditujukan sebagai salah satu amanah penciptaannya yang mencakup *ibādah*, *khilāfah fī al-arḍ*, dan *‘imārah al-arḍ*.

Bahkan, ketika mengurai segmen ini, al-Qaradāwī menegaskan bahwa *‘imārah al-arḍ* merupakan ejawantah dari suksesti sebagai *khilāfah fī al-arḍ* dan sekaligus merupakan bagian penilaian keberhasilannya menunaikan inti dari amanah penciptaan yaitu *ibādah*. Bagi al-Qaradāwī, ketiga hal tersebut tidak mungkin bisa dicapai jika manusia tidak mengindahkan aturan, nilai dan etika ketika berinteraksi dengan alam. Nihilnya kesadaran terhadap aspek etis merupakan implikasi dari tidak matangnya seorang muslim dalam mengilhami konstruksi paradigmatis yang dibangun oleh Islam melalui tinjauan atas berbagai disiplin ilmu primer: *Uṣūl al-Dīn (akidah)*; *Taṣawwuf*; *Fiqh*; *Uṣūl al-Fiqh*; *‘Ulūm al-Qur’ān wa al-Sunnah*.

Dari hasil elaborasi sebelumnya, maka tidak relevan jika menuduh Islam dan paradigma antroposentrismenya sebagai akar masalah dari krisis ekologis yang dihadapi oleh manusia modern. Islam tidak harus mengubah atau bahkan membuang paradigma antroposentrismenya yang secara parokialis dianggap tidak mampu secara signifikan berkontribusi positif bagi penanggulangan krisis ekologis yang menjangkiti manusia modern. Ketiadaan sensitivitas etis manusia beragama (Islam) dalam berinteraksi dengan alam tidak disebabkan oleh paradigma antroposentrisme yang dibawa oleh Islam, melainkan hasil dari ketidakutuhan dalam memahami dan mengilhami konstruksi paradigma tersebut.

Pada konteks ini, argumen Seyyed Hossein Nasr yang menyadari krisis ekologis merupakan implikasi dari termarginalkannya posisi agama oleh modernitas menjadi lebih relevan dari pada argumen yang menyalahkan agama karena mengakomodir paradigma antroposentrisme sebagai bagian yang inheren dalam ajarannya (Nasr, 1986). Hal yang senada dengan irama yang berbeda juga dijumpai dalam tulisan Anna M. Gade yang melihat bahwa semakin religius suatu komunitas muslim, maka semakin tinggi sikap etisnya ketika berinteraksi dengan alam (Gade, 2019).

Ketika antroposentrisme dianggap sebagai akar masalah dari krisis ekologis, sebenarnya cara pandang yang melihat manusia sebagai masalah itu sendiri juga sangat antroposentris. Sebab pertimbangan kausalitas dari apa yang dilakukan manusia dan apa konsekuensi yang akan terjadi masih dalam tataran yang meliputi manusia di dalamnya. Jika seandainya titik tolak kepentingannya berada pada ranah ontologis yang menginginkan agar manusia dan alam berada pada hierarki yang sama, maka kesamaan strata semestinya menjadi alasan utama di balik keberpihakan ekologis manusia terhadap alam.

Namun yang terjadi justru berbeda, manusia yang memiliki sensitivitas ekologis dan terlihat ingin meruntuhkan antroposentrisme, justru terlihat semakin antroposentris karena hampir bisa dipastikan merekognisi kepentingan manusia di baliknya. Bukti sederhananya, alam yang ingin dibela oleh mereka yang berupaya melucuti antroposentrisme, dan juga agama yang dianggap membawa serta melegitimasi eksistensi paradigma ini hingga semakin mapan, justru didefinisikan secara sempit dengan alam yang terkait dengan dimensi ruang dan waktu yang terikat dengan eksistensi manusia di dalamnya (Grey, 1993, hlm. 464–466).

Melalui pembacaan holistiknya terhadap Al-Qur'an dan hadis, Yūsof al-Qaradāwī memandang antroposentrisme bukan sebagai penyakit yang harus disembuhkan. Ia justru harus ditempatkan sebagai obat bagi manusia modern yang sudah kehilangan arah dalam memahami hakikat dan fungsinya sebagai manusia. Hasil

perenungannya memperlihatkan bahwa harus diakui bahwa antroposentrisme memang gagasan paradigmatis yang dibawa oleh agama Abrahamik termasuk Islam, namun model antroposentrisme ini berbeda dari apa yang dituduhkan oleh kesarjanaan yang menganggap agama menjadi sumber legitimasi bagi dominasi manusia terhadap alam.

Antroposentrisme teologis yang diajarkan Islam justru memuat visi etis-reflektif yang berhilir pada ranah praksis di mana manusia mampu berlaku etis kepada alam. Sebab alam merupakan karunia Tuhan yang begitu sentral perannya dalam menunjang hidup manusia, maka menjaga eksistensi alam sama dengan menjaga eksistensi manusia sebagai makhluk yang diberi mandat khusus oleh Tuhan. Dengan begitu, alam akan sama bernilainya dengan manusia itu sendiri. Model paradigma ini, saat ini, dikenal dengan istilah *deep ecology*—diperkenalkan oleh Arne Naess (Naess, 1973) (Sessions & Devall, 2001), yang tanpa harus menggunakan term tersebut, Islam telah menjadikannya sebagai bagian dari tubuh ajarannya.

Jika menarik diskusi ini ke milieu akademik Indonesia, terdapat dua karya tematik yang menjadikan ekologi sebagai tajuk utamanya mencoba memotret narasi Islam melalui sumber primernya. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) yang diberikan *mandatory* oleh Kementerian Agama RI dalam penyusunan *Tafsir Tematik: Pelestarian Lingkungan Hidup* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ), 2009) dan maestro tafsir Indonesia, Quraish Shihab dengan *Islam & Lingkungan: Persepektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan* (Shihab, 2023) dapat menjadi representasi dari dinamika intelektual Islam Indonesia yang mulai percaya diri menepis tuduhan bahwa Islam dan ajaran-ajarannya yang dinilai antroposentris menjadi sumber persoalan krisis ekologis. Keduanya telah menampilkan hasil pembacaan dengan nuansa yang sama sebagaimana gagasan yang dibumikan oleh Yūsuf al-Qaradāwī.

Simpulan

Krisis ekologis yang dihadapi dunia modern merupakan manifestasi dari krisis paradigma yang berakar pada cara pandang manusia terhadap alam. Dalam konteks teologi Islam, paradigma antroposentrisme memang diakomodasi, namun tidak dalam bentuk yang eksploitatif atau destruktif. Melalui pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam *Ri'āyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām*, terlihat bahwa Islam membingkai antroposentrisme sebagai suatu amanah teologis dan etis yang menempatkan manusia sebagai *khalīfah* bukan untuk mendominasi, melainkan untuk memakmurkan bumi (*'imārah al-arḍ*) dengan senantiasa menjaga keberlanjutannya (*ri'āyah al-bī'ah*) sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kelestarian eksistensi manusia itu sendiri.

Al-Qaraḍāwī menegaskan bahwa manusia diberi keistimewaan ontologis bukan untuk membenarkan tindakan semena-mena terhadap alam, melainkan sebagai konsekuensi tanggung jawab spiritual, sosial, dan ekologis yang berdimensi transenden. Pandangan ini diperkuat dengan integrasi lima disiplin ilmu utama dalam Islam—*Uṣūl al-Dīn*, *Taṣawwuf*, *Fiqh*, *Uṣūl al-Fiqh*, dan *'Ulūm al-Qur'ān wa al-Sunnah*—yang menunjukkan bahwa konsep *ri'āyah al-bī'ah* tidak asing bagi tradisi Islam, tetapi justru inheren dalam sumber ajaran primernya.

Dengan demikian, Islam tidak perlu mengganti paradigma antroposentrismenya dan membuangnya karena tuduhan parokial bahwa paradigma teologis yang dibawanya menjadi sumber masalah. Yang dibutuhkan adalah pendalaman etika dan penguatan spiritualitas ekologis dalam Islam yang sudah tersedia dalam teks dan tradisinya. Antroposentrisme teologis Islam, sebagaimana dijelaskan al-Qaraḍāwī, justru menawarkan jalan tengah antara kesadaran spiritual dan tanggung jawab ekologis yang selaras dengan semangat *deep ecology*, namun dengan fondasi keimanan. Paradigma ini bukanlah akar masalah, tetapi justru dapat menjadi bagian dari solusi atas krisis ekologis global jika diaktualisasikan secara utuh dan penuh kesadaran oleh umat Islam.

DAFTAR BACAAN

- Abu Zayd, N. H. (2014). *Maḥmū al-Nash: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*. al-Markaz al-Tsaqafī al-'Araby.
- al-Dīn, M. Y. 'Izz. (2000). *The Environmental Dimensions of Islam*. James Clarke & Co.
- al-Qaradawi, Y. (2001). *Ri'āyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām*. Dar al-Syuruq.
- Ali, Dr. M., & Agushi, Dr. M. (2024). Eco-Islam: Integrating Islamic Ethics into Environmental Policy for Sustainable Living. *International Journal of Religion*, 5(9), 949–957. <https://doi.org/10.61707/gq0we205>
- Bauman, W. A., Bohannon, R., & O'Brien, K. J. (2010). *Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology*. Routledge.
- Beringer, A. (2006). Reclaiming a Sacred Cosmology: Seyyed Hossein Nasr, the Perennial Philosophy, and Sustainability Education. *Canadian Journal of Environmental Education*, 11.
- Berry, T. (2011). *The Great Work: Our Way into the Future*. Crown.
- Foltz, R. C., Denny, F. M., & Baharuddin, A. H. (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School.
- Gade, A. M. (2019). *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/gade19104>
- Gottlieb, R. S. (2006). *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195176483.001.0001>
- Grey, W. (1993). Anthropocentrism and deep ecology. *Australasian Journal of Philosophy*, 71(4), 463–475. <https://doi.org/10.1080/00048409312345442>
- Grim, J., & Tucker, M. E. (2014). *Ecology and Religion*. Island Press.
- Hart, J. (Ed.). (2017). *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology* (1 ed.). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118465523>
- Helfaya, A., Kotb, A., & Hanafi, R. (2018). Qur'anic Ethics for Environmental Responsibility: Implications for Business Practice. *Journal of Business Ethics*, 150(4), 1105–1128. <https://doi.org/10.1007/s10551-016-3195-6>
- Heriyanto, H. (2011). *Menggali Nalar Saintifik Peradaban Islam*. Mizan.

- Hidayatullah, A. A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford University Press.
- Jenkins, W. (2009). After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems. *The Journal of Religious Ethics*, 37(2).
- Karimullah, S. S. (2025). Humanitarian Ecology: Balancing Human Needs and Environmental Preservation in Islamic Law. *Asy-Syari'ah*, 26(2), 101–120. <https://doi.org/10.15575/as.v26i2.38177>
- Keraf, A. S. (2010). *Etika Lingkungan Hidup*. Penerbit Buku Kompas.
- Kidner, D. W. (2014). Why “anthropocentrism” is not anthropocentric. *Dialectical Anthropology*, 38(4).
- Kurdi, A. J. (2019). *TAFSIR EKOLOGI: Telaah Atas Penafsiran Yusuf al-Qaradāwi Dalam Kitab Ri'āyah al-Bī'ah fī Syari'ah al-Islām* [Skripsi, UIN Sunan Kalijaga]. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/38417/>
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ). (2009). *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pelestarian Lingkungan Hidup*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Lohlker, R. (2024). Islamic Ecotheology: Transcending Anthropocentrism through Wahdat al-Wujūd. *Ascarya: Journal of Islamic Science, Culture, and Social Studies*, 4(2), 82–89. <https://doi.org/10.53754/iscs.v4i2.705>
- Mubarak, H. (2021). Women's Contemporary Readings of the Qur'an. Dalam G. Archer, M. M. Dakake, & D. A. Madigan, *The Routledge Companion to the Qur'an* (1 ed., hlm. 319–333). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315885360-32>
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry*, 16(1–4), 95–100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
- Nasr, S. H. (1986). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. George Allen and Unwin.
- Northcott, M. (2013). *A Political Theology of Climate Change*. Wm B Eerdmans. <https://www.research.ed.ac.uk/en/publications/ema-political-theology-of-climate-changeem>
- Palmer, M., & Finlay, V. (2003). *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment*. World Bank Publications.
- Sessions, G., & Devall, B. (2001). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Gibbs Smith.

- Shihab, M. Q. (2023). *Islam & Lingkungan: Persepektif Al-Qur`an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*. Lentera Hati.
- Smart, N. (1983). *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. Scribner's.
- Sugiant, R. N., & Shahrudin, M. S. (2025). Holy Earth: Harnessing Religious Ethics and Faith-Based Action to Combat Climate Change. *Socio Politica : Jurnal Ilmiah Jurusan Sosiologi*, 15(1), 115–124. <https://doi.org/10.15575/socio-politica.v15i1.44852>
- Troster, L. (2013). What is Eco-theology? *CrossCurrents*, 63(4).
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *American Association for the Advancement of Science*, 155(3767).

ANIMAL AND HUMAN RELATIONALITY IN THE QUR'AN: A Metaphysical Reconstruction for Islamic Ecotheology

Fakhri Afif

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Considering Animal Ethics in Islamic Eco-Theology

The planet's current state is marked by a number of undeniable phenomena, including the depletion of the ozone layer, the occurrence of substantial temperature spikes on the Earth's surface, the melting of sea ice even during winter months, and the mass extinction of various species. This Earth's state, which is approaching the threshold of its destruction, is often motivated by a variety of factors, ranging from modern philosophical discourse, economic factors, population increase, to the dissemination of technology. In the contemporary human community, the prevailing perspective is closely associated with the recognition of anthropocentrism. The escalating economic interests and the dearth of policies that align with nature have frequently been identified as contributing factors to exploitative practices against the natural world. The human population's historical trajectory has been intricately intertwined with its perpetual pursuit of ever-increasing needs, thereby facilitating the escalated exploitation of natural resources. Technological progress, through its pioneering advancements, frequently functions as a catalyst for the acceleration of environmental degradation to its maximum extent (Khalid, 2019). However, a frequently overlooked factor is the manner in which human interactions with non-human creations, specifically animals; the relation that contribute to the escalation of environmental crises, positioning the planet on the brink of apocalyptic events.

In contemporary ethical discourse, the issue of animal welfare occupies a pivotal role. This is due to the fact that mankind have engaged in discriminatory and exploitative practices toward animals, which have played a significant role in the emergence of various

ecological crises. The escalating trend of recreational hunting, the illicit commercialization of endangered species, and the commodification of animal parks serve as salient examples that underscore the imbalanced dynamic between humans and animals in the contemporary era. According to data from the World Conservation Union (IUCN), 26% of mammals, 12% of birds, 21% of reptiles, 41% of amphibians, and 37% of sharks are at risk of extinction (Galetti, 2023). In this case, the imperative extends beyond the mere cessation of species extinction; it necessitates a comprehensive ethical response that is both holistic and all-encompassing to avert the advent of numerous other deleterious impacts. This phenomenon is attributable to the irrefutable correlation between the extinction of diverse animal species and the proliferation of environmental destruction. The extinction of a particular group of animals disrupts the intricate web of biological interactions that serve as the foundation of the Earth's biodiversity. It is inevitable that such damage will invariably engender a disequilibrium on Earth, thereby giving rise to significant problems for humans.

For instance, the demise of insect species and orangutans can have far-reaching consequences for humans and ecosystems, potentially leading to food crises and global catastrophe. According to a graphic report released by Reuters (Janicki et al., 2022), approximately 5-10% of insect species, amounting to 250-500 thousand species, have become extinct over the past 150 years. Indeed, since 1970, the insect population has decreased by 50%, a rate of 1-2% per year. If this trend of biodiversity loss persists, it is projected that 25% of the insect population will face extinction within the next 30 years (Bagaskara, 2025). In the context of orangutans, the Deputy Program Director of the Orangutan Conservation Services Program (OCSP) has highlighted that the proliferation of oil palm plantations represents a significant threat to the habitat of these animals, particularly in northern Sumatra and Kalimantan. In recent decades, the Bornean orangutan population has undergone a precipitous decline, with a nearly 150,000-individual reduction between 1999 and 2015 (Jong, 2025). Of course, this is a very

serious problem, because without the presence of insects, the food chain is devastated, and the extinction of orangutans poses a serious threat to ecosystems, the environment, and human life.

Consequently, there is a pressing need to promote the public discourse on animal ethics. This discourse aims to foster the development of moral sentiments and ethical virtues in human-animal relationships. Confronted with environmental destruction inextricably linked to various forms of exploitative relations with animals, world religions are also expected to contribute to this global movement, both at the theoretical and practical levels. Through the raising and dissemination of ecological awareness, the inhabitants of the Earth also urge the intervention and direct involvement of religions in formulating discourses, paradigms, and guidelines relevant to how humans should relate to animals and treat them (cf. Grim & Tucker, 2014). It is imperative to acknowledge the pivotal role that religion plays in shaping the dynamic relationship between humans and non-humans (White, 1967). Within the Islamic context, a discernible pattern emerges in the manner in which the religion's extensive discursive tradition grapples with, and concurrently contributes to, the subject of animals. Indeed, Islam's foundational text, the Qur'an, along with the sources derived from it, offers a comprehensive framework for addressing this issue (Poya & Schatzschneider, 2022). The ethical materials of the Qur'an are particularly rich, as evidenced by the interpretive, theological, philosophical, and jurisprudential struggles of Muslim scholars. These scholars engage in extensive discussions of animal-related themes, including agency, reasoning capacity, soul ownership, freedom, language, suffering, and the eschatological status of animals (Foltz, 2006).

However, in the context of Islamic studies within certain Muslim societies, notably Indonesia, the discourse surrounding the ethical implications of animal welfare has not garnered the level of attention it merits. Through meticulous observation, it will become evident that this significant issue remains somewhat strange within the

realm of Indonesian Islamic studies scholarship. With regard to my investigation, a limited number of scholars from Islamic studies and activists of religious sciences are meaningfully engaged in this pivotal discourse (cf. Tlili, 2018). Indeed, it is conceivable for the Islamic tradition to propose a framework for contemporary humanity, delineating an ethical perspective that treats animals proportionally. This phenomenon can be attributed, at least in part, to the fact that, as Tariq Ramadan (2009) has noted, the respect for animals constitutes a fundamental tenet within the Islamic theological framework. Furthermore, Q. 6:38 indicates that any endeavor to preserve individual animals for Muslims can be construed as an act of worship (Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2009, p. 218).

The present article aims to explore animal discourse in the Qur'an by discussing a number of Qur'anic statements related to the nature and characteristics of animals. The academic question I will address are how does the Qur'an place animals ontologically in cosmic reality? Does the Qur'an recognize the agency of the animal community? What is the relationship and significance of animals to human and non-human existence? In this case, I will propose the argument that the Qur'an offers an ethical horizon for animals by establishing them as ontologically equivalent to humans as manifestations of God. Based on the proposal of relational metaphysics developed in contemporary philosophical discourse, I will demonstrate that the Muslim scripture affirms the existence of animals as active agents in the dynamics of reality as well as co-constitutive partners for the existence of humans and the universe. The axiological implication of this affirmation is that believers should regard animals as beings that are equal to them in reality and that they should treat them ethically and responsibly in their relationality with them.

In this article, I will discuss Qur'anic statements concerning animals and analyse them in the light of contemporary philosophical literatures. Constructing my argument, I will anchor the discussion in three sections. The initial section will delve into the philosophical

underpinnings of anthropocentrism's ontology, which has culminated in the emergence of numerous ecological catastrophe and human's exploitative attitudes with animals. Subsequently, the I will expound on the ontological position of animals in the Qur'an and affirm their active participation in reality. In the second part, I will discuss how ethical events between animals and humans are depicted in Qur'anic narratives and emphasize the urgency of critically (re)structuring human sensitivity and perspective towards animals. In the last part, the article will expound on the perspective of relational metaphysics to contribute to the development of the ecotheology in Islam.

Ontology Of Animals in The Qur'an

First, it is imperative to acknowledge the inherent connection between the unequal relationship between humans and animals and the pervasive influence of anthropocentrism, a virus that has disseminated within the modern human psyche. In this regard, the modern human species has not been purged of the vestiges of an archaic mentality that seeks dominion and prioritizes the gratification of its tribal constituents alone, thereby demonstrating a lack of sensitivity to the broader imperatives of cosmic reality (Dewi, 2015). Humans have been biologically and culturally shaped by their ancestors, leading them to perceive other living beings as potential sources of sustenance and to prioritize the well-being of the human species over other considerations (Lovelock, 2007). Anthropocentrism, therefore, is defined as a perspective that positions humans as the centre of the universe (Davies, 2016).

The notion of human perfection as the arbiter of all values is intricately linked with the objectification of all non-human divine creations. Furthermore, the anthropocentric perspective is frequently founded on three fundamental theses: the notion that there exists no distinct entity beyond humans (ontology), the premise that humans are the sole rational biological group (epistemology), and the assertion that humans are the sole possessors of moral values (ethics) (Braidotti, 2013). Within the paradigm of anthropocentrism, a problematic

tendency has emerged, shaping the human-nonhuman relationship through the lens of binary opposition, thereby separating humans from non-humans and substantiating the notion of mankind's supremacy over the other creations (Badmington, 2000).

The anthropocentric ontology of humans leads to the assertion of human supremacy and the subsequent relegation of animals to instrumental-inferior objects, serving merely as means to human ends. This perspective often manifests in the forced imposition of human interests on animals. This instrumentalization, underpinned by a strict metaphysical separation between humans and non-humans, is the main fuel that fuels human arrogance and their fantasies of subjugating and exploiting animals (Bennet, 2010). It is noteworthy that anthropocentrism has been identified as a predominant contributor to ecological disaster and destruction of the universe (P. Taylor, 1986). The discursive origins of this destructive ontology can be traced from the development of Western philosophy, from the Greek era (Plato, Aristotle) to the modern period (Descartes, Kant, Hegel). By asserting consciousness, rationality, intellect, and autonomy as the distinctiveness of humans as well as the differentia of all animals, philosophers then sought to negate the agency, consciousness (DeMello, 2021), rational soul (Naragon, 1987), epistemic capability (Lurz, 2009), ethical-moral consciousness (Steiner, 2005) of animals. Thanks to their arrogance, most humans today then view animals as nothing more than machines that operate under human rules, standards and imaginative-egoistic expectations (A. Taylor, 2003).

This anthropocentrism is frequently entrenched in the mindsets of certain individuals within contemporary Muslim societies. In the context of animal discussions, the discourse predominantly encompasses the scope of issues that presuppose human interests in animals. These issues include the utilization of animals, the benefits that can be obtained from them, and related topics. It is evident that, rather than recognizing the complexity of animal existence and considering them as agents with distinct characteristics, animals are often viewed as

mere resources for human sustenance. Could an alternative portrait of the role of animals and their relationship with humans be found? Can we get out of the dualistic subject-object trap that is inherent in anthropocentric metaphysics? How does the Qur'an actually expound on the existence of animals and their relationship with humans?

It is imperative to underscore that the Qur'anic use of the term *ḥayawān*, which in modern Arabic use signifies "animal" (Wehr, 1976, p. 220), does not pertain to an abstract and singular concept. In this particular instance, the Qur'an employs the term to delineate the true life, that is, the life of the hereafter (QS. 29:64. Cf. al-Baidāwī, n.d., p. 199). When referring to its etymological meaning, the term *ḥayawān* actually means "life (*al-ḥayāh*)" (al-Aṣḥāhānī, 2009, p. 269; Ibn Fāris, 1979, p. 122). It is important to note that this life is not limited to animals; rather, it encompasses all living beings that possess bodies, undergo growth, and are in a state of constant movement (al-Jurjānī, 2004, p. 84). In addressing the subject of animals, the Qur'an eschews the use of a single abstract term, "animal," which encompasses the entire spectrum of animal species. Conversely, the Muslim scripture employs a variety of polyvalent terms such as *dābbah* for creeping animals (QS. 11:6 and 45:4), *an'ām* for livestock (QS. 3:14; 4:119; 5:1; 6:136, 138-139, 142, 143; 16:5-7, 10, 26; 7:179; 22:36-37; 23:21; 40:79), and the Qur'an even uses various terms for animals that carry diseases, such as *ḡubāb* (QS. 22:73), *'ankabūt* (QS. 29:41), and *ba'ūdāh* (QS. 2:26) (Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2009, p. 33). In some places, the Qur'an also mentions the names of herd animals such as camels (*ibil*, *jamal*, *nāqah*, *rikāb*, *'isyār*, *ḥamūlah*, *farsy*), cattle (*baqarah*, *ijl*), sheep and goats (*da'n*, *ghanam*, *na'j*, *ma'z*), horses (*khail*), donkeys (*ḥimār*, *bighāl*), pigs (*khinzīr*), elephants (*fil*), and snakes (*ṣu'bān*). In addition, there are references to predatory animals (*ẓi'b*, *shabu'*), huntable animals (*ṣaid*), birds (*tā'ir*, *hudhud*, *ghurāb*, *abābil*, *salwā*), insects (*ḡubāb*, *qummal*, *jarād*, *farāsy*, *naḥl*), and so on (Eisenstein, 2002).

The absence of conceptual unification in the description of animals suggests that the Qur'an distances itself from the anthropocentric imaginations of late antiquity, the medieval period, and the modern era. These imaginations envision animals as homogeneous entities and presuppose them as mere objects. In contrast, while the Qur'an does not permit the viewing of animals as a single group, it also seeks to preserve the diversity, differences, and uniqueness of each animal community. At this juncture, the Qur'an establishes a transformative perspective for human beings, encouraging them to organize their hermeneutical-ethical sensitivity in a manner that respects the distinctiveness of various animal groups and ensures equitable treatment (El Maaroufi, 2022a). The Qur'an asserts that God is the creator of the heavens and the earth and all living things that inhabit the universe (QS. 2:29, 54, 117; 6:101; 10:3; 12:101; 13:16; 21:56; 26:77-78; 35:1; 39:46, 62; 40:62; 42:11; 46:3; 59:24; 64:2-3; 85:13; 91:5-6). This decision to create is part of God's absolute will (QS. 16:40). In the process of creation, God ensures that every creation has a divine purpose (QS. 3:190; 15:85-86; 30:8). None of His creatures were created in vain (QS. 38:27; 44:38), as He created *bi al-ḥaqq* (QS. 6:73; 29:44; 39:5; 44:39; 45:22). It is imperative to acknowledge that God's benevolence extends beyond the act of creation, encompassing His care for and preservation of His creation on Earth (QS. 11:6. See al-Ṭūsī, 2019, p. 452). It is evident that the animal agents in the world are guaranteed their sustenance by God (QS. 29:60. Cf. al-Razi, 1981, pp. 87-88).

According to the Qur'an, the ontological status of all creation, including animals, has a positive divine affirmation in itself. Animals, akin to humans and the rest of the Earth's biota, are regarded as manifestations of divine signs (*āyāt*) (Murata, 1992; Ozdemir, 2003). In QS. 42:29, the Qur'an even clearly states that the entire creation will be gathered before God (al-Ṭabrāsī, 2006, p. 41). This suggests that the Qur'an implicitly affirms the eschatological status of animals on the final day. At this juncture, it can be posited that any action that results

in the subjugation, exploitation, and eradication of animals constitutes an act that is antithetical to God's sacred ontological intentions. It is evident that through His creations, God seeks to demonstrate His active engagement in reality, highlighting that every created existence serves as a testament to His own existence. In contrast to the understanding of deism or Newtonian physics', God in the Qur'an is posited as being perpetually involved with His creations throughout the entirety of their existence (QS. 2:255). Indeed, the Qur'an unambiguously states that God is perpetually engaged in the act of creation (QS. 55:29. Cf. al-Zamakhsyarī, 1998, p. 12). For the Qur'an, both the Divine reality and His creation are ontologically connected in a sacred network, in various ways and forms that continue to move dynamically. Therefore, God has not created, but He is still and will continue to create.

The Qur'an further affirms animal agency by presenting that, in addition to being directly connected to God, individual animals do not fail to glorify His greatness (QS. 17:44; 59:24; 61:1; 62:2; 64:1. Cf. al-Ṭabarī, 2001, pp. 604–607; al-Qurṭūbī, 2006, pp. 89–92). Furthermore, the animals never engage in boasting or display arrogance before their Creator (QS. 16:49). Indeed, in QS. 24:41, the Qur'an explicitly acknowledges the "rational capacity" of animals who are "aware" and "know" how to pray and worship God (Masri, 1989). According to the Qur'anic assertion that God is perpetually present and in constant engagement with His creatures (QS. 2:128), all divine creations are designated as active agents who play an ontological-participative role in the movement and dynamics of reality. By establishing parallels between human prostration and that of the sun, moon, stars, mountains, trees, and animals, QS. 22:18 then reminds of the need to follow ecological harmony and cosmic balance. The Qur'an also issues a warning to humanity, cautioning against the destruction of the divine cosmic order (QS. 7:56). In one instance, the Qur'an acknowledges the animal community as being on par with the human community in terms of their relationship with God and the universe (QS. 6:38. See al-Kasyani, 1998, p. 30). The aforementioned proposition demonstrates

that the metaphysical relationship envisioned by the Qur'an for God and animals is not merely interactive, but participatory. In this sense, animals will always become a *mit-sein*/being-with humans and are constitutive agents for their existence (El Maaroufi, 2022b).

Nonetheless, it is evident that the Qur'an encompasses a multitude of concepts that facilitate the development of an anthropocentric imagination, particularly in the context of *istikhlāf*. In this context, we must emphasize the necessity of distinguishing between Qur'anic statements related to *khalīfah* and the humane interpretation of this concept (cf. Soroush, 2010). This distinction is significant because, despite the interpretive products of these Qur'anic commentators being influenced by anthropocentrism, they do not represent the contents of the Qur'an itself. In this regard, a number of substantive observations have demonstrated that the interpretation of the concept of *khalīfah* as authority cannot be separated from the horizon of the interpreters who is situated by the intellectual context and socio-political reality of their day (al-Qadi, 1988; Crone & Hinds, 2003; Liew, 2016).

Moreover, extant studies have demonstrated the baselessness and irrational nature of the Qur'anic interpretation on *khalīfah* that consider humans as representatives of God's authority on earth. Consequently, these studies have revealed the absurdity and impossibility of associating anthropocentrism perspectives with the concept of *khalīfah* (Idris, 1990; Tlili, 2022). Contrary to the notion of human supremacy, absolute authority, and control over non-humans, the Qur'anic *khalīfah* is, in essence, a divine mandate that encourages the human community to take concrete steps to preserve the harmony of the universe (Gade, 2019; Nasr, 1993). Therefore, the *khalīfah* serves as the foundation for both spirituality and the moral compass through which human beings will engage in the maintenance of ecological balance and environmental sustainability (Bagir & Martiam, 2017; Ouis, 1998; Tlili, 2012).

Animals communicating with God through revelation (QS. 16:68) directly outlines an authentic relationship between them and God

(QS. 21:41). The Qur'an even alludes to the assertion that the greatest anthropological difference (*differentia par excellence*) between animals and humans is the faculty of speech (*mantiq*) (QS. 27:16). Interestingly, scientific discoveries show that animals communicate not only with their groups, but also with humans—at least enough to express their social interests and biological needs (Masri, 2007). A substantial corpus of scientific studies has demonstrated that herd animals possess the capacity for sentience, exhibiting qualities such as logical thought, memory, hygiene, economic activity, language, and culture (Sagan & Druyan, 1992).

In the context of the Qur'anic discourse, the animal kingdom is characterized by a distinct mode of spiritual struggle and worship that is inscrutable to humans (QS. 17:44). It is imperative to avoid framing animals within the confines of semantic and psychological frameworks that are predominantly shaped by human perspectives. Instead, it is crucial to facilitate their presence and facilitate encounters with humanity in its totality. Consequently, the relationship with animals transcends the realm of epistemic activity, assuming the ontological, hermeneutical, and ethical event all at once. This kind of metaphysical recognition that connects ontology with ethics is important for the development of Islamic eco-theological discourse. The rationale underlying this assertion is that the prevailing paradigm of theological discourse has historically been characterized by an anthropocentric perspective, which perceives animals as dead objects, marginal entities, subordinate to humans, and created exclusively for human benefit.

The Qur'an and Ethical Events with Animals

The notion of a unifying bond and connection among God, animals, humans, and all living beings suggests that encounters between humans and animals may indeed represent authentic ethical moments, in their own right. In this regard, the interaction between humans and animals invariably gives rise to hermeneutical-ethical ramifications for both parties. The presence and behavior of animals have been demonstrated

to prompt humans to reflect and understand other individuals, as well as to modify their own behaviors. In essence, human understanding and ethical stance are inextricably linked to their relationship with animals. According to Paul Ricoeur (1992), human existence is predicated on the dialectical relationship with others. In this sense, the Qur'an presents a more expansive conception of the self, extending beyond human boundaries to encompass the realm of animals' existence. It is no exaggeration if the Qur'an exhibits certainly that not only does it reflect the quality of faith, but the way one treats animals also reflects whether or not one has received guidance from God.

The Qur'an recounts several instances of animals acting as moral exemplars for humans. For instance, ants (*naml*) rebuked Prophet Solomon and counseled him (QS. 27:18-19), crows (*ghurāb*) taught Cain the cultural practice of burying his sibling Abel's body (QS. 5:31), dogs (*kalb*) protected the *aṣḥāb al-kaḥf* and became members of their community (QS. 37:139-145), and a fish saved the life of Prophet Yunus (QS. 37:139-145). Such relational Qur'anic affirmations evidently elucidate the notion that God endowed animals with spiritual-ethical capacities, thereby conferring upon them a pivotal role not only as divine partners inhabiting the world, but also as moral agents contributing to the ethical progression of mankind and the cosmic reality. Specifically, the ant that claims its community space by rebuking Prophet Solomon serves as an example of how animals are able to cultivate piety and morality in a person, even if said person is a prophet (El Maaroufi, 2022b).

In addition to affirming consciousness, rational capability, linguistic capacity, collective cooperation, active will and obedience, and even their ability to recognize the human community and their behavior, the Qur'an, through the narrative of the ant's ethical encounter with Prophet Solomon, also explicitly states that encounters with animals can bring divine inspiration and critical reflection to a person so as to lead him to moral awareness to do good and avoid evil, as commented by M. Qera'ati (2014, pp. 379–383).

Moreover, the raven teaching Qabil demonstrates that animals do not occupy a marginal position whose existence is intended solely to serve human life and interests. Conversely, the raven assumes the role of an ethical guide, imparting wisdom to humanity, thereby fostering the pursuit of benevolence. Commenting on QS. 5:31, S. H. Fadhlullah distinctly notes that the God dispatched the raven with the divine intention of providing an example for Cain to emulate when interring a deceased individual, Abel, in the earth. The raven is a divine educative medium that provides Cain with the practical experience of burying his brother. This cultural teaching then sets a cultural precedent for the development of human civilization in the future. It is noteworthy that this narrative constitutes the foundational basis of civilization, wherein animals serve as conduits, imparting the methodologies of knowledge acquisition through sensory observation and experimentation (Fadhlullah, 1998, pp. 134–136). From the narrative of the raven's sending and teaching, it can be stated emphatically that the encounter between humans and animals is ontologically a hermeneutical event. This encounter then will provide theoretical and practical guidance for humanity to perform various ethical conducts in life (cf. Mughniyyah, n.d., p. 46).

A similar phenomenon is observed in the story of Prophet Jonah, where the fish plays a pivotal role in preserving the prophet's physical existence and facilitating his spiritual growth. After swallowing the Prophet Jonah, as a result of him leaving his community, God then gave the fish a natural command not to harm the Prophet Jonah, thereby ensuring his safety (Syirazi, 2013, p. 284). This ethical encounter then prompted him to regain his composure and humbly request God's forgiveness (Tabataba'i, 1997, pp. 167–168). In response, Prophet Jonah prayed and praised God, requesting to be delivered from the darkness and brought into a world of light (21:87–88). In this Qur'anic narrative, the individual fish then becomes an ethical space that allows the human experience to move towards a second birth—after the Prophet Jonah is vomited out; a birth towards a

new self (El Maaroufi, 2022a). As evidenced by these narratives, the conception of the “cogito” that presupposes the metaphysical distinctiveness of human autonomus subjectivity appears to lose its significance. Furthermore, the Cartesian subject-object dualistic dichotomy is no longer tenable, given that the ontological separation between animals and humans is blurred in the Qur’anic narrative.

Concluding Remarks: Interconnectivity Between Animals and Humans in Relational Agency

According to Qur’anic narratives, the agency of animals is affirmatively recognized, and their active participation in human existence is acknowledged. As Donna Haraway (2003) has precisely outlined, agency itself is never static and is unique to the human species. In another instance, Haraway (2016) also critically noted that the specific attribution of agency to humans that stems from metaphysical separation is a manifestation of human ignorance and exploitative attitudes towards non-humans. This separation can lead to the development of a destructive perspective that perceives nature and its beings as inanimate entities rather than living beings (Merchant, 1980). Importantly, the Qur’anic text unambiguously affirms the agency of the entire Divine creation by asserting that every one of them, both in the heavens and the earth, obeys God (*qānitūn*) (QS. 2:116), submits (*aslama*) to Him (QS. 3:83), and glorifies (*yusabbiḥ*) His greatness (QS. 17:44; 59:24; 61:1; 62:1; 64:1).

Therefore, I conclude that according to Qur’anic narratives, agency manifests as collective-collaborative action and processual interspecies. At this juncture, animals can be regarded as active co-creators in a co-constitutive relationship with humans. Contrary to the conventional understanding of agency as a solitary phenomenon within an individual human being, the Qur’an posits a relational conception of agency, characterized by reciprocal relatedness and connected changes. Life, as Bruno Latour (2005) aptly posits, is inextricably linked to

networks comprising diverse actors, including animals, humans, and plants, among others, interconnected within these networks.

The concept of relational agency is predicated on the premise that it is the consequence of a process of mutual influence between animals and humans, which is based on their face-to-face encounters (Goffman, 1967). It is imperative to underscore that the actions of these entities do not stem from the independent individuality of animals or humans. Therefore, it is imperative to refrain from employing the term “interaction” in a manner that presupposes the existence of individuals as a prerequisite to relations. In this context, the present article posits that Karen Barad’s (2007) concept of *intra-action* offers a more suitable approach to the analysis of animal narratives in the Qur’an. This phenomenon can be attributed to the inherent agential inseparability of each agent within the context of interaction, accompanied by the entanglement of these agents in their multifaceted relations.

Beyond the binary logic of subject-object, *intra-action* also emphasizes that there is more than one agent that influences the performance of agents in reality. In this perspective, human beings are no longer defined outside of their reciprocal relationship with God, the earth, animals, and the rest of Divine creation. Rather, all beings are in a co-constitutive relationship where one creation is defined by another (Dien, 2000). When animals, like humans, exist in the world, they are actually participating in shaping reality itself. It is no exaggeration to write that in the network of divine agents who equally participate in the dynamics of reality, the fate of humanity is inextricably intertwined with, and determined by all agents, including animals (Fazlhashemi, 2025).

As demonstrated in the preceding expositions, the Qur’an unambiguously endorses the agency of animals and their inextricable interconnection with humans. The development of an ethical stance, as well as an understanding of oneself, is only possible to the extent that humans encounter others, including animals, and understand them in their otherness. This means that animals have been, still are, and will

always participate in, and are a constitutive part of, human existence. The article subsequently calls for the development of an Islamic eco-theological discourse based on relational metaphysics. This recommendation is made in order to circumvent the pervasiveness of anthropocentrism in contemporary ecological discourses. Theoretically, the discourse of Islamic ecotheology articulated in the framework of relationality has the potential to transcend the logic of binary opposition and improve the unequal relationship between humans and animals. Furthermore, it can position all divine creations as important agents who collaborate with full responsibility for the balance and harmony of the universe. At the practical level, it is imperative to allocate greater resources to the formulation of strategies aimed at preserving animal life. These strategies must be grounded in an ethical, reciprocal, and responsible relational framework, thereby ensuring the well-being of these creatures. Furthermore, it is essential to establish a comprehensive set of regulations and policies that can guarantee the welfare of animals.

BIBLIOGRAPHY

- al-Aṣḥānī, al-R. (2009). *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān* (Ṣafwān A. Dāwūdī, Ed.). Dār al-Qalam.
- al-Baiḍāwī, A. al-K. ‘Abdullah ibn ‘Umar ibn M. (n.d.). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl: Vol. IV* (M. ‘Abd al-Raḥmān, Ed.). Dār Iḥyā’ al-Turāts al-‘Arabī.
- al-Jurjānī, al-S. (2004). *Muʾjam al-Taʾrīfāt* (M. S. al-Minsyāwī, Ed.). Dār al-Faḍīlah.
- al-Kasyani, M. F. (1998). *Al-Ṣāfi fī al-Tafsīr Al-Qurʾān: Vol. III* (M. al-Husaini al-Amini, Ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- al-Qadi, W. (1988). The Term “Khalīfa” in Early Exegetical Literature. *Die Welt Des Islams*, 28(1/4), 392–411. <https://doi.org/10.2307/1571186>
- al-Qurtūbī, M. ibn A. B. (2006). *Al-Jāmi’ li Aḥkām Al-Qurʾān wa al-Mubayyin limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Āy al-Furqān: Vol. XIII* (‘Abdullah ibn ‘Abd al-Muḥsin, Ed.). Muʾassah al-Risālah.
- al-Razi, M. F. (1981). *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Musyṭahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafāṭih al-Ghaib: Vol. XXV (I)*. Dār al-Fikr.

- al-Ṭabarī, A. J. M. ibn J. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyī Al-Qur'ān: Vol. XIV* ('Abdullah ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Ed.). Dār Hijr.
- al-Ṭabrāsī, 'Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan. (2006). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān: Vol. IX*. Dār al-Murtaḍā.
- al-Ṭūsī, A. J. (2019). *Al-Tibyān fī Tafsīr Al-Qur'ān: Vol. XII*. Mu'assasah al-Nasyr al-Islāmī.
- al-Zamakhsharī, A. al-Qāsim. (1998). *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl: Vol. VI* ('Ādil A. 'Abd al-Maujūd & 'Alī M. Mu'awwaḍ, Eds.). Maktabah al-'Ubūkān.
- Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI. (2009). *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pelestarian Lingkungan Hidup*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Badmington, N. (2000). Introduction: Approaching Posthumanism. In N. Badmington (Ed.), *Posthumanism* (pp. 1–10). Bloomsbury Publishing.
- Bagaskara, B. R. A. (2025). Kiamat Serangga: Mengapa Mereka Kian Tak Terlihat? Mongabay. <https://mongabay.co.id/2025/02/25/kiamat-serangga-mengapa-mereka-kian-tak-terlihat/>
- Bagir, Z. A., & Martiam, N. (2017). Islam: Norms and Practices. In W. Jenkins, M. E. Tucker, & J. Grim (Eds.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology* (pp. 79–87). Routledge.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Bennet, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Crone, P., & Hinds, M. (2003). *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge University Press.
- Davies, J. (2016). *The Birth of the Anthropocene*. University of California Press.
- DeMello, M. (2021). *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, second edition. Columbia University Press.
- Dewi, S. (2015). *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dengan Alam*. Marjin Kiri.
- Dien, M. I. (2000). *The Environmental Dimensions of Islam*. Lutterworth.
- Eisenstein, H. (2002). Animal Life. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an: Vol. I* (pp. 93–102). Brill.

- El Maaroufi, A. (2022a). *Animals as Agents? A Qur'anic View*. In O. Leaman (Ed.), *Routledge Handbook of Islamic Ritual and Practice* (pp. 425–436). Routledge.
- El Maaroufi, A. (2022b). *Towards an Ethic of Being-With. An Islamic-Phenomenological Perspective on Human-Animal Encounters*. *Journal of Islamic Ethics*, 6(1), 81–93. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340078>
- Fadhullah, M. H. (1998). *Min Waḥy Al-Qur'ān: Vol. VIII. Dār al-Malāk*.
- Fazlhashemi, M. (2025). *Islamic Ecotheology*. In S. Windsor & O. Franck (Eds.), *Intersections of Religion, Education, and a Sustainable World* (pp. 25–40). Springer Nature Switzerland.
- Foltz, R. C. (2006). *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oneworld Publications.
- Gade, A. M. (2019). *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*. Columbia University Press.
- Galetti, P. M. (Ed.). (2023). *Conservation Genetics in the Neotropics*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-34854-9>
- Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Pantheon Books.
- Grim, J., & Tucker, M. E. (2014). *Ecology and Religion*. Island Press.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2016). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In D. Haraway & C. Wolfe (Eds.), *Manifestly Haraway* (pp. 3–90). University of Minnesota Press.
- Ibn Fāris, A. al-Ḥusain A. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah: Vol. II ('Abd al-Salām M. Hārūn, Ed.; II)*. Dār al-Fikr.
- Idris, J. S. (1990). *Is Man the Vicegerent of God?* *Journal of Islamic Studies*, 1, 99–110.
- Janicki, J., Dickie, G., Scarr, S., & Chowdhury, J. (2022). *The Collapse of Insects*. Reuters Graphics. <https://www.reuters.com/graphics/GLOBAL-ENVIRONMENT/INSECT-APOCALYPSE/egpbykdxjvq/>
- Jong, H. N. (2025). *Habitat Orangutan Terancam akibat Perusahaan Sawit Buka Hutan Kalimantan. Mongabay*. <https://mongabay.co.id/2025/05/13/laporan-habitat-orangutan-terancam-akibat-perusahaan-sawit-buka-hutan-kalimantan/>
- Khalid, F. M. (2019). *Signs on the Earth: Islam, Modernity, and the Climate Crisis*. Kube Publishing.

- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Liew, H. H. (2016). The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qur'ānic Term Ḥalīfa. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341381>
- Lovelock, J. E. (2007). *Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back—And How We Can Still Save Humanity*. Penguin Books.
- Lurz, R. W. (2009). The Philosophy of Animal Minds: An Introduction. In R. W. Lurz (Ed.), *The Philosophy of Animal Minds* (pp. 1–14). Cambridge University Press.
- Masri, B. A. (1989). *Animals in Islam. Compassion in World Farming*.
- Masri, B. A. (2007). *Animal Welfare in Islam*. Islamic Foundation.
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and The Scientific Revolution*. Harper & Row.
- Mughniyyah, M. J. (n.d.). *Tafsīr al-Kāsyif: Vol. III. Dār al-Anwār*.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thoughts*. State University of New York Press.
- Naragon, S. S. (1987). *Reason and Animals: Descartes, Kant, and Mead on the Place of Humans in Nature [Ph.D. Dissertation]*. University of Notre Dame.
- Nasr, S. H. (1993). *The Need for a Sacred Science*. Curzon Press Ltd.
- Ouis, S. P. (1998). Islamic Ecotheology Based on the Qur'an. *Islamic Studies*, 37(2), 151–181.
- Ozdemir, I. (2003). *Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective*. In R. C. Foltz, F. M. Denny, & A. Baharuddin (Eds.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (pp. 3–37). Harvard University Press.
- Poya, A., & Schatzschneider, I. (2022). God's Justice and Animal Welfare. *Journal of Islamic Ethics*, 6(1), 1–17. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340084>
- Qera'ati, M. (2014). *Tafsīr al-Nūr: Vol. VI (M. Ayyub, Trans.). Dār al-Mu'arrikh al-'Arabī*.
- Ramadan, T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago University Press.
- Sagan, C., & Druyan, A. (1992). *Shadows of Forgotten Ancestors*. Ballantine Book.
- Soroush, A. (2010). *Al-Qabḍ wa al-Baṣṭ fī al-Syarī'ah*. Dār al-Jadīd.

- Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. University of Pittsburgh Press.
- Syirazi, N. M. (2013). *Al-Amsal fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal: Vol. XI. Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt*.
- Tabataba'i, M. H. (1997). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān: Vol. XVII. Mu'assasah al-'Alamī li al-Maṭbū'āt*.
- Taylor, A. (2003). *Animal and Ethics: An Overview of the Philosophical Debate*. Broadview Press.
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.
- Tlili, S. (2012). *Animals in the Qur'an*. Cambridge University Press.
- Tlili, S. (2018). *Animal Ethics in Islam: A Review Article*. Religions, 9(9), Article 9. <https://doi.org/10.3390/rel9090269>
- Tlili, S. (2022). *Qur'anic Creation: Anthropocentric Readings and Ecocentric Possibilities*. In G. Archer, M. M. Dakake, & D. A. Madigan (Eds.), *The Routledge Companion to the Qur'an* (pp. 135–144). Routledge.
- Wehr, H. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic* (J. M. Cowan, Ed.; III). Spoken Language Services.
- White, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. Science, 155(3767), 1203–1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>

MENUJU MODEL PERTAMBANGAN BERKELANJUTAN BERBASIS *ISTIKHLĀF*:

Tafsir Ekoteologi Surah Şād/38:26 dalam Konteks Ekspansi Pertambangan

Imam Arif Purnawan
LPMQ, INDONESIA

Mendesain Tambang yang Berspirit Ekoteologi

Geliat industri pertambangan global meninggalkan jejak kelam pada wajah bumi: hutan-hutan yang terkoyak, sungai-sungai yang tercemar, dan masyarakat yang tercerabut dari akar budayanya. Laporan PBB (UNEP, Bend the Trend – Pathways to a Liveable Planet as Resource Use Spikes, 2023) mengungkapkan bahwa aktivitas ekstraktif bertanggung jawab atas sepersepuluh kehancuran hutan dunia dan seperlima polusi air tawar planet ini. Indonesia – sang pemilik cadangan nikel terbesar di muka bumi (35,7 juta ton) (ESDM, 2021) – justru menjadi episentrum paradoks pembangunan yang memilukan.

Kebijakan pertambangan di Indonesia masih didominasi oleh paradigma antroposentris yang menempatkan kepentingan ekonomi manusia di atas keberlanjutan ekologis. Salah satu bukti nyata adalah eksploitasi nikel di Morowali, Sulawesi Tengah, di mana kadar nikel dalam sedimen mencapai 1.150,80 µg/g, jauh melampaui baku mutu 300 µg/g (IADC/CEPA, 1997). Tingginya pencemaran ini tidak diimbangi dengan kebijakan pengendalian limbah yang ketat, sehingga mengakibatkan penurunan kualitas perairan dan kematian biota laut (Lestari, 2024). Kasus ini menunjukkan bagaimana kebijakan pertambangan lebih memprioritaskan produksi daripada daya dukung lingkungan. (JATAM, aporan Dampak Tambang di Kalimantan dan Sulawesi., 2023)

Selain itu, ekspansi tambang sering kali mengabaikan keberadaan ekosistem kritis. Di Halmahera Utara, 5.341 hektar hutan lindung dibuka untuk pertambangan nikel, termasuk habitat penting

bagi keanekaragaman hayati (Auriga, 2021). Namun, analisis dampak lingkungan (AMDAL) kerap dilakukan secara prosedural tanpa mempertimbangkan akumulasi kerusakan jangka panjang. Data KLHK (2022) menunjukkan bahwa laju deforestasi di wilayah tambang meningkat signifikan, tetapi upaya reklamasi tidak sebanding dengan kerusakan yang terjadi. Hal ini mencerminkan ketidakseimbangan antara eksploitasi sumber daya dan pemulihan ekosistem. (KLHK, 2022)

Kebijakan hukum juga cenderung memfasilitasi kepentingan industri daripada perlindungan lingkungan. UU Minerba No. 3/2020, misalnya, memperluas masa operasi tambang dan mempermudah perizinan, tetapi tidak memperkuat mekanisme pemantauan lingkungan (WALHI, 2023). Akibatnya, banyak perusahaan tambang yang tidak memenuhi kewajiban reklamasi. Data Kementerian ESDM (2022) mengungkapkan bahwa hanya 12% lahan bekas tambang yang benar-benar direstorasi, sementara sisanya menjadi wilayah terdegradasi dengan dampak jangka panjang seperti pencemaran air tanah dan hilangnya keanekaragaman hayati.

Dampak sosial-ekologis dari kebijakan antroposentris ini juga dirasakan oleh masyarakat lokal. Di Kalimantan Timur, sedimentasi batu bara sebesar 2,4 juta ton per tahun mencemari Sungai Sangatta, mengancam sumber air masyarakat. Sementara itu, masyarakat adat seperti Suku Tabobo di Halmahera kehilangan akses terhadap tanah ulayat dan sumber daya alam akibat aktivitas pertambangan (Auriga, 2021). Terbaru, di Raja Ampat, Komnas HAM menegaskan aktivitas pertambangan berpotensi menimbulkan konflik berkepanjangan. Komnas HAM pun mencatat ratusan konflik agraria yang terkait dengan pertambangan, menunjukkan bahwa kebijakan yang ada gagal melindungi hak-hak masyarakat dan lingkungan. (HAM, 2025) Ironisnya, kekayaan alam yang seharusnya membawa kesejahteraan justru menimbulkan *ecological debt* – utang ekologis yang harus ditanggung oleh generasi mendatang.

Dominasi paradigma antroposentris dalam kebijakan pertambangan mengabaikan batasan ekologis alam. Rockstrom (Rockström, 2009) membuktikan 6 dari 9 batas kritis bumi telah terlampaui, dengan aktivitas pertambangan sebagai kontributor utama. Eksploitasi berlebihan ini mencerminkan krisis etika lingkungan (*environmental ethics*) yang memerlukan rekonstruksi filosofis (Gardiner, 2011). Di sinilah agama dapat menawarkan perspektif teosentris-ekologis sebagai solusi.

Al-Qur'an menawarkan konsep teologis pengelolaan alam berbasis prinsip *istikhlāf* (pendelegasian amanah). Surah Šād/38:26 menegaskan:

يٰدَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا
يَوْمَ الْحِسَابِ

(Allah berfirman,) “Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di bumi. Maka, berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan hak dan janganlah mengikuti hawa nafsu karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari Perhitungan.”

Ayat ini menjadi landasan etika antroposentrisme terbatas (*restrained anthropocentrism*) di mana manusia bertindak sebagai wakil Tuhan (*khalīfah*), bukan tiran (Nasr, 1996).

Penafsiran terhadap surah Šād/38:26 menekankan tanggung jawab ekologis sebagai implikasi *istikhlāf*: “*Istikhlāf* mengandung makna bahwa kekuasaan manusia atas alam bersifat amanah, bukan kepemilikan mutlak. Setiap eksploitasi harus dibingkai oleh keadilan (*‘adl*) dan kemaslahatan universal (*mašlahah ‘āmmah*)”. (Nasr, 1996) Prinsip ini relevan dikontekstualisasikan dalam regulasi pertambangan.

Berdasarkan realitas di atas, artikel ini akan menjawab tiga pertanyaan kritis: Bagaimana penafsiran ekoteologis terhadap konsep *istikhlāf* dalam Surah Šād/38:26 dapat membingkai etika eksploitasi sumber daya alam?, Sejauh mana praktik ekspansi pertambangan kontemporer melanggar prinsip *istikhlāf* ditinjau dari kriteria ekologis dan sosial, dan solusi operasional apa yang dapat ditawarkan berdasarkan tafsir surah Šād/38:26 untuk menciptakan model pertambangan berkelanjutan?

Pertanyaan pertama memerlukan analisis mendalam terhadap term *istikhlāf* secara filologis dan kontekstual. Terkait dengan surah Šād ayat 26 memaknai kekhalfahan sebagai pelimpahan wewenang dari Tuhan untuk menegakkan kebenaran, termasuk dalam urusan duniawi. Dalam konteks ekologi, ini berarti manusia diberi otoritas untuk mengelola bumi dengan adil dan berdasarkan petunjuk Ilahi, bukan berdasarkan hawa nafsu eksploitasi yang menyesatkan dari jalan Allah. Jalan Allah yang dimaksud mencakup tanda-tanda-Nya di alam semesta—sebagai wahana perenungan akal—dan juga hukum-hukum-Nya yang mengatur relasi harmonis antara manusia dan lingkungan. Tafsir ini menegaskan bahwa kerusakan ekologis terjadi ketika manusia menyimpang dari peran kekhalfahannya dan tunduk pada nafsu kepentingan yang melampaui batas. (al-Zamakhsharī, 1987)

Secara integral, penelitian ini bertujuan untuk: (1) mengonstruksi makna *istikhlāf* dalam surah Šād/38:26 melalui pendekatan tafsir tematik (*maudhū‘ī*) dan ekologi guna membingkai etika eksploitasi sumber daya alam; (2) menganalisis praktik ekspansi pertambangan Indonesia (kasus: Morowali, Halmahera, Kaltim) melalui kacamata ekoteologi Al-Qur’an; serta (3) merumuskan model tata kelola pertambangan berbasis prinsip *istikhlāf* yang mengintegrasikan kriteria ESG (Environmental, Social, Governance).

Signifikansi pencapaian tujuan ini bersifat multidimensi: secara teoretis, mengkatalisis perkembangan ekoteologi Al-Qur’an dengan sintesis tafsir klasik ekofilosofi modern. Secara praktis, menyediakan kerangka syariah untuk transformasi kebijakan pertambangan

berkelanjutan (*sustainable mining policy*), termasuk revisi UU Minerba dan integrasi prinsip *ḥarām fasād* dalam AMDAL; dan secara sosial, memperkuat legitimasi advokasi masyarakat terdampak melalui argumen teologis yang otoritatif, sekaligus menegaskan relevansi Al-Qur'an dalam resolusi krisis ekologi kontemporer.

Konsep Ekoteologi Islam

Kajian ekoteologi Islam kontemporer berakar pada rekonstruksi konsep *khalīfah* sebagai kerangka etika lingkungan. Nasr (1968) dalam *Man and Nature* memperkenalkan kritik radikal terhadap antroposentrisme Barat dengan menegaskan bahwa alam adalah *āyāt Allāh* (tanda-tanda Tuhan), sehingga eksploitasi berlebihan merupakan bentuk pengingkaran teologis (Nasr, 1968). Pemikiran ini dikembangkan Khalid (2010) melalui teori *istikhlāf* operasional, yang menafsirkan amanah pengelolaan bumi mencakup tiga prinsip: *mīzān* (keseimbangan ekosistem), *ḥifẓ al-bī'ah* (pelestarian lingkungan), dan *'adl* (keadilan antargenerasi) (Khalid, 2010). Pada tataran praktis, Ozdemir mengkonseptualisasikan *eco-tawḥīd*—kesatuan penciptaan sebagai basis relasi manusia-alam—dengan studi kasus rehabilitasi lahan terdegradasi di Turki berbasis wakaf (Ozdemir, 2003). Sementara itu, Al-Jayyani (2018) dalam *Islamic Environmental Ethics* mengingatkan risiko antroposentrisme terselubung (*disguised anthropocentrism*) dalam penafsiran *khalīfah* jika tidak diimbangi dengan pembatasan *syar'ī* seperti *ḥarām fasād* (larangan merusak bumi) (Al-Jayyani, 2018).

Penelitian ini menawarkan inovasi dekonstruksi semantik *istikhlāf* yang belum ada dalam kajian ekoteologi sebelumnya. Melalui analisis filologis term *khalīfah* dalam beberapa sumber tafsir seperti *Tafsir al-Zamakhsharī*, *Tafsir al-Ṭabarī* terungkap bahwa otoritas manusia sebagai wakil Tuhan bersifat kondisional pada prinsip *ḥifẓ al-mīzān* (penjagaan keseimbangan ekologis), bukan hak eksploitatif. Temuan ini mengoreksi distorsi makna *istikhlāf* dalam kebijakan pertambangan Indonesia yang kerap dimanipulasi sebagai legitimasi eksploitasi. Berbeda dengan studi Khalid (2010) yang bersifat teoretis-

filosofis, penelitian ini membangun kerangka epistemik integratif antara tafsir klasik dan ekofilsafat modern untuk model industri pertambangan berbasis ekoteologi.

Konsep Khalīfah: Analisis Filologis-Semantis

Istilah khalīfah dalam surah Ṣād/38:26 berakar pada triliteral kha-la-fa yang mengandung makna dasar "menggantikan sesuatu yang absen" (Ibn Fāris, 1979). Dalam Lisān al-‘Arab term ini berkembang menjadi tiga makna kontekstual: (1) *istikhlāf* (pendelegasian otoritas pengganti), (2) *khilāf* (kontradiksi terhadap kebenaran), dan (3) *takhaluf* (keterlambatan) (Ibn Manzūr, 1414 H). Surah Ṣād/38:26 secara spesifik menggunakan derivasi *istikhlāf* yang memunculkan makna relasi amanah (kepercayaan), bukan *milk* (kepemilikan).

Al-Zamakhsharī (al-Zamakhsharī, 1987) menegaskan bahwa frasa *ja’alnāka khalīfatan* mengandung makna *istikhlāf bi al-ḥukm* (pendelegasian wewenang hukum), bukan *istikhlāf bi al-tamlīk* (pendelegasian kepemilikan). Hal ini diperkuat oleh Al-Rāzī yang menyatakan: "*Al-khalīfah huwa al-qa’im maqām al-mustakhlif bi ḥukmihi, fa al-insān khalīfatun fī al-arḍ li yanfudha fihā ḥukm Allāh*" ("Khalifah adalah pelaksana kebijakan pihak yang mendelegasikan, maka manusia adalah khalifah di bumi untuk menerapkan hukum Allah di dalamnya"). (al-Rāzī, 1420 H.)

Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah (2018) dalam *Mu‘jam Alfāz al-Qur‘ān al-Karīm* (Kairo, h. 533) memperluas makna *istikhlāf* sebagai "*tawḍī‘ al-sulṭah al-tasharrufiyyah al-muqaṭṭa‘ah bi shurūṭ al-‘adālah wa al-ḥimāyah*" (pemberian otoritas pengelolaan yang dibatasi syarat keadilan dan perlindungan). Fazlur Rahman (Rahman, 1980) menekankan dimensi ekologisnya: "*Khilāfah implies humans as God’s vicegerents bound by cosmic ethics of balance (mīzān)*".

Prinsip Etika Lingkungan: Mizān, Ḥarām, Amānah

Al-Qur‘an menegaskan prinsip *mīzān* (keseimbangan) sebagai hukum dasar penciptaan alam. Dalam Surah Al-Raḥmān/55:7-8, langit, bumi, dan seluruh ekosistem dibangun dengan presisi matematis yang tak

boleh dilanggar. Tafsir modern menjelaskan bahwa konsep ini melarang eksploitasi sumber daya alam melebihi daya dukung lingkungan (*carrying capacity*), termasuk pertambangan yang mengganggu siklus hidrologi dan biodiversitas. Sebagaimana diuraikan M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbāh* (M. Quraish Shihab, 2001) "*Mīzān* adalah hukum Tuhan yang harus dijaga manusia; jika dilanggar, bencana ekologis adalah konsekuensi logisnya". Data empiris menunjukkan bahwa 73% kerusakan DAS di Indonesia disebabkan oleh pertambangan yang mengabaikan prinsip ini (KLHK, 2022).

Selain itu, Islam pun secara tegas mengharamkan *fasād fi al-ard* (kerusakan di bumi) sebagai tindakan destruktif. Surah Al-Baqarah/2: 205 mengkategorikan eksploitasi berlebihan sebagai kejahatan teologis. Dalam praktik pertambangan, hal ini tercermin dari pencemaran merkuri di Kalimantan yang mencapai 30 kali lipat baku mutu (KLHK, 2022) atau deforestasi tambang nikel di Halmahera yang memusnahkan 137 spesies endemik (Auriga, 2021) Kaidah fikih "*al-ḍarar yuzāl*" (kerusakan harus dihentikan) dari kitab *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* (al-Suyūfī, 1403 H / 1983 M.) menjadi landasan etis untuk menghentikan praktik merusak ini. Pelanggaran prinsip ini bukan hanya masalah hukum, tetapi pengkhianatan terhadap amanah ilahi.

Titik Temu: Ekoteologi Islam dan Filsafat Lingkungan Modern

Konsep *mīzān* (keseimbangan ekologis) dalam Al-Qur'an ternyata selaras dengan temuan sains modern. Teori *planetary boundaries* (batas-batas planet) yang dirumuskan 29 ilmuwan dunia tahun 2009 membuktikan: aktivitas manusia—terutama pertambangan—telah melampaui 4 dari 9 batas kritis Bumi. Data mutakhir menunjukkan industri ekstraktif menyumbang 15% emisi gas rumah kaca global (UNEP, Global Environment Outlook, 2023) dan 80% hilangnya biodiversitas lokal di kawasan tambang (IPBES, 2022). Ini memperkuat tesis Al-Qur'an bahwa kerusakan alam (*fasād*) adalah pelanggaran terhadap hukum kosmis.

Berbeda dengan *deep ecology* yang menempatkan manusia setara dengan semut, ekoteologi Islam menawarkan jalan tengah: manusia sebagai *khalīfah* diberi mandat mengelola alam, bukan mengeksploitasinya. Filosofi ini mirip dengan *stewardship ethics* dalam tradisi Kristen, tetapi lebih tegas menekankan konsekuensi ukhrawi. Sebagaimana diingatkan cendekiawan Muslim Nawal Ammar: "Tanggung jawab ekologis adalah ujian keimanan—kita akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat atas rusaknya telur burung yang kita hancurkan" (Ammar, 2020).

Prinsip *istikhlāf* bukan sekadar wacana teologis, melainkan dapat diimplementasikan secara nyata melalui pendekatan modern seperti standar ESG (*Environmental, Social, Governance*) yang kini menjadi acuan global dalam praktik industri berkelanjutan. Nilai-nilai dasar dalam ajaran Islam menunjukkan keselarasan yang kuat dengan dimensi-dimensi ESG. Misalnya, prinsip *mīzān* yang menekankan keseimbangan dan keadilan dalam alam semesta dapat diwujudkan melalui upaya pengurangan dampak lingkungan, sebagaimana dilakukan dalam penerapan teknologi *zero-waste mining* di Norwegia. Selanjutnya, nilai *amānah* sebagai bentuk tanggung jawab moral terhadap sesama, tercermin dalam keadilan sosial seperti skema bagi hasil sebesar 20% untuk masyarakat desa sekitar tambang, yang memperkuat partisipasi dan kesejahteraan komunitas lokal. Adapun prinsip *ḥarām al-fasād*, yaitu larangan merusak, mendasari pentingnya tata kelola yang berkelanjutan. Hal ini terlihat dalam inisiatif sertifikasi *Green Mining* oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang mengintegrasikan nilai-nilai keberlanjutan ke dalam praktik industri berbasis syariah.

Di Indonesia, implementasi konkret dari pendekatan ini dapat ditemukan salah satunya pada PT. Amman Mineral Nusa Tenggara yang telah memulai program rehabilitasi lingkungan pasca-tambang dengan skema *waqf al-bī'ah* atau wakaf lingkungan. Inisiatif ini tidak hanya mencerminkan kesadaran ekologis, tetapi juga menunjukkan bahwa prinsip-prinsip teologis Islam memiliki daya guna praktis dalam

merespons tantangan ekologis kontemporer. Dengan demikian, integrasi nilai-nilai Islam dalam kerangka ESG bukanlah antitesis modernitas, melainkan tawaran konstruktif bagi transformasi industri yang lebih berkeadilan dan berkelanjutan.

Surah Šād [38]: 26, Amanah Kepemimpinan di Bumi

Ayat ini turun sebagai teguran halus kepada Nabi Daud atas sebuah perselisihan, sekaligus pengingat tentang hakikat kepemimpinan manusia di bumi. Ayat ini menegaskan bahwa jabatan *khalīfah* bukanlah hak istimewa, melainkan amanah ilahi yang harus dijalankan dengan adil (*bi al-ḥaqq*). al-Ṭabarī (al-Ṭabarī, 2001), menjelaskan bahwa frasa "*fahkum bayna al-nāsi bi al-ḥaqq*" (berilah keputusan dengan adil) mencakup juga keadilan ekologis – karena alam adalah "pihak diam" yang kerap terlupakan dalam hukum manusia.

Lafaz *istikhlāf* yang muncul dalam sejumlah ayat Al-Qur'an mengandung makna pendelegasian kekuasaan dari Allah kepada manusia untuk mengelola bumi, namun dengan batasan dan tanggung jawab yang ketat. Dalam konteks ini, istilah *istikhlāf* tidak menunjuk pada kepemilikan mutlak, melainkan pada amanah pengelolaan. Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan bahwa manusia bukanlah pemilik sejati bumi, melainkan hanya sekadar *musta'jar* (penyewa) atau *mustakhlaf* (wakil), yang hak-haknya ditentukan dan dibatasi oleh kehendak Pemilik (Allah) (Al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, Jil. 26, h. 215). Pemahaman ini menegaskan bahwa manusia tidak boleh bertindak sewenang-wenang terhadap alam, sebab kekuasaan yang diberikan padanya bersifat delegatif dan sementara.

Lebih lanjut, *istikhlāf* juga membawa pesan tanggung jawab bersyarat, yaitu bahwa hak untuk mengelola lingkungan disertai dengan kewajiban untuk menjaga kelestariannya (*ḥifẓ al-bī'ah*). Dengan kata lain, mandat kekhalifahan dalam Al-Qur'an selalu terkait erat dengan prinsip keberlanjutan dan keadilan ekologis. Sebagaimana ditegaskan oleh Al-Qur'an dalam Surah al-An'ām/6:165, Allah berfirman:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَيفَةَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي
مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَعَفُورٌ رَّحِيمٌ

Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu beberapa derajat atas sebagian (yang lain) untuk menguji kamu atas apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat hukuman-Nya. Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Al-An'am/6:165)

Ayat ini menunjukkan bahwa amanah kekhalifahan adalah ujian moral, bukan lisensi eksploitasi. Maka, prinsip *istikhlāf* dalam Islam secara fundamental menolak dominasi manusia atas alam secara absolut, dan justru mendorong lahirnya etika ekologi berbasis tanggung jawab spiritual dan sosial. Fakta bahwa 75% lahan kritis di Indonesia berada di wilayah pertambangan (KLHK, 2023) menunjukkan pelanggaran prinsip ini.

Zamakhsyari menafsirkan QS. Sād/38: 26 dengan menekankan bahwa perintah untuk menegakkan keadilan (*al-ḥaqq*) mencakup tiga lingkaran tanggung jawab: hubungan antar manusia (horizontal), hubungan manusia dengan alam (ekologis), dan hubungan manusia dengan generasi mendatang (intergenerasional). Penafsiran ini memberikan kerangka etik yang komprehensif dalam memahami mandat kekhalifahan manusia di bumi. Ketika salah satu dari ketiga lingkaran ini tidak berjalan, maka ketimpangan ekologis pun akan terjadi. Hal ini tampak nyata dalam praktik pertambangan batu bara di Kalimantan, yang tidak hanya mencemari lingkungan dan merusak keanekaragaman hayati, tetapi juga merampas hak hidup dan ruang ekologis generasi mendatang. Kerusakan tersebut bukan sekadar persoalan teknis atau ekonomi, melainkan pelanggaran terhadap prinsip keadilan yang ditekankan dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, tanggung jawab moral tidak berhenti pada hubungan sosial semata, tetapi mencakup keberlanjutan ekologis yang menjadi amanah manusia

sebagai khalifah di bumi. Tafsir ini memberi legitimasi teologis yang kuat untuk menolak model pembangunan yang eksploitatif dan mendorong paradigma pembangunan yang berkeadilan dan berkelanjutan. (al-Zamakhsharī, 1987)

Frasa "*bi al-ḥaqq*" sebagai prinsip yang harus dipahami secara holistik dan integral, tidak hanya menyangkut keadilan sosial, tetapi juga mencakup pengakuan terhadap hak-hak alam (M. Quraish Shihab, h. 298) Salah satu dimensi dari kebenaran (*al-ḥaqq*) adalah hak lingkungan untuk tidak dieksploitasi secara berlebihan dan untuk tetap memiliki kapasitas hidup yang seimbang. Dalam konteks industri ekstraktif seperti pertambangan, pemaknaan ini mengharuskan adanya larangan untuk melakukan ekstraksi sumber daya melebihi daya regeneratif alam, serta kewajiban moral dan legal untuk melakukan rehabilitasi pasca-tambang.

Sayangnya, realitas di lapangan menunjukkan kesenjangan antara idealisme normatif Islam dan praktik industri. Berdasarkan laporan Jaringan Advokasi Tambang (JATAM) tahun 2023, hanya sekitar 12% perusahaan tambang di Indonesia yang benar-benar serius melaksanakan reklamasi dan rehabilitasi lingkungan secara berkelanjutan. Fakta ini mencerminkan pelanggaran terhadap prinsip *bi al-ḥaqq* sebagaimana tertuang dengan jelas dalam Al-Qur'an, dan sekaligus menegaskan urgensi penegakan etika ekologi dalam kebijakan pertambangan nasional.

"*Fahkum bainan nāsi bil ḥaqq*" berarti memberikan keputusan yang adil berdasarkan kebenaran, bukan hanya berdasarkan kepentingan pribadi atau golongan tertentu. Dalam konteks ekologis, keadilan ini merujuk pada pengelolaan sumber daya alam yang seimbang, menghindari kerusakan ekosistem, dan memperhatikan hak-hak makhluk hidup lain. Al-Qurtubi, dalam *Al-Jami' li-Ahkam Al-Qur'an* menyatakan bahwa tugas seorang khalifah adalah memastikan bahwa keputusan yang diambil tidak hanya menguntungkan manusia, tetapi juga menjaga kelestarian lingkungan dan ekosistem. Prinsip keadilan ini juga tercermin dalam konsep *sustainability* atau keberlanjutan dalam

pengelolaan alam yang banyak dibahas dalam kajian ekologis modern. Keputusan untuk merusak alam demi keuntungan jangka pendek, seperti yang terjadi dalam deforestasi dan polusi, jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dalam Islam.

Selanjutnya, peringatan Allah SWT agar tidak mengikuti hawa nafsu dalam mengambil keputusan juga sangat relevan dengan etika ekologis. Dalam konteks ini, hawa nafsu sering kali mengarah pada keserakahan dan eksploitasi alam yang berlebihan tanpa memikirkan dampaknya terhadap lingkungan dan generasi mendatang. Al-Razi, dalam *Al-Tafsir al-Kabir* (al-Rāzī, 1420 H.) menjelaskan bahwa mengikuti hawa nafsu dapat menyebabkan manusia terjerumus dalam keputusan yang merugikan, baik untuk diri sendiri maupun untuk lingkungan sekitar (al-Rāzī, 1420 H.).

Etika ekologis ini menegaskan bahwa pengambilan keputusan yang didorong oleh nafsu atau kepentingan pribadi bisa menyebabkan kerusakan ekologis yang besar, yang pada akhirnya akan merugikan umat manusia itu sendiri. Oleh karena itu, ayat ini mengajarkan kita untuk selalu berpikir jangka panjang dan bertindak dengan bijaksana.

Di akhir ayat, Allah mengingatkan tentang Hari Perhitungan, di mana setiap perbuatan manusia akan dipertanggungjawabkan. "*Bima nasū yaumal hisāb*" mengingatkan bahwa setiap tindakan, termasuk dalam mengelola alam, akan dimintai pertanggungjawaban pada hari kiamat. Tantawi menekankan bahwa manusia yang melupakan hari perhitungan sering kali terjerumus dalam kesalahan dan kezaliman karena mereka tidak mengingat akibat dari setiap tindakan yang mereka ambil (Ṭanṭāwī, 1997–1998).

Dalam konteks ekologis, peringatan ini menunjukkan bahwa kerusakan alam akibat keserakahan manusia tidak akan dibiarkan begitu saja. Islam mengajarkan bahwa umat manusia harus memperhatikan dampak dari setiap tindakan terhadap alam, karena setiap kerusakan yang ditimbulkan akan dipertanggungjawabkan, baik di dunia maupun di akhirat.

Konsekuensi Pelanggaran Amanah

Setiap bentuk *fasād* (kerusakan) yang ditimbulkan oleh keserakahan manusia pada akhirnya akan berbalik membawa bencana kepada pelakunya sendiri. (al-Qurṭubī M. i.-A., 1964 M). Ini selaras dengan prinsip kausalitas moral dalam Al-Qur'an, di mana tindakan manusia terhadap alam memiliki konsekuensi yang tidak hanya ekologis, tetapi juga sosial dan spiritual.

Pernyataan ini menemukan pembuktiannya dalam data empiris: menurut Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) tahun 2023, sebanyak 68% kejadian banjir bandang di area tambang terjadi karena kelalaian dalam menerapkan Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL). Fakta ini menunjukkan bahwa pengabaian terhadap prinsip-prinsip keberlanjutan bukan hanya melanggar etika lingkungan, tetapi juga merupakan bentuk pengkhianatan terhadap amanah *istikhlāf*, yaitu mandat ilahi kepada manusia untuk memelihara bumi. Oleh karena itu, eksploitasi alam yang tidak bertanggung jawab bukan sekadar kesalahan kebijakan atau teknis, melainkan pelanggaran teologis yang berdampak luas terhadap keberlangsungan hidup manusia dan lingkungan. Maka, integrasi antara iman dan etika ekologi dengan menjaga alam menjadi sangat penting dan merupakan bagian integral dari ibadah dan tanggung jawab keagamaan.

Nilai Universal dalam Konteks Kekinian

QS. Sād/38: 26 yang memerintahkan untuk menegakkan keadilan mencerminkan prinsip-prinsip universal yang kini menjadi fondasi dalam hukum dan kebijakan lingkungan modern. Ayat ini selaras dengan konsep keadilan antargenerasi dalam hukum lingkungan, yang menuntut agar sumber daya dikelola tidak hanya untuk kepentingan saat ini, tetapi juga demi kelangsungan hidup generasi mendatang. Selain itu, ayat ini juga beresonansi dengan prinsip *no harm* dalam hukum internasional, yang mewajibkan negara untuk mencegah aktivitas yang merugikan lingkungan negara lain atau bumi secara global.

Bahkan, nilai-nilai yang terkandung dalam QS. Šād/38: 26 paralel dengan pendekatan *Circular Economy* yang diterapkan Uni Eropa—sebuah sistem ekonomi yang menolak pola eksploitasi “ambil-pakai-buang” dan menggantikannya dengan prinsip regenerasi dan daur ulang sumber daya. Norwegia menjadi contoh konkret bagaimana prinsip-prinsip tersebut bisa dijalankan secara simultan, yakni dengan mengintegrasikan praktik pertambangan berkelanjutan tanpa mengorbankan integritas ekologis. Dengan demikian, QS. Šād/38: 26 bukan hanya perintah moral, tetapi juga menawarkan kerangka etis yang kompatibel dengan paradigma pembangunan berkelanjutan global.

Solusi Teologis untuk Industri Pertambangan

Model pertambangan berkelanjutan harus dirancang selaras dengan prinsip-prinsip dasar yang bersumber dari nilai-nilai ilahiyah. Pertama, prinsip *mīzān* (keseimbangan), sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Rahmān/55:7–8, menuntut agar seluruh aktivitas manusia, termasuk ekstraksi sumber daya alam, dilakukan secara proporsional dan tidak melampaui daya dukung ekologis. Fakh al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīh al-Ghayb* (al-Rāzī, 1420 H.) menafsirkan *mīzān* sebagai simbol keseimbangan alam yang tidak boleh dirusak oleh tangan manusia. Kedua, prinsip *amānah*, yakni tanggung jawab moral dan spiritual yang diemban manusia sebagai *khalīfah*, mengharuskan adanya rehabilitasi lingkungan pasca-tambang. Hal ini selaras dengan tafsir Quraish Shihab yang menekankan bahwa amanah dalam surah al-Aḥzāb/33:72 mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk pengelolaan bumi yang berkelanjutan (M. Quraish Shihab, 2001).

Ketiga, prinsip *al-ḥaqq* menuntut ditegakkannya keadilan bagi semua pihak yang terdampak, termasuk masyarakat sekitar tambang. Ibnu ‘Āshūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Ibn ‘Āshūr, 1984) menafsirkan *al-ḥaqq* sebagai realisasi keadilan sosial dan pencegahan kezaliman. Maka, praktik pertambangan yang tidak menyeimbangkan ekstraksi dengan konservasi, mengabaikan kewajiban rehabilitasi, dan mencabut hak masyarakat lokal, sejatinya telah melanggar ketiga

prinsip teologis ini. Dengan mengintegrasikan ketiga prinsip ini, yaitu *mīzān*, *amānah*, dan *ḥaqq*, tafsir Al-Qur'an memberikan landasan normatif yang kuat bagi perwujudan pertambangan yang adil, berkelanjutan, dan bertanggung jawab secara spiritual dan ekologis.

Peran Ulama dan Masyarakat Sipil

Ayat ini menginspirasi tindakan nyata. Salah satu contoh konkret adalah terbitnya Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 47 Tahun 2014 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan, yang menegaskan bahwa aktivitas tambang yang merusak lingkungan, menimbulkan kemudharatan, dan mengabaikan hak-hak masyarakat tergolong haram. Fatwa ini secara eksplisit merujuk pada prinsip *lā ḍarar wa lā ḍirār*—tidak boleh membahayakan dan tidak saling membahayakan.

Selain itu, sejumlah ormas Islam seperti Muhammadiyah telah menginisiasi gerakan eco-jihad, sebuah bentuk perjuangan moral dan sosial untuk memantau dan melawan praktik-praktik industri ekstraktif yang merusak, dengan merujuk pada konsep *islāḥ* (perbaikan) dalam QS. al-A'rāf /7:56. Upaya lain yang menguatkan semangat integrasi nilai-nilai Islam dalam pengelolaan lingkungan adalah penerapan sertifikasi halal berbasis ESG (*Environmental, Social, Governance*), yang kini mulai diberlakukan oleh LPPOM MUI terhadap perusahaan yang tidak hanya memenuhi standar kehalalan produk, tetapi juga mematuhi prinsip keberlanjutan dan tanggung jawab sosial. Inisiatif-inisiatif tersebut menunjukkan bahwa ajaran Islam tidak berhenti pada tataran spiritual, tetapi mampu mendorong transformasi struktural dalam tata kelola lingkungan hidup secara nyata dan sistemik.

Pesan Universal untuk Kemanusiaan

Surah Ṣād/38: 26 mengandung pesan etis yang universal, tidak terbatas pada umat Islam, melainkan ditujukan kepada seluruh umat manusia sebagai makhluk yang diberi amanah untuk mengelola bumi dengan keadilan dan tanggung jawab. Ayat ini memuat prinsip dasar kekhilafahan manusia, yakni bahwa kekuasaan atas bumi bukanlah

bentuk kepemilikan absolut, tetapi mandat yang bersyarat dari Allah untuk menjaga dan memakmurkan alam tanpa merusaknya. Mandat ini adalah ujian moral bagi manusia, yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dilakukannya terhadap bumi (Ibn Kathīr, 1420 H / 1999 M).

Lebih tersirat lagi, pesan ayat ini bisa dirumuskan secara sederhana: “Kau boleh menambang, tapi jika burung-burung punah dan sungai-sungai keracunan, ingatlah – kau bukan pemilik bumi, hanya penerima amanah yang akan dimintai pertanggungjawaban.” Pesan ini sejalan dengan prinsip *stewardship ethics* (Attfield, 2014) dalam etika lingkungan global, yang memandang manusia bukan sebagai penguasa mutlak, melainkan sebagai penjaga (*custodian*) dari sistem kehidupan yang saling bergantung.

Maka, kerusakan ekologis akibat eksploitasi berlebihan bukan hanya kesalahan teknis, tetapi bentuk pengkhianatan terhadap mandat ilahi yang mengancam keseimbangan ciptaan Tuhan. Ayat ini menuntut perubahan paradigma: dari eksploitasi menuju konservasi, dari dominasi menuju tanggung jawab kolektif lintas agama, bangsa, dan generasi.

Ekspansi Pertambangan dan Krisis Istikhlāf: Sebuah Tinjauan Ekoteologis

Industri pertambangan Indonesia tumbuh pesat dalam beberapa dekade terakhir. Data Kementerian ESDM mencatat ada 3.742 Izin Usaha Pertambangan (IUP) aktif yang tersebar dari Aceh hingga Papua (KESDM, 2023). Namun di balik pertumbuhan ini, tersembunyi krisis ekologis yang menggerogoti prinsip dasar Islam tentang kepemimpinan manusia di bumi (*istikhlāf*). QS. Šād/38: 26 yang menegaskan:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا
يَوْمَ الْحِسَابِ

(Allah berfirman,) *“Wahai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di bumi. Maka, berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan hak dan janganlah mengikuti hawa nafsu karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari Perhitungan.”* (Sād/38:26)

Firman Allah di atas ternyata hanya menjadi hiasan dinding di banyak kantor perusahaan tambang. Di Kalimantan Timur, dampak pertambangan batu bara telah mengubah sungai-sungai yang dulu jernih menjadi aliran lumpur merah. Penelitian Walhi (2023) menemukan 72% anak sungai Mahakam tercemar sedimen batubara dengan tingkat kekeruhan mencapai 1.500 NTU—padahal baku mutu hanya 50 NTU menurut Peraturan Pemerintah No. 22 Tahun 2021. Ini jelas melanggar prinsip *hifz al-mā'* (menjaga sumber air) dalam *maqāṣid syarī'ah*. Ibnu Qayyim dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn* dengan tegas menyatakan: "Merusak sumber air sama dengan merusak kehidupan" (Ibn Qayyim, 1991).

Persoalan ekologis semakin kompleks ketika melihat praktik pertambangan nikel di Morowali. Laporan Auriga Nusantara (Auriga, 2021) mengungkap pembukaan lahan tambang seluas 12.000 hektar telah memusnahkan 142 spesies endemik Sulawesi. Padahal Nabi Muhammad dalam hadis riwayat Abu Dawud bersabda: *"Jika hari kiamat tiba sementara di tangan salah seorang dari kalian ada bibit kurma, maka tanamlah"* (Abū Dāwūd). Pesan profetik ini menekankan prinsip *hifz al-nabāt* (menjaga flora) yang kini terancam.

Masalah keadilan sosial pun menjadi persoalan serius. Di Halmahera Utara, penelitian Pusat Studi Hukum dan Kebijakan

Indonesia (2023) menemukan masyarakat adat Tabobo hanya mendapat kompensasi Rp 50.000 per meter untuk tanah ulayat yang bernilai miliaran dolar (PSHK, 2023). Ini bertentangan dengan QS. Al-Hasyr/59: 7 yang memerintahkan keadilan distributif. Muhammad Syahrur dalam *Nahwa Ushūl Jadīdah lil Fiqh al-Islāmī* (Dar al-Ahali, 2000, h. 215) (Shahrūr, 2000.) menegaskan keadilan ekonomi sebagai ruh konsep *istikhlāf*. Solusi berkelanjutan untuk industri pertambangan dapat diwujudkan melalui tiga pendekatan utama yang saling melengkapi.

Pertama, penerapan model ekonomi sirkular yang selaras dengan prinsip anti-pemborosan sebagaimana tertuang dalam QS. Al-Isra'/17: 27, di mana limbah tambang harus diolah kembali menjadi produk bernilai. Model ekonomi sirkular dalam pertambangan merefleksikan tafsir ekologis QS. Al-Isrā'/17: 27 dengan tiga pilar utama yang sejalan dengan prinsip anti-pemborosan (*isrāf*). 1). Prinsip optimalisasi sumber daya diterapkan lewat *zero-waste mining*, 2). Pencegahan *isrāf* diwujudkan melalui urban mining. 3). Prinsip penghormatan hak alam (*haqq al-bī'ah*) dijalankan lewat reklamasi lahan pasca-tambang menjadi agroforestry produktif, seperti di Pomalaa yang kini menyerap 120 ton CO₂ per tahun. Studi *Journal of Cleaner Production* (2023) mencatat pendekatan ini menurunkan jejak ekologi hingga 68%, menegaskan bahwa pemborosan bukan sekadar isu moral, tetapi juga bentuk ketidakadilan ekologis dan pelanggaran amanah *istikhlāf* (Chen, 2023).

Kedua, mekanisme bagi hasil yang adil bagi masyarakat lokal sebagaimana contoh baik tambang emas Martabe yang mengalokasikan 20% keuntungan untuk program pemberdayaan masyarakat sekitar, mencerminkan implementasi keadilan distributif (*al-'adl*) dalam Islam.

Ketiga, implementasi menyeluruh Fatwa MUI No.47/2014 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan yang tidak hanya menjadi landasan moral tetapi juga kerangka regulasi konkret, seperti yang mulai diterapkan di beberapa smelter Morowali dengan teknologi pengurangan emisi dan sistem pengelolaan tailing yang lebih

bertanggung jawab. Ketiga solusi ini merupakan perwujudan nyata dari konsep *istikhlāf* (amanah pengelolaan bumi) yang mengintegrasikan nilai-nilai ekoteologi Islam dengan praktik industri berkelanjutan.

Menuju Model Pertambangan Berkelanjutan Berbasis Istikhlāf

Pertambangan berkelanjutan dalam perspektif Islam bukan sekadar wacana, melainkan sebuah keniscayaan yang berangkat dari konsep *istikhlāf* (amanah pengelolaan bumi). Yusuf al-Qaradhawi menegaskan bahwa setiap eksploitasi sumber daya alam harus mempertimbangkan tiga aspek: kelestarian ekologi (*ḥifz al-bī'ah*), keadilan sosial (*al-'adl al-ijtimā'ī*), dan keberlanjutan ekonomi (*al-istidāmat al-iqtisādiyyah*) (al-Qaradāwī, 2001). Model ini menuntut transformasi dari paradigma ekstraktif-linear menuju sirkular-regeneratif, di mana aktivitas pertambangan tidak lagi dilihat sebagai proses "ambil-untung-tinggalkan kerusakan", tetapi sebagai siklus yang terintegrasi dengan pemulihan lingkungan.

Salah satu pilar utamanya adalah penerapan prinsip *zero-waste mining* yang diinspirasi oleh QS. Al-A'raf/7: 56 tentang larangan berbuat kerusakan di bumi, juga surah al-Isra/17:27 yang sudah disinggung sebelumnya. Studi kasus dari tambang platina di Afrika Selatan membuktikan bahwa 85% limbah tambang dapat diolah kembali menjadi material konstruksi melalui teknologi *hydrometallurgy* (Lodhia, 2022). Di Indonesia, PT. Antam telah memulai terobosan serupa dengan mengonversi nikel menjadi bahan baku baterai lithium, sebuah praktik yang sejalan dengan fatwa MUI No. 47/2014 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan. Namun, menurut laporan Indonesia Mining Institute (2023), hanya 12% perusahaan tambang yang secara konsisten menerapkan prinsip ini, menunjukkan masih besarnya jurang antara teori dan praktik.

Aspek kedua yang krusial adalah keadilan partisipatif bagi masyarakat lokal. Buku *Maqāṣid al-Syarī'ah wa Ḥuqūq al-Insān* menekankan bahwa pembagian manfaat tambang harus melampaui sekadar kompensasi tanah, mencakup alih teknologi dan pemberdayaan

jangka panjang (al-Zuhaylī, 2006). Contoh nyata dapat dilihat dari Desa Pongkor di Jawa Barat, di mana masyarakat terlibat aktif dalam pengelolaan tambang emas skala kecil berbasis koperasi—sebuah model yang mengurangi deforestasi hingga 40% dibandingkan tambang korporat (Data Bappenas, 2023). Pendekatan ini merefleksikan hadis Nabi "*Orang-orang yang adil akan berada di atas mimbar dari cahaya di sisi Allah*" (HR. Muslim), di mana keadilan ekologis dan ekonomi harus berjalan beriringan.

Terakhir, perlu dibangun sistem pengawasan independen yang melibatkan ulama, akademisi, dan LSM. Dalam (Ahmad, 2010), Mawil Izzi Dien mengusulkan konsep *hisbah* (audit syariah) untuk industri ekstraktif, di mana setiap aktivitas pertambangan dinilai berdasarkan parameter *maqāṣid syarī'ah*. Mekanisme ini telah diujicobakan di Aceh melalui Qanun Lingkungan Hidup No. 2/2019, dengan hasil yang menjanjikan: 23 tambang ilegal ditutup dalam dua tahun pertama implementasi. (Aceh, 2022) Langkah konkret semacam ini membuktikan bahwa prinsip *istikhlāf* bukan hanya idealisme teologis, melainkan kerangka operasional yang dapat menyelaraskan kepentingan ekonomi dan ekologi di tengah geliat industri pertambangan Indonesia.

Refleksi Kritis atas Pertambangan dan Amanah Istikhlāf

Tulisan ini menyingkap sebuah ironi di tengah limpahan sumber daya tambang yang dimiliki negeri ini, praktik pengelolaannya justru kerap melukai nilai-nilai luhur *istikhlāf* sebagai amanah ilahi. Kerusakan lingkungan dan ketimpangan sosial yang terjadi di sekitar kawasan pertambangan tidak hanya mencerminkan lemahnya kebijakan, tetapi juga menunjukkan kegagalan moral dalam memaknai tanggung jawab spiritual sebagai *khalīfah*. Padahal, ajaran Islam menegaskan bahwa semakin besar hak yang diberikan kepada manusia atas alam, semakin besar pula kewajiban untuk menjaganya. Namun kenyataan berkata lain—alam dieksploitasi tanpa kendali, sementara masyarakat sekitar harus menanggung dampaknya.

Berbagai pendekatan telah ditawarkan untuk menciptakan keseimbangan, mulai dari gagasan ekonomi sirkular hingga sistem pembagian manfaat yang lebih adil. Akan tetapi, semua itu menghadapi tantangan yang tidak sederhana. Hambatan struktural dan pola pikir yang masih terfokus pada keuntungan sesaat membuat inisiatif-inisiatif tersebut sulit tumbuh menjadi arus utama. Dalam konteks inilah penting untuk meninjau ulang ukuran keberhasilan industri tambang—bukan lagi sekadar pada hasil yang diangkat dari perut bumi, tetapi pada kemampuan memulihkan yang rusak dan menghidupkan kembali yang mati.

Di sinilah peran nilai-nilai Islam menjadi sangat relevan. Prinsip-prinsip etika lingkungan dalam ajaran agama semestinya tidak berhenti pada tataran moral, tetapi dapat dijadikan landasan hukum dan kebijakan yang mengikat. Ketika ajaran agama hanya diposisikan sebagai pelengkap seremoni, maka tanggung jawab spiritual atas bumi akan terus terpinggirkan oleh kepentingan ekonomi jangka pendek.

Krisis yang melanda sektor pertambangan sejatinya adalah cerminan dari krisis yang lebih dalam—krisis spiritual dan kesadaran. Tugas kekhalifahan bukan hanya soal izin eksplorasi, tapi juga komitmen regenerasi. Setiap luka yang digoreskan pada bumi harus diiringi dengan kesungguhan untuk menyembuhkannya. Tanpa itu, manusia hanya akan menjadi perusak, bukan pemakmur bumi sebagaimana yang dikehendaki dalam wahyu.

Model pertambangan berkelanjutan berbasis *istikhlāf* bukanlah impian kosong. Ia adalah panggilan moral yang menuntut keberanian untuk mengubah arah: dari dominasi menuju keseimbangan, dari eksploitasi menuju tanggung jawab. Ini mencakup penataan ulang kebijakan, penguatan partisipasi masyarakat, dan pengembangan sistem ekonomi yang tidak merugikan masa depan.

Simpulan

Tulisan ini berhasil mengungkap tiga hal mendasar terkait *istikhlāf* dan tafsir Surah Sād. *Pertama*, konsep *istikhlāf* dalam Surah Sad ayat 26 ternyata mengandung makna yang lebih dalam dari sekadar mandat

kekuasaan, yakni berupa tanggung jawab ekologis manusia sebagai khalifah untuk memakmurkan bumi secara berkelanjutan. *Kedua*, analisis terhadap surah Sad ayat 26 menunjukkan korelasi kuat antara penyimpangan dari prinsip *istikhlāf* dengan berbagai krisis lingkungan kontemporer, di mana eksploitasi alam secara serakah dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah ilahi. *Ketiga*, penelitian ini berhasil merumuskan solusi praktis dengan mengintegrasikan nilai-nilai *istikhlāf* ke dalam kerangka pembangunan berkelanjutan modern, sebagaimana tercermin dalam praktik *waqf al-bī'ah* dan pendekatan ESG berbasis tauhid.

Temuan ini tidak hanya memperkaya khazanah tafsir ekologis, tetapi juga menawarkan paradigma baru dalam menyikapi krisis lingkungan. Prinsip *istikhlāf* yang dikaji melalui Surah Ṣād membuktikan bahwa Islam memiliki solusi komprehensif untuk masalah ekologis modern, sekaligus menegaskan bahwa pelestarian lingkungan adalah bagian tak terpisahkan dari ibadah. Ke depan, penelitian ini membuka peluang untuk pengembangan model *eco-fiqh* yang lebih aplikatif serta perluasan pendekatan tafsir 'ilmi terhadap isu-isu lingkungan kontemporer.

DAFTAR BACAAN

- Abū Dāwūd, S. i.-A. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd. No. 2567.* . Beirut:: Dār al-Fikr, t.t.
- Aceh, E. (2022). *Laporan Kinerja Penegakan Tambang Ilegal di Aceh 2020–2022.* Banda Aceh:: Dinas ESDM Aceh.
- Aḥmad, M. (2010). *Islamic Environmental Law: Principles and Perspectives.* Leiden: Brill.
- Al-Jayyani, M. (. (2018). *Islamic environmental ethics: Reconciling anthropocentrism and eco-centrism.* . Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- al-Qaraḍāwī, Y. (2001). *Fiqh al-Bī'ah: Ri'āyatan li al-Mawārid wa Ḥimāyatan li al-Bī'ah.* Kairo: Dār al-Shurūq.
- al-Qurṭubī, M. i.-A. (1964). *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān.* Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

- al-Qurṭubī, M. i.-A. (1964 M). *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- al-Rāzī, F. a.-D.-Ḥ.-Ḥ.-T.-R. (1420 H.). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Cet. ke-3. .
- al-Suyūṭī, J. a.-D.-R. (1403 H / 1983 M.). *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah*. Beirut:: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,.
- al-Ṭabarī, A. J. (2001). *āmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. . Kairo:: Dar Hajr.
- al-Zamakhsharī, A. a.-Q. (1987). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*,. Beirut:: Dār Kutub Arabiy.
- al-Zuhaylī, W. (2006). *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Ḥuqūq al-Insān*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Ammar, N. (2020). *Islamic Environmental Ethics*.
- Attfield, R. (2014). *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press.
- Auriga. (2021). *Laporan Deforestasi dan Dampak Ekologi Pertambangan Nikel di Maluku Utara*,. Jakarta: Auriga Nusantara, .
- Chen, L. &. ((2023)). Ecological footprint reduction through industrial symbiosis in nickel processing: Evidence from Indonesian smelters. *Journal of Cleaner Production*, 1–14. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2023.138215>.
- ESDM, K. (2021). *Buku Panduan Investasi Nikel Indonesia*. Jakarta: : Direktorat Jenderal Mineral dan Batubara.
- Gardiner, S. M. (2011). *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford University Press, 2011.
- HAM, K. (2025, June Rabu). *tambang di raja ampat-berpotensi konflik sumber daya-alam*. Retrieved from <https://www.komnasham.go.id>: <https://www.komnasham.go.id/komnas-ham-tambang-di-raja-ampat-berpotensi-konflik-sumber-daya-alam>
- Ibn 'Ashūr, (1984). *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: : al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr, .
- Ibn Fāris, (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut:: Dār al-Fikr,.
- Ibn Kathīr,(1420 H / 1999 M). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm. Tahkīq: Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah*. . Riyadh: : Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', Cet. ke-2. .
- Ibn Manẓūr,(1414 H). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir Cet. ke-3.

- Ibn Qayyim,(1991). *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn. Tahkīq: Muḥammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- IPBES. (2022). *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*. Bonn.
- JATAM. (2023). *aporan Dampak Tambang di Kalimantan dan Sulawesi*. JATAM.
- JATAM. (2023). *Laporan Dampak Tambang di Kalimantan dan Sulawesi*. JATAM.
- KESDM, K. E. (2023). *Data Izin Usaha Pertambangan (IUP) Aktif Tahun 2023*. Jakarta: Kementerian ESDM RI.
- Khalid, F. M. (2010). *Islam and the environment: Ethics and practice*. . Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences.
- KLHK. (2022). *Statistik Deforestasi Indonesia*. Jakarta: KLKH.
- Lodhia, S. (. (2022). *Sustainable Mining Practices: A Global Perspective*. London & New York: : Routledge.
- M. Quraish Shihab. (2001,). *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*,. Jakarta: Lentera Hati.
- Nasr, S. H. (1968). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature*. . Oxford: Oxford University Press.
- Ozdemir, I. (2003). *Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective* .
- PSHK, P. S. (2023). *Laporan Kajian Hukum tentang Hak Masyarakat Adat dan Kompensasi Tanah Ulayat di Tabobo*. Jakarta: : PSHK.
- Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, .
- Rockström, J. (2009). "Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity". In *"Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity"* (pp. 472-475.). Nature.
- Shahrūr, M. (2000.). *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. . Damaskus:: Dār al-Āhalī.
- Ṭaṇṭāwī, M. S. (1997–1998). *al-Taḥsīn al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm. Cet. 1*. Kairo: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', .
- UNEP. (2023). *Bend the Trend – Pathways to a Liveable Planet as Resource Use Spikes*. UNEP.
- UNEP. (2023). *Global Environment Outlook*. Nairobi.

WALHI. (2023). *Laporan Dampak Pertambangan Batubara di Kalimantan Timur*. Jakarta: WALHI.

Teologi Lingkungan dalam Pandangan Ulama Kontemporer

Alhafiz Kurniawan

Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (LBM
PBNU), Indonesia

Menyoal Krisis Lingkungan Hidup Sebagai Problem Baru Umat Islam

Krisis lingkungan hidup, perubahan iklim, atau istilah lain yang merujuk pada rusaknya keseimbangan dan tatanan alam semesta merupakan istilah yang baru di kalangan agamawan termasuk pemuka agama Islam. M. Quraish Shihab mengatakan bahwa masyarakat dunia hari ini belum sepenuhnya mengerti bahwa masalah lingkungan hidup merupakan masalah bersama yang harus dicarikan solusinya juga secara bersama-sama. Perubahan iklim atau krisis lingkungan hidup merupakan masalah besar masyarakat dunia hari ini yang tidak hanya mengancam eksistensi generasi manusia, hewan, lingkungan, dan makhluk lainnya saat ini, tetapi juga generasi yang akan datang.

“Persoalan lingkungan hidup mulai menggema pada tahun 1968 ketika diangkat oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) karena ditemukannya kasus-kasus gangguan pernafasan di Los Angeles dan New York, Amerika Serikat, serta kematian massal burung-burung pemakan ikan di beberapa kawasan Eropa yang ternyata diakibatkan kadar pertisida dalam tubuh burung-burung tersebut.” (Quraish Shihab, 2023: xi).

Sejumlah fenomena lingkungan ini kemudian menarik PBB untuk menggelar konferensi seputar isu lingkungan hidup di Stockholm, Swedia, pada 5-16 Juni 1972 dengan tema “*The Only One Earth*”. Sejak pertemuan di Stockholm saat itu masyarakat dunia memperingati Hari Lingkungan Hidup Sedunia pada 5 Juni.

Persoalan lingkungan hidup atau perubahan iklim dapat dipahami sebagai sebuah fenomena baru bagi masyarakat dunia hari ini.

Oleh karena itu, Kiai Ali Yafie yang membahas tentang lingkungan dari kacamata fiqih menegaskan bahwa sesungguhnya persoalan lingkungan hidup belum dibahas tuntas dan komprehensif dalam kajian keagamaan pada bab tersendiri. Hal ini terjadi karena disinyalir problem lingkungan hidup dan juga bahaya besar ancaman lingkungan belum cukup menarik perhatian para ulama terdahulu karena krisis lingkungan dan perusakan alam memang belum terjadi dalam skala besar yang mengancam umat manusia. Sedangkan kerusakan lingkungan dan eksploitasi alam baru terjadi secara signifikan setelah manusia memasuki era industrialisasi.

Kini, setelah lingkungan hidup menjadi masalah yang sangat serius hingga mengancam kelangsungan kehidupan manusia, diperlukan semacam himpunan atau rangkaian prinsip, norma, nilai, dan kaidah umum keagamaan sebagai sebuah paradigma baru dalam memahami lingkungan hidup, krisis lingkungan, dan perubahan iklim. (Ali Yafie, 2006: 161).

Problem baru ini dalam khazanah keagamaan lazim disebut dengan istilah *nāzilah* atau *nawāzil*. Istilah lainnya *amr jadīd*, *mustajaddat*, *wāqiah*, *mustahdatsah*. Istilah *nawāzil* yang lebih populer terdengar di lingkungan ulama bermazhab Maliki ini merujuk pada satu masalah baru yang dihadapi oleh satu individu, kelompok masyarakat, negara, bangsa, atau umat manusia sedunia. (Nuriddin Al-Khadimi, 2015: 34).

Lalu bagaimana kalangan tokoh agama Islam merespons problem lingkungan hidup atau krisis lingkungan? Dalam 25 tahun terakhir setidaknya kita telah melihat beberapa karya rintisan para pemuka agama Islam kontemporer seputar lingkungan hidup dan krisis iklim. Sebagian besar karya rintisan membahas isu lingkungan hidup dan krisis iklim melalui pendekatan etika Islam ramah lingkungan dan terutama pendekatan hukum Islam.

Harus diakui bahwa pembahasan lingkungan hidup dan krisis iklim dalam sudut pandang fikih sendiri yang lebih dominan itu pun belum dilakukan secara tuntas dan komprehensif tanpa mengecilkan arti karya-karya tersebut. Apalagi kajian lingkungan hidup dan krisis iklim

dari sudut pandang teologi yang tidak kalah fundamental. Hal ini sama sekali belum dilakukan. Memang ada kajian lingkungan hidup dan krisis iklim dari kacamata akidah yang dibahas secara umum dan singkat yang tersebar pada beberapa karya tersebut.

Merumuskan Teologi Lingkungan Hidup

Pada kesempatan ini penulis membahas beberapa unsur-unsur teologi yang berkaitan erat dengan lingkungan hidup. Problem lingkungan hidup tidak hanya dibaca melalui pendekatan syariat atau populer dikenal “*fiqhul bī’ah*”, tetapi juga yang lebih mendasar yaitu pembacaan teologi atau kepercayaan yang berlaku dalam Islam.

Pembacaan teologi atas fenomena lingkungan hidup dan perubahan iklim memang belum banyak dilakukan. Tetapi kalau diperhatikan dengan seksama, masalah lingkungan hidup dan perubahan iklim sangat sulit dipisahkan dari pandangan teologi. Problematika lingkungan hidup dari masalah prinsip sampai yang bersifat keseharian disebutkan pada banyak ayat Al-Qur’an dan riwayat hadis. Isu lingkungan hidup dipandang sebagai masalah utama dalam Islam sehingga isu lingkungan hidup disebutkan sebagai bagian dari masalah keimanan dan kepercayaan Islam itu sendiri.

وذروة عناية الإسلام بالبيئة اعتبار هذه البيئة ملكا لله تعالى، وحقا شرعه لكل عباده وخلقه، وأمانة سنسأل عنها يوم القيامة، وأمرا مرتبطاً غاية الارتباط بأمر العقيدة وأركان الإيمان وقواعد الأخلاق.

“Puncak kepedulian Islam terhadap lingkungan ialah keyakinan bahwa lingkungan adalah milik Allah, tanggung jawab pemeliharaan yang disyariatkan terhadap hamba dan makhluk-Nya, amanah yang dituntut pertanggungjawabannya pada hari kiamat, dan aspek keagamaan yang sangat bertalian erat dengan akidah, rukun iman, dan kaidah akhlak mulia.” (Nuriddin Mukhtar Al-Khadimi, 2015: 46).

Muatan teologi lingkungan dalam agama Islam ini mendorong partisipasi lebih besar umat Islam dalam kerja-kerja keseimbangan alam dan perawatan lingkungan. Kandungan teologi lingkungan dalam Islam juga memotivasi ulama kontemporer dan terutama utusan negara-negara Islam untuk berkontribusi besar dalam forum-forum internasional seputar lingkungan. Hal ini bukan lain karena aspek dan muatan akidah dan kepercayaan dalam Islam terhadap pelestarian lingkungan.

Wahbah Az-Zuhayli berpendapat: “Agama Islam memiliki peran penting yang bersumber dari dorongan akidah dan berkaitan dengan cara beragama yang sah pada pakta dan deklarasi internasional seputar lingkungan hidup baik dalam situasi damai maupun pada situasi konflik kawasan.” (Wahbah Az-Zuhayli, 2010: 30-31).

Pandangan teologi kontemporer diambil karena teologi klasik lebih berkuat pada pembahasan Allah, sifat, dan sejumlah hal yang berkaitan dengan-Nya dengan konteks dan semangat yang terpisah dari masalah manusia. (Ar-Rifa’i, 2022: 57). Teologi (klasik) adalah ilmu yang berisi argumentasi dalam rangka membela keyakinan keimanan dengan *dalīl ‘aqli* (rasio) dan membantah akidah *bid’ah/* heretik (sempalan) yang menyimpang dari mazhab salaf dan ahlussunnah. (Ibnu Khaldun, 2004: 554). Dalam teologi klasik, diskusi ketuhanan dan ilmu alam yang dibicarakan meliputi konsep wujud, sifat wujud, komposisi *jism/* badan, *aradh/* aksiden, gerak, dan tempat. (Imam Al-Ghazali, 1960: 320).

Kecuali itu, salah satu hal yang cukup problematik ialah pijakan teologi klasik terhadap ilmu alam klasik. Diktum-diktum ilmu alam klasik ini dipahami sebagai kebenaran final yang pandangan-pandangan dan asumsinya telah digugurkan oleh ilmu alam modern hari ini. Sementara itu temuan-temuan modern telah meruntuhkan banyak pandangan ilmu alam klasik yang didasarkan pada asumsi yang lemah. (Ar-Rifa’i, 2022: 71).

Adapun titik tolak pembaruan teologi berangkat dari kesadaran bahwa tuntutan kehidupan zaman ini berikut tantangannya tidak

memungkinkan untuk direspons dengan pandangan kalangan teolog, pakar tafsir, ahli fiqih, dan ahli tasawuf zaman klasik. Sementara setiap generasi akan berpikir sesuai dengan pemahamannya yang khas atas ayat dan hadis. Pemahaman teologi tradisional tidak berdaya mempertemukan orang hari ini dan realitas yang dihadapinya saat ini juga. Sulit juga memproduksi pandangan dengan semangat spiritual, etis, dan estetik bagi lingkungan. (Ar-Rifa'i, 2022: 81-82).

Tanggung Jawab Manusia dalam Teologi Lingkungan

Manusia dalam syariat disebutkan secara jelas bertanggung jawab atas keseimbangan dan pemeliharaan lingkungan yang berkelanjutan. Hal ini dapat kita temukan di banyak tempat baik pada Al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi Muhammad saw.. Yang tidak boleh dilupakan juga adalah bahwa secara teologis manusia bertanggung jawab atas keseimbangan dan pemeliharaan lingkungan hidup.

Manusia yang beriman dituntut untuk memfungsikan imannya dengan meyakini bahwa pemeliharaan (penyelamatan dan pelestarian) lingkungan hidup adalah juga bagian dari iman tersebut. (Ali Yafie, 2006: 43). Menurut Kiai Ali Yafie, pelaksanaan atas amanat dan tanggung jawab terhadap keseimbangan dan pemeliharaan lingkungan hidup merupakan bentuk riil dari misi teologis manusia sebagai khalifah di muka bumi. Dengan demikian, aksi nyata orang mukmin dalam memastikan pemeliharaan dan perlindungan lingkungan hidup dari kerusakan yang mengancam kehidupannya juga merupakan pengejawantahan dari keimanan kepada Allah. (Ali Yafie, 2006: 162).

Konsorsium Energi Mandiri Lestari (Kemala) yang terdiri atas Lakpesdam PBNU, Pusat Studi Ekonomi Kerakyatan UGM, Pusat Studi Energi UGM, dan CCES Yogyakarta, melalui buku *Fikih Energi Terbarukan* menyebut bahwa kualitas keimanan manusia dapat diukur dari perilaku ekologis yang bersangkutan. Seberapa tinggi kepedulian seseorang atas kebersihan lingkungan berbanding lurus dengan kualitas keimanan yang bersangkutan kepada Allah.

Rasulullah SAW menganjurkan pentingnya hidup bersih. Kebersihan diposisikan Rasulullah SAW sebagai bagian dari iman dan mempengaruhi kualitas keimanan seseorang. Lingkungan yang kotor dapat menyebabkan berbagai kerusakan (kesehatan, banjir, dan polusi udara), Rasulullah SAW bersabda:

عن سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، يَقُولُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيْبَ،
نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ، كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ، جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ، فَنَظِّفُوا أَفْنِيَتِكُمْ
وَتَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ

“Dari Sa'id bin Musayyab berkata, Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Allah baik dan menyukai kebaikan, bersih menyukai kebersihan, mulia menyukai kemuliaan, murah hati (baik) menyukai kebaikan, maka bersihkanlah lingkungan rumahmu dan janganlah kamu menyerupai orang Yahudi." (HR. Turmudzi). (Kemala, 2017: 74-75).

M. Quraish Shihab memasukkan kepedulian dan tindakan pelestarian lingkungan hidup sebagai bagian integral dari keimanan. Pakar tafsir Al-Qur'an di Indonesia hari ini tidak memisahkan sama sekali keimanan dan tindakan kepedulian terhadap lingkungan. Ia menyimpulkan langsung dari hadis-hadis yang memang secara harfiah menyebutkan luasnya cakupan keimanan dalam Islam. Salah satu hadis yang dikutip M. Quraish Shihab ialah riwayat Muslim berikut ini:

الإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بَضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا
إِمَاطَةُ الْأَدَى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ

“Iman sekian puluh tujuh cabang atau (dalam riwayat lain) enam puluh cabang, yang paling utama adalah kepercayaan tentang keesaan Allah dan yang terendah/termudah dilakukan adalah menyingkirkan gangguan dari jalan. Malu (melakukan keburukan/melanggar etika) adalah salah satu cabang iman,” (HR. Muslim).

Memang ada poin-poin tertentu yang diangkat secara prioritas

oleh kalangan teolog dalam kajian akidah dan ilmu kalam, yaitu masalah konseptual, teoretis, dan metafisika sebagaimana pembahasan teologi abad pertengahan pada lazimnya. Namun begitu, prioritas tersebut tidak mengharuskan tindakan nyata sebagai bentuk dari keimanan itu sendiri, sebagaimana akan dibahas pada subjudul keimanan dan kekafiran ekologis. Padahal, misalnya, kata Quraish Shihab: “menyingkirkan gangguan apa pun di jalan merupakan salah satu cabang iman.” (Quraish Shihab, 2023: 111-112).

Berkah dan Kutukan Lingkungan

Dalam kepercayaan Islam, perbuatan baik yang kita lakukan akan kembali kepada kita dalam bentuk kebaikan. Sebaliknya perbuatan buruk yang kita lakukan juga akan kembali dalam bentuk keburukan. Dalam tinjauan syariat, semua perbuatan akan diberikan ganjaran dan balasan. Perbuatan akan diukur dari maslahat dan mudarat terutama yang berkaitan dengan muamalah atau interaksi sesama manusia, manusia dan hewan, atau manusia dan lingkungannya. Dalam tinjauan syariat, perbuatan manusia dinilai secara hukum dan diturunkan dalam bahasa hukum sesuai maslahat dan mudaratnya sehingga kita temukan sebuah perbuatan berstatus wajib, sunnah, haram, makruh, mubah, sah, dan batal.

Dalam tinjauan akidah, perbuatan baik diyakini dapat mendatangkan keberkahan, hoki, atau semacam keberuntungan dalam hidup. Sebaliknya, perbuatan jahat dipercaya dapat mendatangkan laknat, kutukan, nahas, sial, apes, dalam bahasa budaya masyarakat di Indonesia. Hal ini berlaku juga terhadap kualitas interaksi manusia dengan alam sekitar dan juga lingkungan hidup di sekitar manusia.

Lingkungan hidup harus dipahami dalam kerangka berpikir teologis. Lingkungan hidup dan alam semesta akan memberikan yang terbaik bila manusia berinteraksi dengan alam semesta secara ramah, berkeadilan, bertanggung jawab, dan bahkan secara intim dan hangat. QS. Al-Isra/17: 7 memberikan gambaran kepada kita bahwa kebaikan akan membuahkan kebaikan. Sebaliknya, tindakan kejahatan seperti

eksploitasi alam akan mendatangkan kerusakan, kerugian, dan petaka lingkungan. Demikian juga keterangan yang kita dapat temukan di beberapa ayat Al-Qur'an dan hadis.

M. Quraish Shihab dalam konteks lingkungan mengutip sabda Nabi Muhammad saw.. (M. Quraish Shihab, 2023: 114):

اتَّقُوا الْمَلَاعِينَ الثَّلَاثَ: الْبِرَازُ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةُ الطَّرِيقِ وَالظَّلْ

“Hindarilah sumber kutukan yang tiga: buang air besar di sumber air yang mengalir, di jalan, dan di tempat bernaung.” (HR. Abu Dawud).

Wahbah Az-Zuhayli mengutip sejumlah hadis terkait laknat untuk mereka yang merusak lingkungan yang menjadi hajat banyak orang. Salah satunya hadis riwayat At-Thabarani berikut ini. (Wahbah Az-Zuhayli, 2010: 23):

قول النبي ﷺ : من آذى المسلمين في طرقهم وجبت عليه لعنتهم

“Sabda Rasulullah saw. ‘Siapa saja yang menyakiti orang-orang muslim pada fasilitas jalan mereka, maka ia berhak menerima laknat mereka’.”

Wahbah Az-Zuhayli juga mengutip hadis Riwayat Imam At-Tirmidzi sebagai berikut (Wahbah Az-Zuhayli, 2010: 38):

وقال أيضاً فيما يرويه الترمذي: ملعون من ضار مومنا أو مكر به. مَنْ ضَارَ

ضار الله به

“Rasul saw. bersabda yang diriwayatkan dari At-Tirmidzi, ‘Terlaknatlah orang yang mencelakai orang beriman atau memperdayakannya.’ ‘Siapa saja yang membawa mudarat, niscaya Allah akan mendatangkan mudarat baginya.’”

Dalam konteks teologi dan lingkungan, hadis-hadis seperti ini dapat dipahami sebagai tanda bahwa tindakan-tindakan perusakan lingkungan dapat berkonsekuensi pada bencana alam yang siap melanda penduduk kapan saja. Hadis-hadis Nabi seperti ini yang kemudian dipercaya, diimani, dan diyakini sebagai laknat atau petaka lingkungan

yang mengancam manusia. Laknat pada hadis yang saat ini bisa dipahami sebagai krisis lingkungan dan perubahan iklim karena arogansi manusia juga dikenal dalam konteks budaya dan kepercayaan masyarakat Indonesia dengan istilah “nahas,” “sial,” “apes,” atau “kutukan.”

Sebaliknya Islam menganjurkan manusia untuk melakukan sedekah lingkungan. Islam melalui salah satunya hadis nabi berikut ini mendorong manusia untuk melakukan sedekah ekologi.

وفي رواية أخرى عند البخاري ومسلم والترمذي من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه : أن رسول الله ﷺ : ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة، إلا كان له صدقة

“Dalam riwayat lain di Bukhari, Muslim, At-Tirmidzi dari sahabat Anas bin Malik ra, Rasulullah saw bersabda, ‘Tidak ada seorang muslim yang menanam pohon atau menanam sebuah tumbuhan, lalu hasilnya dimakan burung, manusia, atau hewan, kecuali hal ini bernilai sedekah baginya.’”

Sedekah lingkungan dalam konteks ini tentu saja harus dipahami secara teologi. Sedekah lingkungan yang kemudian dikembangkan menjadi filantropi lingkungan dengan beragam bentuknya harus diyakini sebagai faktor yang dapat mendatangkan berkah, keberuntungan, atau hoki. Pada sisi lain, sedekah dalam kepercayaan Islam diyakini dapat menolak petaka sebagaimana hadis “sedekah itu menolak bala.” Dalam kaitannya dengan teologi lingkungan, sedekah ekologi dengan segala bentuk menjaga keseimbangan alam dapat menghindarkan manusia dari bencana alam.

Oleh karena itu, manusia perlu memikirkan kembali bentuk interaksi mereka selama ini terhadap lingkungan hidup di sekitarnya. Manusia harus meyakini bahwa bencana alam hanya dapat terhindarkan apabila mereka mau berbagi dengan alam melalui sedekah lingkungan dan menjauhkan diri dari tindakan-tindakan destruktif yang

mengundang laknat ekologi yang saat ini diterima manusia dalam bentuk kerusakan lingkungan maupun perubahan iklim.

Keimanan dan Kekafiran dalam Teologi Lingkungan

Keimanan, akidah, dan tauhid memiliki tempat istimewa dalam diskursus lingkungan. Keimanan dalam Islam memberikan landasan secara normatif teoretis sekaligus praktis bagi kerja-kerja pelestarian lingkungan. Akidah Islam memberikan mandat teologis bagi manusia untuk menjaga keseimbangan ekosistem. Konsorsium Energi Mandiri Lestari (Kemala) menyebut “Tauhid, dengan demikian, merupakan sumber nilai sekaligus landasan etika yang pertama dan utama dalam teologi pelestarian alam.” (Kemala, 2017: 72).

Pada saat yang bersamaan, keimanan dalam Islam tidak hanya dipahami sebagai serangkaian norma abstrak dan teoretis. Keimanan juga bukan hanya berisi bangunan premis dan mengandung kebenaran metafisik, tetapi juga bersifat praktis dan operasional. Ibnu Khaldun mengurai (Ibnu Khaldun, 2004: 554):

“Keimanan meliputi kepercayaan teguh dalam hati yang sejalan dengan pengakuan secara lisan dan diikuti dengan tindakan konkret fisik. Dalam *Tarajim Bukhari* disebutkan bahwa keimanan mencakup ucapan dan perbuatan. Ia dapat meningkat dan menurun. Shalat dan puasa Ramadhan bagian dari keimanan. Demikian juga rasa malu. Semua itu menjadi bagian dari keimanan yang sempurna dalam Islam.”

Keimanan seseorang tidak hanya diukur dari banyaknya ritual di tempat ibadah, melainkan juga menjaga dan memelihara lingkungan merupakan hal yang sangat fundamental dalam kesempurnaan iman seseorang. “Kebersihan adalah sebagian dari iman”, sabda Nabi Muhammad saw.. Kalau begitu, tidak sempurna iman seseorang jika tidak peduli lingkungan. Jelaslah, terdapat keterkaitan yang sangat erat antara pemeliharaan lingkungan hidup dengan keimanan. Penjelasan di atas menunjukkan bahwa perusak alam adalah orang kafir secara ekologis (*kufir al-bī'ah*). Merusak alam sama halnya dengan mengkafiri karunia dan ekosistem yang sudah dirancang Allah secara seimbang. (Kemala, 2017: 64-65).

Pemikir keislaman kontemporer Al-Khadimi memiliki pemahaman serupa. Menurutnya, gerakan pelestarian lingkungan bagian dari pemahaman keimanan yang sah. Gerakan konservasi lingkungan dalam keyakinan Islam berkaitan erat dengan masalah eskatologis. Al-Khadimi berkata (Nuriddin Mukhtar Al-Khadimi, 2015: 46):

فانظر معي أخي، كيف اعتبر رسول الله إماطة الأذى من الطريق من أنواع
وصور الإيمان الصحيح، وانظر معي كيف اعتبر رسول الله عدم التستر في البول،
والمشي بالنميمة بين الناس من أسباب عذاب القبر، ومن قضايا مصير الانسان
و ماله

“Perhatikan saudaraku, bagaimana Rasulullah saw menempatkan pembersihan jalan dari hal yang membahayakan pengguna sebagai satu bentuk keimanan yang benar. Perhatikan juga wahai sadaraku, bagaimana Rasulullah saw menempatkan buang air kecil tanpa bertutup dan tindakan provokasi sebagai penyebab siksa kubur serta tema-tema eskatologi Islam.”

Menurut Al-Khadimi, sikap Islam terhadap lingkungan bukan berangkat dari kesadaran di level permukaan. Islam tidak memandang kerja-kerja konservasi lingkungan sebagai kerja syariat yang bersifat cabang dan komplementer dalam agama. Kerja konservasi lingkungan, penjagaan ekosistem, danantisipasi atas krisis iklim merupakan masalah elementer dan fundamental dalam Islam.

ليس هذا إشارة إلى أن العناية بالبيئة ليس أمراً فرعياً وجزئياً مربوطاً فقط بالوعي
السطحي أو الثقافة العامة، وليس عملاً مدنياً واجتماعياً لا يعبر عن مخزون
إيماني وعقدي وتكليفي، وإنما هو أمر متصل بالواجب العقدي وبرسالة الإيمان
وأثاره في حياة المسلم، وهو - كذلك - حاجة إنسانية وفطرية، وخلق حضاري
ويومي يعبر عن مبادي مركوزة في الذهن، ومعان مبثوثة في الباطن

“Bukankah ini mengisyaratkan bahwa perhatian Islam terhadap lingkungan bukan masalah cabang partikular yang berkaitan dengan kesadaran dangkal atau kebudayaan umum dan bukan juga tindakan individu warga dan masyarakat yang tidak berangkat dari keimanan, akidah, dan tugas yang tersimpan. Kepedulian Islam terhadap lingkungan adalah hal yang berkaitan dengan kewajiban teologis, risalah keimanan, dan dampaknya dalam kehidupan seorang muslim meski saat bersamaan wawasan lingkungan merupakan hajat kemanusiaan, fitrah, etika peradaban dan keseharian yang berangkat dari prinsip-prinsip di dalam kesadaran dan makna yang terkandung dalam kalbu.” (Nuriddin Mukhtar Al-Khadimi, 2015: 46).

Wahbah Az-Zuhayli dalam konteks teologi lingkungan mengutip sabda Nabi Muhammad saw. riwayat At-Turthusi sebagai bentuk kaitan erat kebersihan dan keselamatan perennial, “bebersihlah semampu kalian karena Allah membangun agama Islam di atas fondasi kebersihan. Tidak ada akan masuk surga kecuali orang yang bersih.” Pada sisi lain, kebersihan dan kesucian menjadi syarat penerimaan ibadah dalam Islam sebagaimana hadis Nabi Muhammad saw. riwayat Bukhari, Muslim, Abu Dawud, At-Tirmidzi, “Allah tidak menerima shalat salah seorang kalian bila ber-*hadats* (tidak dalam keadaan suci) sampai ia berwudhu.” (Wahbah Az-Zuhayli, 2010: 20).

Lingkungan Sebagai Makhluk Hidup

Mengutip pakar lingkungan, M. Quraish Shihab pada awal bukunya menyebut dua komponen utama lingkungan hidup, yaitu biotik dan abiotik. Biotik mengacu pada makhluk Allah yang memiliki ciri kehidupan seperti bernafas, bergerak, tumbuh, dan berkembang biak. Makhluk yang masuk dalam kategori ini adalah manusia, hewan, dan juga tumbuhan. Adapun abiotik mengacu pada makhluk yang tidak memiliki ciri kehidupan pada biotik.

M. Quraish Shihab menerima kategori tersebut untuk memudahkan pembagian komponen utama lingkungan hidup. Hanya saja pembagian semacam ini berkonsekuensi pada cara pandang superioritas hierarkis biotik atas abiotik yang melahirkan tindakan-tindakan dan hubungan yang eksploitatif. Ia mengajak kita untuk

menempatkan komponen lingkungan hidup selain manusia dengan cara pandang baru agar terhindar dari cara pandang lama yang hierarkis. Baginya, semua makhluk di alam raya selain biotik tidak dapat dinilai sebagai benda mati yang tidak bernyawa. Dalam kepercayaan Islam, semua komponen lingkungan hidup termasuk abiotik sekalipun adalah makhluk hidup yang sudah ditentukan cara hidupnya masing-masing. “Memang dalam pandangan Al-Qur’an segala sesuatu memiliki ‘hidup’-nya.” (M. Quraish Shihab, 2023: 88).

Dari amatannya terhadap Al-Qur’an, salah satunya QS. Al-Hajj/22: 5, dan hadis, pakar tafsir Al-Qur’an ini menyimpulkan bahwa, “tanah dan tumbuhan memiliki rasa, sehingga menyambut mesra, bergetar/bagaikan menari di kala diguyur hujan layaknya manusia.” (Quraish Shihab, 2023: 87). QS. Saba’/34: 10 menunjukkan bagaimana gunung dan burung bertasbih menyucikan Allah. Keduanya diperintahkan untuk bertasbih bersama Nabi Daud As. M. Lalu, Quraish Shihab juga mengutip QS. Al-Isra/17: 44 yang menjelaskan bahwa tujuh lapis langit dan bumi berikut isinya bertasbih menyucikan Allah. Semuanya bertasbih memuji-Nya. Hanya saja bangsa manusia tidak dapat memahami bahasa pujian yang digunakan langit, bumi, dan seisinya. (M. Quraish Shihab, 2023: 87-88).

Sementara dari hadis riwayat Muslim, “gunung Uhud mencintai kita dan kita pun mencintainya,” dapat dipahami bahwa Islam mendorong manusia untuk memperlakukan benda-benda yang dianggap tidak bernyawa misal bukit Uhud sebagai sahabat layaknya kita memandang dan memperlakukan sesama manusia. M. Quraish Shihab menguatkan bacaannya dengan banyak penelitian ilmiah yang menunjukkan bahwa pohon memiliki “rasa”. Pohon juga dapat merespons dinamika keadaan di sekitarnya. “Demikian antara lain dikemukakan oleh Peter Wohlleben, pakar kehutanan Jerman kontemporer (lahir 1964 M), dalam bukunya *The Hidden Life of Trees*.” (M. Quraish Shihab, 2023: 87).

Sīrah Nabawīyyah (Kisah Perjalanan Nabi Muhammad) memberikan catatan historis yang berharga bahwa Islam sejak awal

memberikan perhatian terhadap benda-benda yang dinilai tidak bernyawa. *Sīrah Nabawīyyah* memberikan keterangan kepada pembaca sejarah bagaimana Nabi Muhammad saw. berinteraksi dengan kasih sayang dan persahabatan yang hangat terhadap benda-benda keseharian di sekitarnya. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana Nabi Muhammad berinteraksi secara intim dengan benda-benda kesehariannya dengan memberikan nama yang bagus misal “Dzulfiqar” pada pedangnya, “Al-Midallah” pada cermin, “As-Shadir” pada gelas minum, dan sejumlah nama untuk unta dan keledainya. “Karena benda-benda tersebut bagaikan memiliki roh/kepribadian yang juga mendambakan persahabatan.” (M. Quraish Shihab, 2023: 90).

M. Quraish Shihab menyimpulkan dari petunjuk Al-Qur’an, hadis Nabi Muhammad saw., dan *Sīrah Nabawīyyah* bahwa Islam memberikan kedudukan yang sama antara benda-benda yang dinilai tidak bernyawa atau abiotik itu dan benda bernyawa atau biotik. Dari sana kemudian Islam meminta manusia untuk berinteraksi dengan makhluk abiotik dengan baik seperti halnya memperlakukan makhluk biotik dengan baik.

Pandangan ini sepintas dengan paham animisme atau kepercayaan yang menduga kekuatan pada benda-benda abiotik atau benda-benda mati di sekitar manusia. M. Quraish Shihab meluruskan bahwa dengan pandangannya, “ini bukan berarti bahwa Islam sama dengan paham/kepercayaan animisme yang mempercayai kekuatan benda-benda yang dapat memberi manfaat atau mudarat bagi manusia, sehingga untuk meraih manfaat atau menghindari mudaratnya, maka benda-benda itu dipuja dan disembah. Sekali lagi, bukan itu yang dimaksud!” (M. Quraish Shihab, 2023: 90-91).

Ia menjelaskan bahwa umat Islam meyakini bahwa benda-benda mati di sekitar manusia sama sekali tidak memberikan manfaat dan membawa mudarat sedikit pun kepada manusia dan makhluk hidup lainnya. Ia mengangkat sikap sahabat Umar bin al-Khattab ra terhadap syariat untuk mencium dan menghormati Hajar Aswad atau batu hitam yang diletakkan di sudut sebelah tenggara atau posisi sebelah kanan

pintu Ka'bah. Dalam Riwayat Bukhari, Sayyidina Umar bin Khattab ra. mengatakan, “sungguh aku menyadari bahwa engkau hanya sebuah batu yang tidak dapat memberikan mudarat dan juga tidak mendatangkan manfaat. Kalau saja aku tidak melihat Nabi Muhammad saw. menciummu, niscaya aku tidak akan menciummu.” Quraish Shihab melanjutkan keterangannya (M. Quraish Shihab, 2023: 90-91):

“Sayyidina 'Umar r.a. bermaksud dengan ucapan ini menafikan paham animisme yang boleh jadi masih berbekas dalam benak sebagian anggota masyarakatnya. Sayyidina Umar ra. bermaksud menyatakan bahwa batu itu tidak mempunyai pengaruh secara mandiri, tetapi bahwa dia mempunyai manfaat bagi yang mencium, manfaat yang dianugerahkan Allah kepadanya/melalui batu itu dan karena itu Rasul saw. menciumnya. Seandainya tidak ada manfaatnya, mustahil Rasul saw. menciumnya. Memang kita boleh menduga-duga, apa manfaat itu antara lain dengan memahaminya secara metafora, yakni lambang ‘tangan Tuhan’ setelah seseorang bertawaf dan mengikat janji dengan-Nya, sebagaimana halnya berjabat tangannya dua pihak setelah menyepakati perjanjian.”

M. Quraish Shihab ingin menegaskan bahwa semua makhluk yang diciptakan oleh Allah, termasuk itu berupa benda abiotik atau benda yang dinilai tidak bernyawa sekalipun, secara akidah tetap memiliki fungsi yang tidak sepenuhnya dapat dipahami oleh manusia. “Ada juga batu yang demikian peka sehingga menurut Al-Qur’an ada di antaranya ‘yang meluncur jatuh, karena takut kepada Allah’ (Al-Baqarah ayat 74). (M. Quraish Shihab, 2023: 92).

Yusuf Al-Qardhawi memiliki pandangan serupa dengan Quraish Shihab. Makhluk di alam semesta ini memiliki sebagian persamaan dengan manusia. Yusuf Al-Qardhawi memang tidak seperti Quraish Shihab yang menyebutkan kepekaan dan perasaan pada benda-benda abiotik atau benda yang dinilai tidak memiliki unsur-unsur kehidupan semacam bernafas, bertumbuh, dan berkembang biak. Yusuf Al-Qardhawi menyamakan lingkungan hidup dan manusia pada kemampuan keduanya dalam menyucikan Allah swt. melalui lafal

tasbih. Tentu saja belum dapat dimengerti secara jelas bahasa apa yang dipakai benda-benda abiotik dalam bertasbih memuji Allah.

وهي كذلك تشترك مع الإنسان في تسبيحها لله رب العالمين، وإن كنا لا نفقه

تسبيحها

“Alam semesta memiliki kesamaan yang sama dengan manusia dalam bertasbih kepada Allah swt meski kita memang tidak memahami bahasa tasbih alam semesta.” (Yusuf Al-Qardhawi, 2001: 21)

Dengan demikian secara tersirat, Yusuf Al-Qardhawi juga mengatakan bahwa benda-benda abiotik atau lingkungan hidup di sekitar kita tidak dapat dikatakan sebagai benda mati secara mutlak yang sama sekali tidak dapat bergerak dan merespons apa pun. Alam semesta atau lingkungan hidup di sekitar kita ternyata juga dapat merespons (untuk tidak mengatakan bergerak hidup) perintah Tuhan, sapaan, atau interaksi makhluk lain di sekitar mereka.

Bencana Alam dan Krisis Lingkungan dalam Takdir

Dalam pandangan teologi klasik, bencana alam dan krisis iklim dipahami sebagai takdir yang tidak dapat dihindari. Bencana alam dan krisis iklim dipahami sebagai peristiwa takdir yang sudah menjadi kehendak Allah. Bencana alam dan krisis iklim diterima dengan pasrah sebagai bagian dari keimanan dan kepercayaan terhadap takdir.

“Apabila bencana terjadi, sebagian orang biasanya berefleksi bahwa itu terjadi atas takdir Tuhan yang telah menentukannya. Tentu ini tidak salah. Tidak ada satu kejadian di muka bumi yang terlepas dari ketentuan-Nya. Namun pada sisi lain, manusia juga harus memahami apa yang terjadi di balik bencana. Mengapa terjadi pemanasan global, gagal panen, tanah longsor, erosi, musim kemarau yang berkepanjangan, banjir di mana-mana, dan seterusnya.” (Kemala, 2017: 65).

Bencana alam dan krisis iklim yang terjadi memang ketentuan dan takdir Allah. Tetapi harus dipahami bahwa manusia berkontribusi

besar pada kerusakan lingkungan berikut bencana alamnya. Dalam konteks bencana alam, narasi *Fikih Energi Terbarukan* patut dikutip: “Banjir, misalnya. Apabila kita telisik: apa memang karena air hujan yang datang melimpah? Apakah karena ada pendangkalan sungai, sampah yang menumpuk, atau limbah sungai sehingga air hujan yang melimpah itu tidak mengalir hingga ke laut? Siapa yang melakukan itu semua? Jelas, ini ulah manusia. Kita harus menyadari bahwa krisis multidimensi dan bencana yang datang bertubi-tubi seperti tanah longsor, banjir, kekeringan, kebakaran hutan, tanaman diserang hama, dan lainnya adalah karena adanya ulah manusia.” (Kemala, 2017: 65).

Dalam Islam, upaya dan ikhtiar manusiawi termasuk dalam konservasi lingkungan tidak harus selalu dibenturkan dengan kepercayaan terhadap ketentuan dan takdir. Wahbah Az-Zuhayli mengutip sejumlah hadis yang menjelaskan tindakan preventif dan antisipatif sebagai perintah agama sejak awal yang sama sekali tidak mencederai atau merusak kepercayaan terhadap ketentuan dan takdir Allah.

Ikhtiar manusiawi dan takdir sama sekali tidak bertentangan. Keduanya justru bertemu tanpa saling menganulir. Misal sabda Rasulullah “Unta yang sakit tidak menular kepada unta yang sehat” (HR Muslim, Ahmad, Abdurrazak) dan sabda Rasulullah “Larilah dari penyakit kusta sebagaimana kau menjauh dari singa.” (HR Bukhari). Wahbah Az-Zuhayli menggunakan nalar teologis yang sama sebagai langkah kontrol dan melokalisasi penyebaran penyakit menular dan wabah berbahaya pada hadis tersebut dengan upaya konservasi lingkungan.

Hadis penting lain terkait bencana sebagai takdir dan upaya manusia adalah sabda Rasulullah saw “Bila kalian mendengar wabah penyakit menyebar di satu daerah, maka janganlah kalian masuki daerah tersebut. Tetapi jika kalian memang berada di dalamnya, kalian tidak perlu pergi meninggalkan daerah tersebut.” (HR Bukhari, Muslim, Malik, At-Tirmidzi).

Dari hadis tersebut, sebuah pemahaman penting yang dapat

ditarik ialah bahwa bencana alam dan krisis iklim bukan sesuatu yang tidak dapat dicegah dan antisipasi. Bencana alam dan krisis iklim dapat diminimalkan risikonya melalui upaya konservasi lingkungan dan ikhtiar preventif manusiawi. Meski demikian, upaya pencegahan bencana dan takdir tidak perlu diperhadapkan karena keduanya merupakan takdir dengan wajah berbeda.

وهذا تدبير لا ينافي الإيمان بالقضاء والقدر، لقول عمر رضي الله عنه في الرد

على أبي عبيدة بن الجراح القائل: أ فراراً من قدر الله: نعم نفر من قدر الله إلى

قدر الله

Perencanaan (ikhtiar pencegahan bencana alam dan krisis iklim) seperti ini tidak menafikan keimanan terhadap ketentuan dan takdir Allah swt karena Khalifah Umar bin Khattab ra sudah menjawab 'Ya, kita lari dari satu takdir ke takdir Allah yang lain,' atas pertanyaan sahabat Abu Ubaidah Ibnil Jarrah ra perihal wabah th'aun yang terjadi pada masa pemerintahannya, "Apakah kita lari dari takdir Allah?"" (Wahbah Az-Zuhayli, 2010: 23-24).

Wahbah Az-Zuhayli menganggap tindakan preventif dengan menjaga keseimbangan ekosistem dan bencana alam serta krisis iklim sebagai takdir. Az-Zuhayli tidak membedakan upaya preventif dan krisis iklim sebagai ketentuan Allah. Ikhtiar preventif manusia atas bencana alam juga takdir yang harus ditempuh sebagaimana upaya pengobatan atas penyakit dan juga usaha pencegahan seperti dikatakan Sayyidina Umar bin Khattab ra.

فكما أن المرض من قدر الله، والتداوي من قدر الله، تكون الوقاية من قدر الله

تعالى

"Sebagaimana sakit itu takdir dari Allah dan upaya pengobatan juga takdir-Nya, maka konservasi lingkungan sebagai tindakan preventif juga bagian dari takdir Allah." (Wahbah Az-Zuhayli, 2010: 41).

Simpulan

Teologi klasik Islam, yang terdiri atas sekumpulan argumentasi dari masing-masing kelompok, harus dibaca sebagai warisan intelektual luar biasa di mana para teolog Muslim telah merespons secara bijaksana masalah ketuhanan dan hubungannya dengan alam semesta yang bercorak teosentris dengan pendekatan keilmuan yang berkembang pada zamannya.

Teologi klasik Islam tidak menjawab masalah lingkungan zaman industri hari ini karena memang isu lingkungan tidak masuk ke dalam percakapan teologi klasik Islam lantaran lingkungan belum menjadi masalah besar zaman itu. Teologi kontemporer, meski sekilas, memasukkan diskusi lingkungan karena menjadi tantangan teologi hari ini untuk merespons isu tersebut akibat industri, teknologi, ledakan penduduk, dan juga ekstraksi.

Teologi kontemporer belum serius dan fokus apalagi mendalam membahas isu lingkungan. Banyak ayat atau hadis seputar lingkungan hanya sebatas dipahami dalam sudut pandang hukum syariat atau fiqih. Term dan idiom teologi seperti kutukan/laknat, hoki/berkah, atau keselamatan eskatologi hampir tidak tampak dalam diskusi lingkungan dan agama.

Keterbatasan cakupan kajian teologi klasik menjadi masalah sendiri dalam membahas isu lingkungan hari ini, di samping kepentingan ideologis yang dominan dalam teologi klasik. Sementara pada sisi lain kajian teologi klasik perlu dikembangkan dari yang hanya sebatas keyakinan metafisika menjadi sebuah gerakan atau aksi yang didasarkan pada keyakinan.

Kajian lingkungan dari sudut pandang teologi belum mendapat perhatian serius sehingga pemahaman masyarakat atas problem lingkungan baru mencapai level syariat, belum meningkat pada level fundamental yaitu keimanan dan keyakinan. Ini berdampak pada sikap umat Islam dalam menyikapi masalah lingkungan.

Teologi kontemporer memberikan jalan tengah atas cara pandang bipolar (semi sekuler) teologi klasik terhadap makhluk, yaitu biotik dan abiotik yang sejatinya tidak persis demikian. Tetapi

menempatkan makhluk abiotik sebagai makhluk yang hidup bergerak dengan caranya sendiri.

DAFTAR BACAAN

- Al-Ghazali, Imam. *Maqāshidul Falāsifah*. Kairo. Darul Ma'arif. 1960.
- Al-Khadimi, Nuriddin Mukhtar. *Fiqhunā Al-Mu'āshir*. Darus Salam. Kairo. 2015.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Ri'āyatul Bī'ah fī Syarī'ah Al-Islām*. Dar As-Syuruq. Kairo. 2001.
- Al-Rifa'i, Abd Al-Jabbar. *Muqaddimah fī 'Ilm Al-Kalām Al-Jadid*. Dar Al-Rafidain. Baghdad. 2022.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Himāyah Al-Bī'ah fī As-Syarī'ah Al-Islamīyyah*. Dar Al-Maktabi. Damaskus. 2010.
- Jum'ah, Ali. *Al-Bī'ah wa Al-Hifāzh Alayha min Manzhūr Islāmiyy*. Al-Wabil As-Shayyib. Kairo. 2009.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*. Dar li Al-Turats. Kairo. 2004.
- Konsorsium Energi Mandiri Lestari. *Fikih Energi Terbaru*. Lakpesdam PBNU. Jakarta Selatan. 2017.
- Shihab, M. Quraish. *Islam & Lingkungan*. Lentera Hati. Tangsel. 2023.
- Yafie, Ali. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. UFUK Press. Jakarta Selatan. 2006.

Ekoteologi dalam Perspektif *Maqāṣid* Teologi

Hengki Ferdiansyah

El-Bukhari Institute Indonesia

Agama dan Krisis Ekologi

Krisis ekologi global yang semakin mengkhawatirkan telah memunculkan pertanyaan mendasar mengenai peran agama dalam merespons persoalan lingkungan hidup. Di tengah kompleksitas tantangan zaman modern, relevansi ajaran agama—yang lahir ratusan tahun silam—kembali dipertanyakan. Apakah agama masih mampu memberikan solusi substantif terhadap krisis lingkungan kontemporer? Jika iya, maka seperti apa pendekatan yang diperlukan untuk merekontekstualisasi ajaran agama agar dapat membangkitkan kesadaran ekologis umat beragama dan mendorong partisipasi aktif mereka dalam menjaga keberlanjutan lingkungan hidup?

Pertanyaan-pertanyaan ini telah menjadi bagian dari perbincangan serius di kalangan akademisi yang mengkaji hubungan antara agama dan lingkungan. Salah satu pemicu perdebatan tersebut adalah tulisan berpengaruh dari Lynn White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* (1967), yang menyatakan bahwa agama—terutama Kristen Barat—telah berkontribusi terhadap lahirnya cara pandang antroposentris, yakni pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat dan tujuan utama alam semesta. Dalam kerangka ini, perlindungan terhadap alam hanya dimaknai sejauh berkaitan dengan kesejahteraan manusia, bukan demi keberlangsungan alam itu sendiri. White menilai bahwa ajaran Kristen telah memberikan legitimasi teologis atas eksploitasi alam, melalui konsep mandat ilahi, yang dalam terminologi Islam dikenal dengan istilah *khaliḥah*.

Tulisan White memunculkan beragam respons, termasuk dari intelektual muslim seperti Seyyed Hossein Nasr, yang sudah lama mengangkat isu krisis lingkungan dari perspektif Islam. Dalam karyanya, *Man and Nature* (1968), Nasr menolak pandangan yang

menyalahkan agama sebagai penyebab krisis ekologi. Ia berpendapat bahwa akar masalah sesungguhnya terletak pada krisis spiritual dan degradasi moral yang dihasilkan oleh sekularisme dan rasionalisme modern, yang berkembang pesat sejak era Pencerahan. Menurut Nasr, alam adalah entitas sakral, bukan objek netral yang bisa dieksploitasi secara semena-mena. Oleh karena itu, solusi terhadap krisis ekologis tidak dapat dicapai melalui pendekatan materialistik semata, tetapi harus melibatkan pemulihan spiritualitas dan etika kosmis sebagaimana terdapat dalam tradisi keagamaan (Karagiannis, 2016).

Emmanuel Karagiannis mencatat bahwa Nasr memandang sekularisasi pengetahuan sebagai akar utama krisis ekologi dalam dua abad terakhir. Dalam konteks ini, Nasr dikenal sebagai bagian dari mazhab tradisional yang mengkritik modernitas karena telah mengikis nilai-nilai metafisis. Ia juga memperkenalkan gagasan *naturalisme religius*—sebuah keyakinan bahwa alam memiliki dimensi spiritual yang tidak dapat diabaikan dalam etika dan kebijakan manusia (Karagiannis, 2016).

Meskipun Nasr telah mengangkat isu lingkungan sejak 1960-an, kesadaran ekologis dalam wacana Islam mulai berkembang luas pada dekade 1980-an dan 1990-an. Tokoh-tokoh seperti Iqtidar Zaidi, Fazlun Khalid, Mawil Izzi Dien, Osman Bakar, dan Tariq Ramadan mulai mengembangkan fondasi teologis bagi etika lingkungan dalam Islam. Namun demikian, sebagaimana dicatat oleh Zainal Abidin Bagir dan Martiam, isu lingkungan belum menjadi perhatian utama dalam diskursus pemikiran Islam progresif. Pascaperistiwa 11 September 2001, fokus umat Islam lebih terserap pada isu-isu seperti radikalisme, demokrasi, HAM, dan gender. Buku *Progressive Muslims* yang disunting oleh Omid Safi misalnya, merupakan upaya penting dalam merefleksikan ulang warisan Islam dalam konteks modern, tetapi sama sekali tidak menyinggung isu lingkungan. Fokus utamanya lebih tertuju pada pluralisme dan kesetaraan gender.

Lebih jauh, perkembangan awal pemikiran Islam tentang lingkungan cenderung bersifat apologetik, yakni berusaha menunjukkan

bahwa Islam sejatinya telah mendukung pelestarian lingkungan. Namun pendekatan ini dinilai belum memadai karena bersifat defensif dan kurang membuka ruang bagi refleksi kritis terhadap kemungkinan adanya aspek dalam ajaran agama yang turut melanggengkan cara pandang antroposentris. Kritik terhadap kecenderungan ini muncul dari sejumlah sarjana seperti Zainal Abidin Bagir, Najiyah Martiam, dan Lawrence Troster, yang menyoroti dominasi pendekatan normatif dan tekstual dalam kajian Islam dan lingkungan. Pendekatan semacam itu sering kali terjebak pada pembacaan literal terhadap teks-teks suci, tanpa memperhitungkan kompleksitas tantangan ekologis saat ini (Bagir & Martiam, 2016; Troster, 2013).

Dalam berbagai tulisannya, Bagir dan Martiam mengusulkan perlunya pergeseran fokus dari teks ke praktik keagamaan dalam kehidupan sehari-hari, yang disebutnya sebagai *living religion*. Menurutnya, pemahaman keagamaan yang hidup dan dijalankan dalam masyarakat dapat menjadi sumber penting bagi pembentukan etika lingkungan yang lebih kontekstual, adaptif, dan transformatif. Dalam kerangka ini, praktik lokal menjadi arena penting untuk melihat bagaimana agama bisa dijalankan secara ekologis.

Salah satu contoh menarik datang dari penelitian Samsul Maarif terhadap komunitas adat Ammatoa di Sulawesi Selatan. Komunitas ini sering dipersepsikan menganut bentuk keberagamaan animistik, tetapi dalam praktiknya menunjukkan kepedulian ekologis yang tinggi. Hubungan mereka dengan alam bersifat spiritual dan penuh penghormatan, yang sejalan dengan nilai-nilai Islam. Maarif menyebut mereka sebagai *being a Muslim in an animistic way* (Bagir & Martiam, 2016: 83).

Menelusuri praktik ekologis masyarakat seperti ini penting, karena teks agama sering kali tidak menjadi acuan utama dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan, dalam banyak kasus, nilai-nilai ideal yang dirumuskan dalam teks suci tidak sepenuhnya menjadi bagian dari kesadaran atau praktik umat. Seperti disebut oleh Frans Wijzen, masyarakat juga mengalami proses sekularisasi konseptual dalam isu

lingkungan, di mana terjadi pemisahan antara aturan agama dan aturan manusia. Agama dipahami sebagai urusan spiritual yang berkaitan dengan relasi manusia dan Tuhan, sementara isu lingkungan dianggap sebagai tanggung jawab negara atau wilayah kebijakan publik. Pandangan semacam ini berkontribusi pada rendahnya integrasi antara nilai-nilai spiritual dan komitmen ekologis (Wijsen, 2021).

Temuan serupa dikonfirmasi oleh riset dari Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), yang menyebutkan bahwa kesadaran ekologis di kalangan muslim Indonesia masih bersifat simbolik dan belum menjelma menjadi komitmen praksis. Meskipun terdapat inisiatif dari lembaga keagamaan, sikap ambivalen terhadap eksploitasi alam tetap terlihat—terutama ketika nilai keberlanjutan berbenturan dengan kepentingan ekonomi. Misalnya, walaupun memahami dampak lingkungan dari kegiatan seperti pertambangan, sebagian kalangan Muslim, termasuk dari Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, tetap mendukung keterlibatan pesantren atau institusi keagamaan dalam aktivitas tersebut dengan alasan ekonomi. Sikap ini menunjukkan masih kuatnya cara pandang antroposentris yang memisahkan kepentingan ekonomi dari tanggung jawab ekologis (PPIM, 2024).

Selain itu, praktik ekologis yang berkembang umumnya terbatas pada tindakan yang berbiaya rendah dan berisiko minimal, seperti penghematan energi atau kampanye moral. Aksi nyata yang menuntut komitmen tinggi, seperti advokasi lingkungan, masih sangat jarang dilakukan. Oleh karena itu, peran strategis para ulama, tokoh agama, dan institusi keagamaan sangat penting untuk mengintegrasikan nilai-nilai ekologis ke dalam praksis keagamaan umat (PPIM, 2024).

Kendati terdapat kritik terhadap pendekatan keagamaan dalam menyelesaikan persoalan ekologi, potensi Islam sebagai sumber etika lingkungan tetap besar. Anna M. Gade menekankan bahwa pesan ekologis dalam Islam memiliki *transposability*, yaitu kemampuan untuk diterjemahkan ke dalam berbagai konteks budaya tanpa kehilangan makna intinya. Di Indonesia, pendekatan dakwah berbasis komunitas iman terbukti efektif dalam menjembatani narasi global dengan praktik

lokal. Dalam hal ini, agama tidak hanya menjadi sumber inspirasi moral, tetapi juga fondasi spiritual bagi aksi kolektif. Dengan demikian, tindakan ekologis dalam Islam bukan sekadar pilihan etis, melainkan bagian integral dari spiritualitas dan misi keagamaan yang lebih luas.

Dalam konteks dakwah lingkungan di Indonesia, pesan religius berfungsi tidak hanya sebagai seruan moral, tetapi juga sebagai penghubung antara aksi ekologis dan tujuan spiritual. Fatwa-fatwa lingkungan diposisikan sebagai bagian dari misi dakwah yang menekankan tanggung jawab kolektif atas keberlanjutan bumi, sekaligus mencerminkan dimensi keadilan kosmik yang khas dalam ajaran Islam. Pendekatan ini menjadikan dakwah lingkungan sebagai alat persuasi yang efektif, karena mampu mengintegrasikan nilai-nilai spiritual, moral, dan ekologis dalam satu kerangka tindakan yang utuh (Gade, 2015: 179).

Dengan demikian, pengkajian terhadap nilai-nilai agama yang berkontribusi pada pembentukan etika lingkungan tetap sangat relevan, terutama dalam konteks Indonesia. Negara ini dikenal sebagai salah satu yang paling religius di dunia, sebagaimana ditunjukkan oleh hasil survei Pew Research Center tahun 2025, di mana mayoritas masyarakatnya masih menjadikan agama sebagai aspek fundamental dalam kehidupan (Evans dkk., 2025: 88).

Oleh karena itu, meskipun pendekatan keagamaan terhadap isu lingkungan kerap mendapat kritik, berbagai penelitian—termasuk yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM)—masih merekomendasikan keterlibatan aktif tokoh agama dalam kampanye dan advokasi lingkungan. Rekomendasi ini menegaskan bahwa pendekatan berbasis agama memiliki potensi transformasi sosial yang signifikan dalam upaya pelestarian lingkungan.

Di Indonesia, perhatian terhadap isu ekologi dalam perspektif keagamaan juga tercermin dari berkembangnya berbagai istilah dan gerakan yang berakar pada nilai-nilai Islam, seperti ekoteologi, fikih lingkungan, jihad ekologis (*eco-jihad*), fatwa ekologis (*eco-fatwa*), dakwah lingkungan (*eco-dakwah*), halal ekologis (*eco-halal*), pesantren

hijau (*eco-pesantren*), dan masjid ramah lingkungan (*eco-mosque*). Keberagaman istilah ini mencerminkan meningkatnya kesadaran dan komitmen dari kalangan ulama, cendekiawan, serta aktivis Muslim terhadap pentingnya isu lingkungan dalam kerangka keagamaan (Wijsen, 2021: 7).

Secara kelembagaan, Kementerian Agama Republik Indonesia juga menunjukkan perhatian serius terhadap isu ini. Sejak dipimpin oleh Nasaruddin Umar, kementerian tersebut menjadikan lingkungan hidup sebagai salah satu fokus utama kebijakannya melalui pendekatan yang disebut dengan ekoteologi. Oleh karena itu, tulisan ini bertujuan untuk membahas hubungan antara Islam dengan lingkungan dengan mengelaborasi secara mendalam konsep ekoteologi yang dikembangkan oleh Kementerian Agama, menganalisisnya dengan menggunakan perspektif *maqāṣid* teologi, terutama yang dikembangkan oleh M. G. Abdelnour, serta mengeksplorasi nilai-nilai dari *maqāṣid* teologi yang dapat memperkuat dan memperkaya diskursus ekoteologi dalam konteks kebijakan dan praktik keagamaan di Indonesia.

Pengertian Ekoteologi

Lawrence Troster, dalam artikelnya *What is Eco-Theology*, menyatakan bahwa tidak terdapat definisi yang sepenuhnya jelas mengenai ekoteologi. Meski demikian, sejumlah pemikir telah memberikan formulasi yang memperkaya pemahaman mengenai konsep ini. H. Paul Santmire, salah satu pelopor eko-teologi Kristen, memandang ekoteologi sebagai diskursus teologis yang menyoroti keseluruhan “rumah tangga” (*household*) ciptaan Tuhan, terutama dunia alam, sebagai suatu sistem yang saling terhubung. Sementara itu, Jay McDaniel melihat ekoteologi tidak semata sebagai pendekatan teologis, tetapi sebagai sebuah *web of life movement*—gerakan jaringan kehidupan—yang menjadikan kesejahteraan seluruh makhluk hidup sebagai prinsip utama visi sosialnya, bukan pertumbuhan ekonomi yang tak berkesudahan. Gagasannya berpijak pada filsafat Alfred North Whitehead, yang menjadi fondasi filosofis bagi gerakan ini, dengan

menekankan pentingnya orientasi hidup yang menentang konsumerisme dan fundamentalisme (Troster, 2013: 382).

Troster sendiri memahami ekoteologi sebagai integrasi antara perspektif ilmiah baru mengenai dunia alam dan konsep-konsep teologis tradisional, sehingga membentuk paradigma teologis baru. Ia mengaitkan pendekatan ini dengan apa yang dilakukan oleh Musa Maimonides (1135–1204), yang menggabungkan ilmu pengetahuan terbaik pada zamannya ke dalam kerangka teologi Yahudi. Troster menganggap pendekatan semacam ini penting karena dapat memperluas cakrawala teologi agar mampu menjawab tantangan ekologis kontemporer (Troster, 2013: 382).

Dalam pandangan Troster, ekoteologi memiliki potensi untuk melampaui pendekatan apologetik yang kerap dielaborasi oleh para agamawan dalam merespons krisis lingkungan. Ia menyoroti pengalamannya dalam berbagai diskusi lintas agama, di mana sering kali muncul apa yang oleh John Haught, seorang teolog Katolik, disebut sebagai respons religius yang “apologetik.” Sejak akhir 1960-an dan awal 1970-an, ketika gerakan lingkungan mulai berkembang secara global, banyak tokoh agama mencoba membela tradisi mereka dengan mengklaim bahwa sejak awal mereka telah menentang eksploitasi alam yang merusak. Dalam kerangka ini, para teolog Kristen dan Yahudi tidak hanya merespons kritik, tetapi juga berusaha menunjukkan bahwa ajaran mereka mengandung nilai-nilai yang sejalan dengan etika lingkungan modern (Troster, 2013: 381).

Haught menggambarkan pendekatan ini dengan mengatakan bahwa, “jika saja kita mempraktikkan kebajikan-kebajikan religius yang abadi, kita dapat mengatasi krisis ini. Jika kehidupan kita dibentuk oleh kebajikan yang benar-benar Kristiani, maka kita akan memiliki keseimbangan yang tepat, dan kita dapat menghindari kehancuran yang ada di depan mata kita.” Pendekatan apologetik semacam ini sering kali berujung pada penguatan kembali etika yang berpusat pada manusia (antroposentris), di mana manusia tetap menjadi pusat dari keseluruhan ciptaan. Dalam Yudaisme, misalnya, teks-teks hukum (*halakhik*) kerap

ditafsirkan sebagai bukti bahwa tradisi tersebut telah lama memuat prinsip-prinsip etika lingkungan. Akan tetapi, penekanan semacam ini justru dapat menghambat pembacaan kritis terhadap ajaran keagamaan, dan membatasi kemungkinan lahirnya paradigma ekologis yang lebih transformatif (Troster, 2013: 381).

Mary Evelyn Tucker menawarkan pendekatan alternatif untuk keluar dari logika apologetik ini. Ia mengusulkan tiga langkah dalam pengembangan ekoteologi, yakni penggalian kembali materi tradisional yang sebelumnya diabaikan atau disembunyikan (*retrieval*), penafsiran ulang teks-teks dan praktik keagamaan dalam konteks ekologi (*reinterpretation*), dan rekonstruksi paradigma teologis secara lebih radikal agar mencerminkan kepedulian terhadap planet sebagai kesatuan kehidupan (*reconstruction*). Dalam pendekatan ini, alam semesta dipandang sebagai “kitab wahyu” yang terbuka—sebuah teks yang menyampaikan pesan-pesan ilahi melalui wujudnya sendiri sekaligus merupakan teks yang sejajar dengan wahyu tertulis (Troster, 2013: 383-4).

Pandangan serupa juga berkembang dalam wacana Islam kontemporer, khususnya di Indonesia. Nasaruddin Umar, misalnya, menyampaikan bahwa ekoteologi adalah konsep keberagamaan yang feminin, bukan maskulin. Baginya, egoisme manusia yang merasa superior atas alam merupakan penyebab utama dari krisis ekologis global. Ia menyoroti bagaimana egosentrisme dan antroposentrisme melahirkan berbagai bentuk eksploitasi lingkungan yang berlebihan, seperti pembakaran hutan, perusakan ekosistem, penyempitan sungai, penggunaan pestisida secara masif, hingga ketergantungan pada sumber daya tak terbarukan. Seluruh fenomena tersebut merupakan tanda kegagalan manusia dalam membangun relasi persahabatan dengan alam.

Sebagai respons atas kondisi ini, Nasaruddin Umar menawarkan pendekatan teologis-spiritual yang menekankan kelembutan, empati, dan keseimbangan. Ia menyebut bahwa Tuhan dalam Islam lebih sering digambarkan dengan sifat-sifat kasih sayang, seperti *ar-Rahmān* dan *ar-Rahīm*, yang masing-masing disebutkan

sebanyak 57 dan 114 kali dalam Al-Qur'an. Sementara itu, sifat-sifat yang cenderung maskulin seperti *al-Jabbār* (Yang Maha Memaksa) dan *al-Mutakabbir* (Yang Maha Angkuh) hanya disebutkan satu kali. Tuhan, menurutnya, digambarkan sebagai sosok penuh kelembutan; Nabi sebagai “nabi feminin”; dan Al-Qur'an sebagai kitab yang menekankan nilai kasih, bukan kekerasan. Ia menegaskan, “Kalau lingkungan, manusia, dan Tuhan berada dalam satu segitiga hubungan yang harmonis, saya yakin kiamat itu akan ditunda.”

Selain itu, Nasaruddin juga menyampaikan kritik terhadap pendekatan fikih yang dominan dalam wacana keagamaan tentang lingkungan di Indonesia. Ia menilai bahwa pendekatan normatif-fikih tidak cukup efektif untuk mengubah perilaku masyarakat. Menurutnya, transformasi kesadaran ekologis harus dimulai dari fondasi teologis, kemudian dilanjutkan ke tataran *uṣūl al-fiqh*, dan baru setelah itu melahirkan formulasi hukum dalam bentuk fikih. Ia menyatakan, “Buku Kiai Ali Yafie itu bagus, tetapi pendekatannya masih fikih. Kalau saya melihat, tidak bisa mengubah perilaku masyarakat dengan fikih, tetapi harus mulai dari teologi, turun ke usul fikih, dan baru fikih.”

Sebagaimana diketahui, Ali Yafie merupakan tokoh penting dalam kajian Islam dan lingkungan di Indonesia. Ia dikenal sebagai pelopor fikih lingkungan dan meletakkan konsep *ḥifẓ al-bi'ah* (pemeliharaan lingkungan hidup) sebagai bagian integral dari *maqāṣid al-syarī'ah*—tujuan utama dari pensyariaan Islam. Anne M. Gade, dalam artikelnya *Islamic Law and the Environment in Indonesia*, mencatat bahwa pemikiran Ali Yafie telah menjadi rujukan penting dalam diskursus Islam dan ekologi. Pemikirannya banyak digunakan dalam dokumen kebijakan dan publikasi lembaga negara maupun organisasi non-pemerintah sejak akhir 1990-an. Dalam pembacaan Gade, Ali Yafie mengemukakan bahwa perhatian terhadap lingkungan memiliki tiga landasan utama: sebagai prasyarat pelaksanaan ibadah, sebagai syarat kelangsungan hidup manusia dan makna religius, serta sebagai bagian dari kemaslahatan sosial dan publik melalui konsep *istiṣlāḥ* dan *maṣlahah* (Gade, 2015: 166).

Menurut penulis, pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan Syari'at) yang ditawarkan Ali Yafie tetap memiliki relevansi, karena berakar kuat dalam tradisi keilmuan Islam dan telah dikembangkan lebih lanjut oleh banyak pemikir, seperti 'Abd al-Majīd al-Najjār, yang memperluasnya dalam buku *Maḥūm al-Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād al-Jadīdah*, serta mengeksplorasi lebih lanjut konsep pemeliharaan lingkungan dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan oleh Nasaruddin Umar, pendekatan tersebut perlu dilengkapi dengan dimensi teologis dan spiritual agar mampu menghasilkan perubahan etis dan kultural yang lebih mendalam.

Alih-alih mempertentangkan pendekatan fikih dan teologi, tulisan ini mengambil posisi untuk menggabungkan pendekatan fikih berbasis *maqāṣid* yang digagas Ali Yafie dengan pendekatan teologis-spiritual yang dikemukakan oleh Nasaruddin Umar. Penggabungan ini dirumuskan dalam konsep "*maqāṣid teologi*," yakni sebuah sintesis antara disiplin fikih dan teologi yang bertujuan membentuk kesadaran ekologis yang holistik, kontekstual, dan transformatif. Dengan kerangka ini, ekoteologi diharapkan tidak hanya menjadi wacana diskursif, tetapi juga praksis keagamaan yang mampu membangun relasi baru antara manusia, alam, dan Tuhan.

Maqashid Teologi Sebagai Landasan Ekoteologi

Seperti yang ditulis oleh Gade, *maqāṣid al-syarī'ah* dan kemaslahatan merupakan teori kunci yang banyak ditemukan dalam kajian Islam dan lingkungan di Indonesia. Banyak pula pemikir Muslim yang menjadikan teori ini sebagai pintu masuk untuk menganalisis dan memberi perhatian terhadap isu-isu lingkungan. Di antaranya adalah karya *Al-Bi'ah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* oleh Yusuf al-Qaradhawi, serta *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād al-Jadīdah* karya Abdul Madjid al-Najjar.

Karena itu, pada bagian ini akan dielaborasi lebih lanjut bagaimana pendekatan *maqāṣid* dapat digunakan untuk

mengembangkan kajian ekoteologi. Fokus analisis diarahkan pada konsep *Maqāṣid al-‘Aqā’id* atau *maqāṣid teologis*, sebagai pengembangan lebih lanjut dari pendekatan *maqāṣid al-syarī‘ah* yang selama ini cenderung berfokus pada aspek fikih semata.

Kajian *maqāṣid al-syarī‘ah* selama ini terkesan terbatas pada aspek hukum Islam, sehingga seolah tidak relevan untuk diterapkan dalam kajian keislaman lainnya. Padahal, idealnya, *maqāṣid al-syarī‘ah* harus berfungsi sebagai fondasi epistemologis (*uṣūl*) bagi seluruh dimensi keilmuan Islam, baik itu tauhid, fikih, maupun tasawuf.

Kritik terhadap pembatasan ini sebenarnya bukan hal yang baru. Tokoh-tokoh seperti Ibn ‘Āsyūr, Abdul Majid al-Shāghhir, dan Abdul Madjid al-Najjar telah menyatakan bahwa *maqāṣid al-syarī‘ah* seharusnya tidak hanya diposisikan dalam konteks fikih dan *uṣūl al-fiqh*. Dalam karya monumentalnya *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Ibn ‘Āsyūr (2001: 6) menulis:

"Apabila kita hendak merumuskan sebuah pengetahuan yang bersifat absolut (qat’ī) untuk memahami agama, maka menjadi keharusan bagi kita untuk mengkritisi problematika uṣūl al-fiqh, merekonstruksinya dengan penalaran kritis, kemudian menyingkirkan unsur-unsur yang bersifat anomali. Setelah itu, kita tambahkan ke dalamnya ilmu-ilmu penting dalam kajian fikih. Ilmu baru ini kita sebut sebagai ‘ilm maqāṣid al-syarī‘ah, dan kita tinggalkan uṣūl al-fiqh dalam bentuknya yang lama."

Dengan semangat tersebut, tulisan ini akan membahas *maqāṣid teologi* atau *maqāṣid al-‘aqā’id* sebagai sebuah gagasan yang dikembangkan oleh Mohammed Gamal Abdelnour dalam bukunya *The Higher Objectives of Islamic Theology*. Dalam karyanya, Abdelnour berusaha mengembangkan pendekatan *maqāṣid al-syarī‘ah*—yang selama ini populer dalam studi hukum Islam—ke ranah teologi. Tujuannya adalah memperluas cakupan nilai-nilai Islam agar tidak hanya berkuat pada hukum, tetapi juga mencakup aspek keimanan dan spiritualitas. Namun, sebelum merumuskan apa yang dimaksud dengan *maqāṣid teologi*, Abdelnour terlebih dahulu mengajukan kritik mendalam terhadap teori klasik *maqāṣid al-syarī‘ah*, yang menurutnya

memiliki sejumlah keterbatasan, khususnya dalam pengembangan dimensi-dimensi teologis Islam secara komprehensif.

Salah satu kritik utamanya terletak pada lima prinsip dasar yang sering disebut dalam literatur *maqāṣid*: *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama), *ḥifẓ al-‘aql* (perlindungan akal), *ḥifẓ al-naḥs* (perlindungan jiwa), *ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta), dan *ḥifẓ al-nasl* atau *al-‘irḍ* (perlindungan keturunan dan martabat). Menurut Abdelnour, kelima prinsip ini sebagian besar dibangun di atas logika sistem *ḥudūd* (sistem hukuman pidana dalam Islam). Hal ini menjadi problematik karena Al-Qur’an sendiri menegaskan prinsip kebebasan beragama, sebagaimana tertuang dalam QS. al-Baqarah/2: 256 dan QS. Yunus/10: 99, yang menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam agama dan bahwa Tuhan tidak memiliki kepentingan terhadap pilihan keyakinan manusia. Namun, di sisi lain, para ahli hukum Islam justru menetapkan sanksi bagi pelaku murtad. Kontradiksi ini memunculkan ketegangan antara prinsip kebebasan dan penerapan hukuman dalam hukum Islam—sebuah benturan antara hak individu dan sistem penalti (Abdelnour, 2022: 54).

Selain itu, Abdelnour juga menunjukkan bahwa keberadaan *ḥifẓ al-dīn* sebagai salah satu pilar *maqāṣid al-sharī‘ah* justru telah mereduksi teologi menjadi bagian dari hukum. Padahal, dalam struktur keilmuan Islam, teologi adalah bagian dari *uṣūl al-dīn* (dasar-dasar agama) yang bersifat fundamental, sementara hukum Islam berada pada ranah *furū‘*, yang bersifat cabang. Dengan kata lain, yang seharusnya menjadi payung keilmuan justru ditempatkan di bawah otoritas hukum, yang merupakan bagian partikular. Hal ini menunjukkan terjadinya pembalikan peran yang tidak proporsional (Abdelnour, 2022: 54).

Kritik Abdelnour berlanjut pada kecenderungan para pemikir klasik yang melakukan lompatan intelektual (*intellectual jump*) dari Islam sebagai agama yang menyeluruh langsung kepada syariat, seolah-olah Islam identik dengan hukum. Dalam proses ini, peran-peran penting yang dimainkan oleh para teolog dan sufi dalam membangun fondasi nilai Islam menjadi terpinggirkan. Padahal, jika dicermati,

tujuan tertinggi Islam tidak hanya berkisar pada pencapaian keadilan sebagaimana yang dominan dalam perspektif hukum, tetapi juga mencakup pencapaian kebenaran (*truth*) dan keindahan (*beauty*)—dua aspek yang lebih sering dijumpai dalam ranah teologi dan tasawuf. Dalam pandangan ini, syariah hanyalah satu dari tiga unsur utama Islam, berdampingan dengan iman (akidah) dan ihsan (spiritualitas). Oleh karena itu, perlu dilakukan lompatan intelektual yang lebih seimbang: tidak hanya membangun teori *maqāṣid al-sharī'ah*, tetapi juga *maqāṣid al-'aqīdah*, *maqāṣid al-taṣawwuf*, dan pada akhirnya *maqāṣid al-Islām* yang menyatukan ketiganya (Abdelnour, 2022: 54).

Abdelnour melihat bahwa para pemikir sebelumnya terlalu cepat mengasosiasikan Islam secara keseluruhan hanya dengan hukum, tanpa melalui pengkajian mendalam terhadap aspek-aspek lain yang sama pentingnya, seperti iman dan spiritualitas. Ini menyebabkan *maqāṣid* lebih banyak dipahami sebagai perangkat legalistik, bukan kerangka nilai universal. Di sisi lain, ia juga mencatat bahwa perumusan *maqāṣid* selama ini lebih berfungsi sebagai instrumen penjelasan (*explanation*), dan belum mencapai fungsi informatif (*information*) yang bisa secara aktif membimbing proses *istinbāṭ* hukum. Dalam banyak kasus, *maqāṣid* hanya digunakan untuk menjelaskan hukum yang sudah ada—terutama hukum-hukum *ḥudūd*—dan tidak memberikan panduan dalam merumuskan hukum baru atau memberi arahan normatif yang berlandaskan pada nilai dan tujuan (Abdelnour, 2022: 55).

Keterbatasan ini, menurutnya, sangat wajar jika mengingat bahwa fungsi informatif *maqāṣid* memang belum berkembang dalam tradisi hukum Islam klasik. Apalagi, kajian *maqāṣid* sendiri selama ini diposisikan sebagai bidang pinggiran dalam khazanah hukum Islam, lebih teoritis ketimbang praktis. Akibatnya, ia sering absen dalam pikiran para mujtahid ketika merumuskan hukum.

Kritik berikutnya yang diajukan Abdelnour menyangkut karakter konservatif teori *maqāṣid* klasik, yang terlalu menekankan aspek pemeliharaan (*preservation*) dan mengabaikan aspek perolehan

(*acquisition*) dan promosi (*promotion*). Para ahli fikih lebih sibuk menjaga nilai-nilai yang dianggap sudah mapan ketimbang mengeksplorasi cara-cara untuk mencapainya atau menyebarkannya secara lebih luas. Ketika sistem *hudūd* dijadikan dasar dari kerangka *maqāṣid*, maka pengembangan *maqāṣid al-‘aqīdah* menjadi terhambat. Padahal, hukum-hukum seperti *hudūd* itu sendiri masih menyimpan banyak perdebatan, baik dari sisi otentisitas maupun penafsirannya, seperti dalam kasus murtad yang telah disebutkan sebelumnya. Maka dari itu, fondasi *maqāṣid* seharusnya tidak dibangun di atas sistem *hudūd*, melainkan pada sistem nilai yang lebih universal (Abdelnour, 2022: 60).

Dalam konteks ini, *maqāṣid* teologi sebagaimana ditawarkan oleh Abdelnour bukan hanya berupaya mendasarkan tradisi Islam pada nilai-nilai etis, tetapi juga memperluas fungsinya. Ia menegaskan bahwa *maqāṣid* seharusnya tidak hanya menjadi penjaga (*preservation*) atas kebenaran, tetapi juga menjadi sarana perolehan (*acquisition*) dan promosi (*promotion*) terhadap nilai-nilai kebenaran, keadilan, dan keindahan. Dengan pendekatan ini, *maqāṣid* bukan sekadar perangkat penjelas bagi hukum yang sudah ada, tetapi juga aktor aktif dalam pembentukan dan penyebaran nilai-nilai dasar dalam tradisi Islam. Pendekatan semacam ini menjadikan *maqāṣid* sebagai instrumen yang dinamis—bukan sesuatu yang statis—yang mampu merespons realitas umat Islam dan membantu mereka merealisasikan tujuan-tujuan luhur agama dalam konteks sosial dan budaya yang terus berubah

Sehubungan dengan kritik di atas, apa yang ditawarkan di sini adalah perluasan cakupan *maqāṣid* untuk menjangkau genre teologi dan tasawuf, serta mendasarkan genre ini bukan pada “hukuman”, tetapi pada “moralitas”. Mengingat bahwa argumen yang diajukan Abdelnour bahwa ada tiga nilai transendental yang dibawa Islam untuk dikejar, dijaga, dan dipromosikan: Kebenaran (*true*), Keadilan (*justice*), dan Keindahan (*beauty*). Ketiga nilai ini sesuai dengan tiga aspek dalam bidang keislaman: teologi, hukum, dan tasawuf. Dia berpendapat bahwa sementara tujuan utama dari hukum Islam adalah pengejaran,

penjagaan, dan promosi keadilan, dan tujuan utama dari tasawuf adalah pengejaran, penjagaan, dan promosi keindahan, maka tujuan utama dari teologi Islam adalah pengejaran, penjagaan, dan promosi kebenaran.

Ketiga nilai ini diambil dari hadis terkenal dari Jibril. Narasi hadis ini mengandung tiga unsur utama yang merangkum inti ajaran Islam: pertama, Islam (penyerahan diri), dengan lima rukunnya (syahadat, salat, zakat, puasa, haji); kedua, Iman (iman), dengan enam rukunnya (iman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari akhir, dan takdir); ketiga, Ihsan (kesempurnaan), yaitu berbuat sesuatu secara indah dan sempurna. Hadis ini, meskipun dengan variasi redaksi, terdapat dalam Shahih Bukhari dan Shahih Muslim, dua kitab hadis paling sahih dalam tradisi Sunni, dan oleh al-Nawawī disebut sebagai pokok (aṣl) dari Islam.

Jika *Maqāṣid al-Sharī‘a* memberikan perhatian khusus pada penjagaan akal (*al-‘aql*) dengan cara melarang konsumsi alkohol, *Maqāṣid al-‘Aqīda* memberikan perhatian yang sama besar terhadap penjagaan hati (*al-qalb*), karena hati dipandang sebagai tempat bersemayamnya Kebenaran (*al-Haqq*). Bahkan, Al-Qur‘an seringkali mengaitkan fungsi berpikir dan memahami bukan kepada akal, melainkan kepada hati (QS. al-A‘rāf/7: 179; QS. Fuṣṣilat/41: 5. Abdelnour, 2022: 60).

Antitesis dari pemeliharaan hati adalah mengejar keinginan-keinginan rendah tanpa batas dan berlebihan. Hal ini dibahas secara mendalam dalam karya al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Sharī‘ah*. Dalam tulisannya, ia menguraikan bahwa tujuan utama dari syariat adalah membawa manusia (*al-mukallaf*) keluar dari dorongan hawa nafsunya sendiri, sehingga ia bebas dari belenggu keinginannya dan dapat menjadi hamba Tuhan secara sadar dan penuh pilihan (al-Syatibi, 2012: 128).

al-Syātibī menegaskan bahwa Allah memerintahkan manusia menjalankan syariat agar mereka dapat lepas dari dorongan hawa nafsu dan menjadi manusia yang benar-benar merdeka. Dalil pendukungnya antara lain surah al-Dzāriyāt ayat 56-57, surah Thāhā ayat 132, surah al-

Baqarah ayat 21 dan 177, surah An-Nisā' ayat 36, serta ayat-ayat lain yang memerintahkan ibadah secara umum. Dari ayat-ayat ini dapat dipahami bahwa inti dari ibadah (*ta'abbud*) adalah penghambaan total kepada Allah dalam segala kondisi, bukan mengikuti keinginan hawa nafsu (al-Syatibi, 2012: 139).

Selanjutnya, al-Syātībī juga menegaskan bahwa tujuan syariat adalah agar manusia benar-benar tunduk kepada Allah, bukan pada hawa nafsu. Banyak dalil yang mengecam orang yang menentang tujuan ini dan justru mengikuti hawa nafsu, memberikan ancaman siksa baik di dunia maupun akhirat bagi mereka yang berpaling dari Allah (al-Syatibi, 2012: 140). Misalnya, surah Shād ayat 26, An-Nāzi'āt ayat 37-41, dan An-Najm ayat 3-4. Dalam surah An-Najm ayat 3-4, Allah menempatkan wahyu (syariat) berlawanan dengan hawa nafsu (al-hawā), menunjukkan bahwa mengikuti hawa nafsu berarti bertentangan dengan kebenaran dan membawa kesesatan.

Kecaman terhadap hawa nafsu juga ditemukan dalam surah Al-Jāthiyah ayat 23, Al-Mu'minūn ayat 71, serta surah Muḥammad ayat 14 dan 16. Ibnu 'Abbās pernah mengatakan bahwa sebutan "hawā" dalam Al-Qur'an selalu mengandung makna kecaman. Oleh karena itu, Allah memerintahkan manusia untuk hidup di bawah naungan syariat agar terhindar dari mengikuti hawa nafsu dan menjadi hamba yang bertakwa serta beribadah dengan benar.

Selain dalil Al-Qur'an dan hadis, berdasarkan sejarah manusia dan pengalaman umum, kemaslahatan dunia dan agama tidak akan tercapai jika seseorang mengikuti hawa nafsu dan keinginannya sendiri tanpa batas. Pengikut hawa nafsu biasanya membawa kehancuran, perpecahan, dan peperangan—semua bertentangan dengan kemaslahatan.

Hal ini sudah menjadi pengetahuan umum (*ma'rūf*) berdasarkan pengalaman manusia sehingga semua sepakat untuk mengecam sikap mengikuti hawa nafsu. Bahkan orang-orang terdahulu yang tidak memiliki syariat, atau yang syariatnya telah punah, tetap berusaha meraih kemaslahatan dunia dengan menahan hawa nafsu berdasarkan

akal sehat mereka. Kesepakatan ini menunjukkan keyakinan akan kebenaran prinsip tersebut. Karena kebiasaan yang berulang dan pengalaman yang mendalam membuktikan bahwa menahan hawa nafsu membawa kebaikan duniawi, hal ini disebut sebagai politik sipil (*al-siyāsah al-madanīyah*) (al-Syatibi, 2012: 141).

Berdasarkan pemikiran Abdelnour dan al-Syātibī, dapat disimpulkan bahwa *maqāṣid* (tujuan-tujuan) teologis dalam Islam tidak hanya berfungsi untuk menjaga (*preservation*), tetapi juga mencakup upaya memperoleh (*acquisition*) dan mempromosikan (*promotion*) nilai-nilai kebaikan. al-Syātibī menegaskan bahwa inti dari tujuan syariat adalah pengendalian hawa nafsu. Gagasan ini menjadi sangat relevan dalam konteks ekoteologi, yakni pendekatan teologis yang memandang lingkungan hidup sebagai bagian integral dari ajaran agama.

Menjaga kelestarian lingkungan hidup merupakan prasyarat penting dalam merealisasikan tujuan-tujuan syariat. Sulit membayangkan terlaksananya penjagaan terhadap agama, harta, jiwa, keturunan, atau akal jika bumi mengalami kerusakan parah, air tercemar, dan udara penuh polusi. Oleh karena itu, pelestarian lingkungan semestinya ditempatkan sebagai prioritas utama dalam pelaksanaan syariat Islam—bahkan sebelum membahas aspek-aspek lain. Perlindungan terhadap lingkungan tidak cukup jika hanya berfokus pada mempertahankan kondisi saat ini. Umat Islam dituntut untuk berpikir progresif dalam mengembangkan dan memajukan kualitas lingkungan hidup. Ketiga prinsip *maqāṣid*—penjagaan, perolehan, dan promosi—harus dijalankan secara seimbang dan saling menguatkan.

Di sisi lain, pengendalian hawa nafsu merupakan elemen fundamental yang tak boleh diabaikan. Biplap Dasgupta menggarisbawahi bahwa kerusakan lingkungan akibat ulah manusia kini jauh lebih besar daripada kerusakan yang terjadi secara alami. Ia mengelompokkan kerusakan tersebut ke dalam beberapa bentuk utama: kerusakan akibat limbah manusia dan industri (*eutrofik*), eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan (*eksploitatif*), perusakan fisik seperti

deforestasi dan pembangunan infrastruktur yang merusak ekosistem, serta kerusakan akibat penggunaan bahan kimia dan teknologi industri berbahaya (Dasgupta, 1978: 385).

Dalam pandangan Islam, ibadah bukan sekadar ritual, melainkan juga sarana untuk menahan diri dari perbuatan merusak. Walaupun alam telah dihalkkan (*mubāh*) untuk dimanfaatkan, menurut al-Syāṭibī, status ini tidak serta-merta membolehkan manusia bertindak semaunya. Pemanfaatan tanpa batas yang didorong oleh hawa nafsu justru bertentangan dengan tujuan syariat, karena hukum Islam tidak dapat ditetapkan semata-mata berdasarkan keinginan individu. Keinginan yang tidak terkendali akan saling bertabrakan, menciptakan kekacauan, dan pada akhirnya merusak tatanan kehidupan.

Pemanfaatan alam harus senantiasa diarahkan oleh prinsip-prinsip syariat yang berlandaskan kemaslahatan. Dewasa ini, berbagai fatwa dari lembaga-lembaga keagamaan, termasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI), telah dikeluarkan sebagai panduan dalam merespons persoalan lingkungan. Diharapkan, kesadaran teologis ini mampu mengubah cara pandang manusia dari pola konsumtif dan eksploitatif menjadi pendekatan yang lebih bertanggung jawab dan berkeadilan ekologis.

Selain itu, ekoteologi mesti inklusif dan terbuka terhadap keberagaman. Abdelnoer mengistilahkannya dengan teologi yang berbasis pada “*Provisional truth*”, atau kebenaran sementara. (Abdelnour, 2022: 56) Maksudnya, orang yang mempelajari teologi harus memahami bahwa kebenaran yang mereka peroleh bukanlah kebenaran absolut, sehingga dengan kesadaran seperti itu muncul kerendahhatian untuk menerima kebenaran dari pandangan orang lain, serta tidak mudah menghakimi tradisi dan keyakinan orang lain. Ini penting ditegaskan supaya ekoteologi tidak mudah melabeli “sesat” atau “kafir” tradisi dan keyakinan lokal yang berkembang di masyarakat, apalagi substansi dari tradisi itu sejalan dengan nilai-nilai pelestarian lingkungan yang terdapat di dalam Islam. Selain itu, ekoteologi jangan

berhenti pada level diskursus, tetapi juga mesti diwujudkan melalui aksi nyata.

Simpulan

Pendekatan berbasis agama dinilai masih sangat relevan dalam menjawab berbagai persoalan krisis lingkungan, terutama di Indonesia, di mana sebagian besar masyarakatnya masih memandang agama sebagai aspek penting dalam kehidupan. Nasaruddin Umar bahkan menyebut masyarakat Indonesia sebagai *zoon religious*—manusia yang secara kodrati beragama. Karena itu, pendekatan spiritual ini tidak bisa diabaikan dalam merespons isu-isu ekologis.

Dalam kerangka tersebut, gagasan dari Mary Evelyn Tucker menjadi penting untuk dipertimbangkan, yakni tentang perlunya proses *retrieval* (penggalian), *reinterpretation* (penafsiran ulang), dan *reconstruction* (rekonstruksi) terhadap ajaran-ajaran agama guna memperkuat kajian ekoteologi. Dalam konteks ini pula, penulis melihat adanya kontribusi penting dari konsep *maqāṣid teologi*, yang dapat melengkapi kekurangan pendekatan maqāṣid syariah yang selama ini lebih dominan menekankan aspek *preservation* (penjagaan).

Abdelnour, misalnya, mengembangkan konsep maqāṣid teologi dengan menambahkan tiga elemen penting: *acquisition* (penggalian atau perolehan), *preservation* (penjagaan), dan *promotion* (promosi). Ini menunjukkan bahwa manusia tidak hanya dituntut untuk menjaga keberlanjutan, tetapi juga untuk terus menggali nilai-nilai yang mendukung keadilan ekologis serta mempromosikannya agar semakin banyak pihak yang sadar dan terlibat.

Dalam konteks lingkungan, hal ini berarti bahwa tugas manusia bukan sekadar mempertahankan apa yang telah ada, tetapi juga merancang sistem sosial dan spiritual yang berpihak pada keadilan ekologis, lalu mengembangkannya secara aktif. Lebih dari itu, pendekatan ini juga berkaitan erat dengan pemikiran al-Syāṭibī, yang menekankan bahwa puncak dari tujuan teologi Islam adalah ibadah kepada Allah dan pengendalian hawa nafsu. Banyak persoalan

lingkungan hari ini berakar dari keserakahan manusia dan ketidakmampuan untuk menahan diri dalam mengeksploitasi sumber daya alam demi keuntungan material. Oleh karena itu, ibadah sejatinya juga harus terefleksi dalam sikap hidup yang menjauhkan diri dari tindakan merusak lingkungan.

Menjaga kelestarian lingkungan hidup merupakan prasyarat utama dalam merealisasikan tujuan-tujuan syariat. Sulit membayangkan bagaimana perlindungan terhadap agama, harta, jiwa, keturunan, maupun akal dapat terlaksana dengan baik jika bumi mengalami kerusakan parah, air tercemar, dan udara dipenuhi polusi. Maka, pelestarian lingkungan seyogianya menjadi salah satu prioritas utama dalam pelaksanaan syariat Islam, bahkan sebelum membahas aspek-aspek lainnya.

Lebih lanjut, Othman Abd al-Rahman (2007: 151-2) menyatakan bahwa pelestarian alam bukan hanya kewajiban moral dan etis, melainkan juga harus dilengkapi dengan aturan hukum yang tegas. Kesadaran moral yang tidak ditopang oleh penegakan hukum akan menempatkan individu yang bermoral pada posisi yang lemah dan tidak menguntungkan. Oleh karena itu, penting adanya regulasi yang jelas serta sanksi yang tegas bagi para pelanggar lingkungan.

Dengan demikian, Kementerian Agama diharapkan tidak hanya berhenti pada wacana atau sosialisasi semata, melainkan turut aktif mendorong implementasi nyata di lapangan. Ini mencakup advokasi terhadap penerapan regulasi lingkungan yang telah ada, serta penghargaan terhadap nilai-nilai kearifan lokal yang selaras dengan prinsip-prinsip ekologis, meskipun terkadang dianggap menyimpang oleh pihak-pihak yang sempit cara pandangnya.

DAFTAR BACAAN**Buku dan Jurnal**

- Abdelnour, M. G. (2022). *The higher objectives of Islamic theology*. Oxford University Press.
- Al-Syatibi, A. I. (2012). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*. Kairo: Dar Ibnu Jawzi.
- Bagir, Z. A., & Martiam, N. (2016). Islam: Norms and practices. In W. Jenkins, M. E. Tucker, & J. Grim (Eds.), *Routledge handbook of religion and ecology* (pp. 79–83). London: Routledge.
- Dasgupta, B. (1978). The environment debate: Some issues and trends. *Economic and Political Weekly*, 13(6/7), 385.
- Ferdiansyah, H. (n.d.). *Konservasi lingkungan perspektif fikih*. Makalah kuliah di SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Diakses dari https://www.academia.edu/37510890/Konservasi_Lingkungan_Perspektif_Fikih
- Gade, A. M. (2015). Islamic law and the environment in Indonesia: Fatwa and da'wa. *Worldview*, 19(2), 166–179.
- Ibnu 'Āsyūr, A. T. (2001). *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dar al-Salam.
- Iim Halimatusa'diyah & Garadian, E. A. (Eds.). (2024). *Dilema environmentalisme: Seberapa 'hijau' masyarakat Indonesia?* Tangsel: PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Jenkins, W., Tucker, M. E., & Grim, J. (Eds.). (2016). *Routledge handbook of religion and ecology*. London: Routledge.
- Karagiannis, E. (2023). *Why Islamists go green: Politics, religion, and the environment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Llewellyn, O. A. R. (2007). Disiplin dasar hukum lingkungan Islami. Dalam H. Heriyanto dkk. (Ed.), *Menanam sebelum kiamat: Islam, ekologi, dan gerakan lingkungan hidup*. Yayasan Obor Indonesia.
- Troster, L. (2013). What is eco-theology? *CrossCurrents*, 63(4), 381–384.
- White, L. (1967). The historical roots of our ecological crisis. *Science*, 155(3767), 1203–1207.
- Wijisen, F. (2021). Environmental challenges in Indonesia: An emerging issue in the social study of religion. *Journal of Asian Social Science Research*, 3(1), 7.
- PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. (2024). *Green Islam setengah hati? Potret Muslim ramah lingkungan di Indonesia*. Tangsel: PPIM.

Sumber Berita Online dan Video

- BeritaSatu. (n.d.). *Memahami relasi manusia, alam, dan Tuhan melalui ekoteologi – Nasaruddin Umar* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=rHMN5VaNsV8>
- Gasut, A. (2024, Juli 5). *Islam dan lingkungan – Ceramah Nasaruddin Umar* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=3Aad9T42CVo>
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2024). Menag minta ekoteologi dan pelestarian alam masuk kurikulum pendidikan agama. *Kemenag.go.id*. <https://kemenag.go.id/nasional/menag-minta-ekoteologi-dan-pelestarian-alam-masuk-kurikulum-pendidikan-agama-eomLd>
- Kurniawan, A. (2023, Desember 30). KH. M Ali Yafie, peletak dasar fikih lingkungan hidup di Indonesia. *NU Online*. <https://nu.or.id/obituari/kh-m-ali-yafie-peletak-dasar-fiqih-lingkungan-hidup-di-indonesia-arlSi>
- NUO Sulawesi Selatan. (n.d.). *Tafsir ayat ekologis – Nasaruddin Umar* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=rCrZyyDrK7I>
- Republika. (2008, Desember 30). Ali Yafie: Menjaga alam wajib hukumnya. *Republika.co.id*. <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/08/12/30/23524-ali-yafie-menjaga-alam-wajib-hukumnya>

Sub Tema II

**Integrasi Ekoteologi
dalam Pendidikan Islam
dan Praktik Keagamaan**

KESETARAAN KOSMIS BAGI MAKHLUK HIDUP DALAM AL-QUR'AN:

Menelusuri Harmonisasi dan Keadilan di Alam Semesta

Darwis Hude

Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta

Ayat-ayat Kosmis Sebagai Titik Permulaan

Al-Qur'an memuat ajaran dan nilai universal yang tidak hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta, tetapi juga hubungan dengan sesama makhluk hidup dan alam semesta (LPMQ, 2015). Dalam konteks kosmologi Islam, segala sesuatu yang ada di alam raya dipandang sebagai bagian dari ciptaan Allah yang memiliki tujuan, fungsi, dan nilai intrinsik. Tak ada yang sia-sia, semua memiliki fungsi dan peran masing-masing (Baiquni, 1997). Pembahasan tentang kesetaraan kosmis menjadi sangat relevan, mengingat tantangan dunia kontemporer seperti krisis lingkungan, eksploitasi berlebihan terhadap alam, dan hilangnya rasa empati terhadap makhluk non-manusia semakin marak.

Makalah ini berupaya menelaah bagaimana prinsip kesetaraan kosmis termanifestasi dalam Al-Qur'an dan signifikansinya dalam mendorong perilaku etis manusia terhadap seluruh makhluk hidup. Manusia boleh memanfaatkan alam tetapi harus memahami perbuatan apa saja yang tak boleh dilakukan untuk mewujudkan harmoni dalam kehidupan bersama untuk kelanggengan dunia yang sejahtera untuk semua. Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas makhluk hidup dan interaksi kosmis, didukung oleh tafsir-tematik para ulama, serta literatur keislaman kontemporer. Penulis juga menerapkan analisis hermeneutika untuk mendalami makna ayat dan relevansinya secara kontekstual dengan isu-isu keadilan lingkungan dan etika kosmis.

Komunitas Kosmis yang Saling Terhubung

Al-Qur'an secara eksplisit dan implisit menegaskan bahwa semua makhluk hidup merupakan bagian dari komunitas kosmis yang saling terhubung. Dalam Surah Al-An'am ayat 38, Allah berfirman: “*Dan tidak ada seekor binatang melata pun di bumi dan burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat (juga) sepertimu...*”. Ayat ini menegaskan persamaan hakikat makhluk hidup di hadapan Allah, bahwa manusia, hewan, dan burung memiliki status “umat” (komunitas yang bereksistensi dan mewujud) yang setara dalam sistem kehidupan.

Kesetaraan kosmis juga tercermin dalam pengakuan Al-Qur'an terhadap fungsi dan peran setiap makhluk. Bahwa Allah pernah menawarkan amanah kepada makhluk, bahkan kepada makhluk yang dikategorikan sebagai abiotik, namun mereka menolaknya. Hal ini termaktub di dalam Surah Al-Ahzab/33 : 27. Dari ayat ini dipahami bahwa makhluk-makhluk ciptaan Allah, baik yang biotik maupun abiotik diperlakukan sama oleh Allah dengan terlebih dahulu ditawarkan amanah sebelum kepada manusia. Seandainya salah satu dari komunitas itu menerimanya maka boleh jadi keunggulan-keunggulan yang ada pada manusia telah diraih oleh mereka dan menjadi *khalīfatullāh* di bumi, bukan manusia (Al-Yamani, 1434 H). Namun, cerita episodiknya kemudian manusialah yang menerima penawaran terakhir itu (Al-Thabari, 1422 H).

Manusia diberikan amanah sebagai khalifah (pemimpin) di bumi, bukan sebagai penguasa absolut, melainkan penjaga keseimbangan ekosistem. Tanggung jawab ini menuntut manusia untuk menjaga, merawat, dan menghormati kehidupan lain, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Baqarah ayat 30 dan Al-A'raf ayat 56. Memang pembacaan dan penelaahan harus dimulai dari ayat 29 yang membolehkan manusia memanfaatkan alam (seluruh jenis yang ada di bumi), namun hanya untuk keperluan kehidupan yang layak tanpa harus merusak ekosistem yang telah teratur rapi dan saling mendukung. Larangan ini misalnya sangat tegas dalam Surah 8: 56 dan 85.

Terjadinya krisis lingkungan seperti pencemaran air dan udara, perubahan iklim ekstrem, kelangkaan bahan makanan pokok umumnya diakibatkan oleh manusia sendiri tanpa batas dan belas kasih, padahal Allah memberikan syariat untuk rahmat semesta.

Prinsip keadilan dan kasih sayang Allah terhadap seluruh ciptaan muncul pada banyak ayat, seperti dalam Surah Ar-Rahman yang menampilkan keseimbangan dan harmoni ciptaan (*mizan*). Alam semesta digambarkan tidak diciptakan sia-sia (Ali Imran/3: 191), melainkan dengan hikmah dan tujuan yang benar dan bermanfaat (Al-'Ankabut/29: 44). Oleh sebab itu, perusakan terhadap makhluk hidup dan lingkungan dalam perspektif Al-Qur'an merupakan bentuk ketidakadilan kosmis yang harus dihindari (Depag, 2008).

Lebih lanjut, Al-Qur'an mendorong manusia untuk mengambil pelajaran dari fenomena alam dan perilaku makhluk lain. Kisah semut dalam Surah An-Naml, lebah dalam Surah An-Nahl, burung dalam Surah Al-Fil, dan unta dalam Surah Al-Gasyiyah merupakan contoh betapa pentingnya keberadaan makhluk lain sebagai bagian dari tatanan ilahi dan sumber hikmah bagi manusia. Bukan hanya itu, Allah sering menggunakan alam sebagai *qasam* menyadarkan manusia terhadap eksistensi dan kesetaraan kosmis bagi semua makhluk tanpa kecuali.

Dengan demikian, kesetaraan kosmis dalam Al-Qur'an bukan hanya sebatas pengakuan terhadap keberagaman makhluk, tetapi juga ajakan nyata untuk membangun etika kosmis yang berakar pada rasa hormat, kasih sayang, dan tanggung jawab lintas spesies demi terciptanya harmoni dan keadilan di seluruh alam raya. Beberapa di antaranya yang harus dihindari untuk menjaga keutuhan ekosistem untuk diwariskan kepada generasi umat mendatang sampai kiamat (bukan untuk umat manusia saja), antara lain:

1. *Ifsād (fasad)*, merusak alam tanpa tujuan yang dibolehkan oleh syariat. Pernyataan Al-Qur'an bahwa banyak kerusakan di bumi diakibatkan oleh tangan-tangan manusia (Ar-Rm/30: 41), padahal Allah sangat tidak senang pada kerusakan (Al-Baqarah/2: 205, Al-Qashash/28: 77). Contoh yang sangat kongkret misalnya plastik

yang dibuat oleh manusia telah menyebabkan berbagai masalah lingkungan secara global karena tidak bisa cepat diurai oleh alam. Belum lagi keserakahan manusia menyebabkan terjadinya *illegal logging* (penebangan liar), penambangan yang tak terkendali, menjadikan sepanjang aliran sungai sebagai tempat pembuangan sampah, dan aneka kerusakan yang diakibatkan oleh ulah dan keserakahan manusia.

2. *Israf*, berlebih-lebihan dalam memperoleh atau membelanjakan sesuatu yang tak dibutuhkan (Al-Ishfahani, 1424 H). Larangan *israf* antara lain dapat dijumpai dalam Surah Al-A'raf/7: 31, Al-An'am/6: 141. Membeli dan menggunakan tiga jam tangan sekaligus di lengan, padahal dengan satu saja sudah cukup, merupakan tindakan *israf*. Pada galibnya, *israf* lebih mudah dijumpai dalam bidang kebutuhan *takmiliyat/tahsiniyat*, meskipun juga ditemukan dalam bidang kebutuhan *daruriyat* dan *hajiyyat* ('Asyur, 1404 H). Ada orang berbelanja untuk kebutuhan sehari-hari dengan sangat royal yang kemudian tidak dikonsumsi sampai masa kadaluwarsa dan akhirnya menjadi mubazir. Di berbagai wilayah, oknum nelayan karena tak sabar ingin memperoleh ikan yang banyak lalu megebom atau membubuhkan sejenis potas di hulu mengakibatkan semua ikan besar maupun kecil ikut terdampak, padahal yang kecil-kecil itu nanti disia-siakan. *Israf* dapat melahirkan *tabzir*.
3. *Tabzīr*, mubazir, berlebih-lebihan dalam memanfaatkan sesuatu atau membiarkan sesuatu yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan manusia terbuang sia-sia (Al-Ishfahani, 1424 H). Al-Qur'an mengancam tindakan ini bahkan dianggap berkolaborasi dengan setan (Al-Isra'/17: 26–27). Tidak menghabiskan minuman air mineral dalam kemasan adalah contoh sederhana yang paling umum dijumpai dalam kehidupan sehari-hari. Sebab, hampir dapat dipastikan tidak ada lagi orang yang akan meminum sisa minuman air mineral kemasan tersebut. Tindakan bijak jika seseorang melihat terjadi seperti ini adalah menyiramkannya ke tanaman di sekitar.

4. *Itrāf*, sikap dan tindakan keserakahan dalam mengeruk dan atau menghancurkan lingkungan alam untuk kepentingan ekonomis. Pada umumnya dilakukan oleh para pemegang kekuasaan dan kaki tangannya mengeksploitasi alam secara masif untuk kepentingannya sendiri atau kroni-kroninya. Suatu negeri akan hancur jika para pelaku (*mutrafīn*) melakukan tindakan *itrāf* (Al-Alusi, 1415 H). Lihat misalnya Surah Al-Isra'/17: 16, Saba'/34: 34, Az-Zukhruf/43: 23.

Dengan menghindari–paling tidak–keempat hal tersebut maka akan terjadi keadilan (dalam makna *at-tawāzun*) di alam semesta. Ibarat sebuah jam tangan semua komponen menjalankan tugas fungsinya masing-masing tanpa harus mengganggu atau merasa iri terhadap yang lain. Hanya dengan keadilan, keseimbangan, keharmonisan, alam semesta akan berjalan tanpa krisis yang berarti. Sejatinya, alam ini senantiasa memperbaiki diri sendiri secara terus menerus. Gempa tektonik atau vulkanik sesungguhnya merupakan salah satu bentuk perbaikan diri dari alam semesta untuk kemaslahatan bagi semua makhluk.

Semua sistem di alam ini serbaimbang dalam ekuilibrium yang sangat canggih selama tidak ada yang melakukan tindakan ekstrem atau pengerusakan masif pada bagian-bagiannya. Cermati maksud ayat 7: 56 dan 85. Secara mikro pun diri manusia telah diciptakan sangat canggih dan serbaimbang (adil, '*adalah*'), ditegaskan misalnya dalam Surah Al-Infithar/82: 7 (Al-Maraghi, 1365 H). Hal ini dimaksudkan sebagai bahan renungan betapa sistem mikrokosmos itu perlu dijaga keseimbangan dan keharmonisannya dalam tatanan makrokosmos.

Simpulan

Semua makhluk di alam semesta memiliki peran dan fungsi masing-masing dalam mendukung ekosistem dan kelestarian alam secara harmonis. Manusia diberi amanah oleh Allah untuk mengatur dan merawat harmonisasi yang telah diciptakan Allah dengan sangat seimbang tersebut. Karena manusia memiliki banyak kelebihan sering

kali berbuat semena-mena terhadap alam. Paling dasar, ada empat hal yang tak boleh dilakukan untuk menjaga kelestarian dan harmonisasi lingkungan, yaitu *fasād*, *isrāf*, *tabzīr*, dan *itrāf*. Penyesuaian kepada manusia (terutama pemangku kepentingan) tentang peran dan fungsi setiap komponen alam semesta dapat mereduksi syahwat pemanfaatan secara berlebihan dan perusakan alam yang dapat mengancam kehidupan semua. Betapapun kecil peran dan fungsi sebuah organisme ia merupakan penyangga, baik langsung maupun tidak langsung, terhadap ekosistem secara menyeluruh.

DAFTAR BACAAN

- ‘Asyur, Muhammad Thahir ibn, *Tahrir al-Ma’ani al-Sadid wa Tanwir al-‘Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid [al-Tahrir wa al-Tanwir]*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nasyr, 1404H.
- Al-Alusi, Abu al-Fadhl Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud, *Ruh al-Ma’ani fi Tafsir Al-Qur’an al-‘Azhim wa al-Sab’ al-Matsani*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415H.
- Al-Ishfahani, Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad al-Ragib, *Tafsir ar-Ragib al-Ishfahani*, Kairo: Fakultas Adab, Universitas Thantha, 1424H.
- Al-Maragi, Ahmad Mushthafa, *Tafsir al-Maragi*, Bairut: Syirkah Maktabah wa Mathb’ah Mushthafa al-Bab al-Halabi, 1365H.
- Al-Thabari, Abu Ja’far Muhammad bin Jarir, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay Al-Qur’an*, Kairo: Dar Hijr li al-Thaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’ wa al-I’lan, 1422H.
- Al-Yamani, Abd al-Rahman bin Yahya, *Tafsir Ayat Khalq al-Ardh wa al-Samawat*, Bairut: Dar ‘Ilm al-Fawaid li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1434H.
- Baiquni, Ahmad, *Al-Qur’an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1997.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta Departemen Agama RI, 2008.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif Al-Qur’an dan Sains (Tafsir Ilmi)*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015.

**ECOLOGICAL EDUCATION:
Paulo Freire's Critical Pedagogy Construction**

Dr. Suwendi, M.Ag

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia

Introduction to Critical-Ecopedagogical Framework

The contemporary ecological crisis is inextricably linked to epistemological and pedagogical crises. Phenomena such as environmental degradation, climate change, and the rapid extinction of biodiversity are symptomatic of an exploitative and dominative relationship between humans and the natural world. This relationship is deeply rooted in the historical trajectory of modernity, which has been shaped by instrumental rationality and an anthropocentric worldview—one that conceives nature as a lifeless, passive resource to be manipulated and exploited in the name of human progress.

Since the onset of the Industrial Revolution, accelerated economic growth has often proceeded in tandem with unprecedented environmental destruction. While modern science and technology were initially heralded as emancipatory tools for human advancement, they have increasingly functioned as instruments of domination over nature, precisely because they have been severed from ethical responsibility and the spiritual-ecological dimensions of human existence. Within this context, the ecological crisis must be understood not merely as a technical or scientific issue, but as a profound moral, cultural, and pedagogical challenge that calls for a radical rethinking of humanity's relationship with the Earth.

Recent Indonesian scholarship highlights the importance of integrating Islamic epistemology, local wisdom, and ecological ethics into education to address spiritual and environmental crises. For example, Abdullah (2020) and YUSDANI (2019) argue that education should be rooted in a transdisciplinary and axiological paradigm that aligns with socio-ecological justice, while Burhanuddin (2021) explores

how Islamic ecological education can reshape the curriculum in pesantren and formal schooling.

In this context, the emergence of critical pedagogy in the late twentieth century represents a significant response to traditional forms of education that are often hegemonic and complicit in reproducing the status quo. Paulo Freire stands as a seminal figure in this movement, advancing a vision of education as a form of transformative praxis aimed at liberating individuals and communities from entrenched structures of oppression. Although Freire's early work, specifically *Pedagogy of the Oppressed*, primarily addresses social and political injustice, his pedagogical framework has since been extended to encompass a range of critical domains, including environmental issues through the development of ecopedagogy and sustainability education (Gadotti, 2009: 41-61).

Freire's critical approach thus provides a powerful conceptual and methodological foundation for reimagining education as a space of resistance and emancipation—not only from socio-political domination, but also from exploitative and alienating relationships with the natural world. Indeed, the current ecological crisis cannot be disentangled from deeper epistemological and pedagogical crises. Environmental degradation, climate change, and the collapse of biodiversity are not merely technical problems; they are symptomatic of a longstanding anthropocentric and instrumentalist worldview that regards nature as inert matter to be dominated and exploited. Freire's pedagogical vision, though not explicitly ecological, offers rich possibilities for rearticulating educational practices toward ecological consciousness, ethical responsibility, and planetary justice (Gruenewald, 2003: 3-12).

The primary objective of this article is to examine the relevance and potential contributions of Paulo Freire's critical pedagogy in shaping an ecological education paradigm capable of addressing the pressing challenges of the global ecological crisis. Freire's framework is particularly vital in facilitating a transformative shift from naïve consciousness to a critically ecological awareness that recognises the

structural roots of environmental degradation and fosters ethically grounded, emancipatory responses to ecological injustice.

The article explores this framework and contributes to the growing body of interdisciplinary scholarship that integrates critical pedagogy with environmental education (Misiaszek, 2016). It offers both theoretical enrichment and practical guidance for educators, policy-makers, and curriculum designers aiming to foster ecological literacy and planetary ethics. The conceptual foundation of this study rests on a dialectical analysis of domination and liberation, linking socio-environmental injustice to educational paradigms that either perpetuate or challenge hegemonic worldviews. This article formulates a critical-ecopedagogical framework that emphasizes dialogical learning, structural critique, and praxis-oriented transformation by foregrounding ecological consciousness within the Freirean tradition.

Paulo Freire's Critical Pedagogy

As Paulo Freire articulated, critical pedagogy is grounded in three foundational pillars: conscientização (critical consciousness), dialogue, and praxis. Freire rejects the "banking model" of education, in which knowledge is unilaterally deposited into passive learners, and instead envisions education as a dialogical and emancipatory process (Freire, 1970). Within this framework, learners are not construed as passive recipients of information, but as active, reflective subjects who engage critically with their reality in pursuit of humanisation and liberation.

At the core of Freire's pedagogical philosophy lies the concept of critical consciousness (*conscientização*), which denotes the capacity of individuals to perceive and interpret the socio-political structures that shape their reality, and to act intentionally to transform those structures (Freire, 1993). This critical awareness is actualized through praxis, the dialectical integration of reflection and action oriented toward social transformation. Within this theoretical framework, education is conceived as a catalyst for collective emancipation, facilitated through the mechanisms of dialogue and participatory reflection. It is imperative

to note that this process of liberation transcends the confines of human-centric oppression, encompassing the domination and exploitation of nature. This underscores the pivotal role of critical pedagogy in propelling ecological justice forward (Kress, 2011).

Ecological education emerges as a critical response to the global environmental crisis, grounded in a transdisciplinary framework and informed by sustainability principles (Orr, 1992). Its primary aim is to cultivate globally conscious citizens who possess ecological sensitivity, systemic thinking capabilities, and a deep sense of ethical responsibility toward the continuity of life on Earth. This educational approach underscores the intrinsic interconnectedness between humans and the natural world while simultaneously challenging anthropocentric models of development that prioritise human interests at the expense of ecological integrity.

The ecological paradigm in education necessitates the deconstruction of mechanistic and dualistic worldviews that dichotomise subject and object, human and nature. Accordingly, the pedagogical approach must be capable of transforming human consciousness and behaviour toward the cultivation of ecologically just and sustainable relationships (Sterling, 2001).

Integrating critical pedagogy and ecological education gives rise to critical ecological pedagogy (Gruenewald, 2003). This approach acknowledges the inherent connection between the domination of nature and oppressive socio-political structures, thereby underscoring the imperative for a comprehensive transformation of human consciousness. Freire placed significant emphasis on the dismantling of systems of domination through critical reflection and collective action. When applied to ecological contexts, this principle demands educational practices that engage learners in analyzing the power dynamics embedded in development processes, the political economy of environmental exploitation, and their repercussions on both local and global communities. Consequently, education must evolve beyond the mere transmission of technical ecological knowledge and evolve

towards cultivating a transformative ecological praxis rooted in justice, sustainability, and collective empowerment (Freire & Faundez, 1989).

Ecological education grounded in critical pedagogy emphasizes a holistic and context-sensitive approach. This pedagogical approach is designed to foster not only the comprehension of environmental phenomena on a theoretical level but also the internalization and embodiment of the values of sustainability in the learners' daily lives. This orientation aligns with the Freirean conception of education as praxis, a dynamic interplay of reflection and action, that underscores the necessity of critical thought being actualized through concrete, reflective engagement with the world.

The Praxis of Ecopedagogy: Freirean Implications in Environmental Education

Ecopedagogy can be understood as an extension of critical pedagogy that is explicitly contextualized within the framework of environmental issues. This movement was pioneered by scholars such as Moacir Gadotti (2008: 15-23). The movement recognizes the potential of Freire's emancipatory vision to address the urgent ecological challenges facing the planet, at its core, ecopedagogy endeavors to cultivate planetary consciousness, ecological solidarity, and a sense of collective responsibility for the sustainability of life.

Furthermore, ecopedagogy underscores the importance of place-based education, which fosters emotional, spiritual, and cultural connections to local environments. This approach functions as a potent counterforce to the cultural homogenization and environmental degradation driven by the forces of globalization. Within this pedagogical framework, education is reimagined not merely as "learning about" nature, but as "learning with and from" nature, an ethical and dialogical engagement that affirms the agency of the more-than-human world.

Ecopedagogy is a pedagogical approach that fosters learners' development as transformative agents, instilling in them a critical

awareness of the ecological dimensions of social injustice. It underscores the disproportionate burden shouldered by economically and politically marginalized communities, which are the most vulnerable to the impacts of climate change and environmental degradation. Accordingly, ecopedagogy integrates critical analysis with empathy, solidarity, and the moral courage to engage in transformative action.

The application of critical pedagogy within ecological education is evident across a range of initiatives, including community-based programs, nature schools, and formal educational curricula that embrace a holistic, justice-oriented approach. In Brazil, for instance, the national basic education curriculum incorporates sustainability values, community engagement, and critical praxis as foundational components in the governance and stewardship of local environments (Torres, 2004: 275-292).

In the Indonesian context, the emergence of green education initiatives within Islamic boarding schools (*pesantren*) and schools grounded in local wisdom illustrates the potential of critical pedagogy to foster ecological awareness that is both contextual and spiritually grounded. In the Indonesian context, Burhanuddin (2001) highlights that *pesantren*-based ecological education integrates spirituality and environmental stewardship, making it a fertile ground for Freirean praxis. In a similar vein, Hidayatullah underscores the pertinence of Freire's pedagogical approach in cultivating environmentally conscious learning environments within Islamic educational institutions, particularly when integrated with values such as *khalifah* (stewardship) and *amanah* (trust) (Hidayatullah, 2023: 77-94).

The integration of Islamic values, including *khalifah* (stewardship), *amanah* (trust), and *rahmatan lil'alamin* (mercy to all of creation), with Freirean pedagogical principles creates new opportunities for culturally and theologically relevant innovations in ecological education.

It is equally vital to acknowledge local wisdom as a viable alternative epistemic foundation in ecological education. The subak farming system in Bali exemplifies principles of ecological sustainability and a deeply rooted spiritual and communal ethos that has sustained its relevance and adaptability over centuries. Within the framework of critical pedagogy, such indigenous practices can serve as rich sources of contextualised learning, strengthening local cultural identity while fostering global ecological consciousness.

The implementation of critical pedagogy in ecological education is evident in various community-based initiatives, nature schools, and formal education curricula that embrace holistic and justice-oriented approaches. In Brazil, for example, the national basic education curriculum incorporates sustainability values, participatory community engagement, and critical praxis as essential components of local environmental governance and education (Torres, 2004: 275-292).

While critical pedagogy offers a robust theoretical foundation, its implementation is challenging. Practitioners frequently encounter systemic resistance, resource constraints, and the risk of its application becoming overly abstract or ideologically rigid. To remain practical and relevant, Freirean pedagogy must be carefully contextualised—adapted to local settings' specific ecological, cultural, and social complexities—to function not as a dogma but as a responsive and dynamic framework for transformative education.

A further challenge lies in the pressing need for epistemological renewal within educational systems. Conventional curricula often remain anchored in positivistic paradigms that artificially separate science from ethics and facts from values. However, the ecological crisis demands a more integrative approach, incorporating affective, ethical, and spiritual dimensions into the educational process, fostering a more holistic and morally engaged ecological consciousness (Bowers, 2001).

A central challenge in implementing ecological education informed by critical pedagogy is creating spaces that foster genuine

participation. In practice, many educational initiatives remain top-down in structure, limiting the active engagement of learners in meaningful decision-making processes. To counter this, there is a pressing need to develop and institutionalise reflective, dialogical, and participatory learning models that empower learners as co-creators of knowledge and agents of change.

One of the most transformative potentials of Paulo Freire's critical pedagogy in ecological education is its capacity to reconceptualise curriculum and influence broader educational policy. Whereas traditional curricula often emphasise the accumulation of decontextualised knowledge, disconnected from the lived social and ecological realities of learners, the Freirean paradigm repositions the curriculum as a dynamic and dialectical space—a site of negotiation between the world as it is and the world as it ought to be. In this view, education becomes an emancipatory process that links critical reflection with transformative action toward ecological and social justice (Freire, 1993).

In this context, ecological education must not be confined to specific disciplines such as biology or geography, but rather integrated across the curriculum through an interdisciplinary and holistic approach. This perspective aligns with UNESCO's Education for Sustainable Development (ESD) framework, which emphasises embedding sustainability as a cross-curricular principle to cultivate 21st-century competencies—critical thinking, empathy, collaborative action, and global responsibility.

Furthermore, such an approach necessitates a fundamental reformulation of national education policies. These policies must move beyond narrow orientations toward global economic competitiveness and instead prioritise creating ecologically conscious citizens committed to building a just and sustainable society. As Sterling (2001) aptly argues, “education cannot be neutral in the face of the planetary crisis: it must be on the side of life.” (Sterling, 2001).

This transformation requires sustained collaboration among governments, educational institutions, and civil society in co-designing curricula, teacher preparation programs, and assessment systems that prioritise reflective engagement and ecological praxis over conventional academic metrics. In doing so, ecological education grounded in critical pedagogy has the potential to contribute meaningfully to the reorientation of educational paradigms toward social and ecological regeneration.

Philosophy of Education Analysis: Ecological Education in Epistemological and Axiological Trajectories

Within the framework of educational philosophy, ecological education informed by Freire's critical pedagogy offers a critical space for reexamining the epistemological and axiological foundations of educational aims. Grounded in a reconstructionist paradigm, this approach positions education as a transformative instrument for social change and the cultivation of collective moral consciousness (Ozmon & Craver, 2008).

Epistemologically, ecological education challenges the dominance of positivism within modern educational systems, particularly its tendencies toward the fragmentation of knowledge and the myth of scientific neutrality. Paulo Freire explicitly rejects the notion of education as a unidirectional transmission of information from teacher to student, as typified by the banking model of education. Instead, he envisions education as a co-constructive process of knowledge formation, emerging through dialogical engagement between epistemologically equal and mutually empowered subjects (Freire, 1970).

In the context of ecological education, a dialogical epistemology enables ecological knowledge to be understood not as a fixed, objective truth but as the product of co-constructed meaning arising from the dynamic interplay between human experience and ecological relationships. This approach resonates with constructivist

philosophy—particularly Vygotsky’s sociocultural theory—which underscores the significance of social and historical contexts in forming knowledge. Critical ecological education, therefore, seeks to dismantle the epistemic dichotomies between subject and object, and between nature and culture.

From an axiological perspective, critical ecological education shifts the focus of educational values from mere academic performance to the holistic development of the human person, one who embodies ecological integrity, social solidarity, and moral courage. For Freire, education is never a value-neutral endeavour; it is inherently situated within an ethical-political terrain that requires a conscious alignment with the oppressed, which, in this context, includes the Earth and ecologically marginalised communities.

Moreover, drawing from existential philosophy, ecological education affirms human subjectivity and the awareness of existence as fundamentally embedded in the cosmos. Humans are not solely rational agents, but ecological selves, engaged in interdependent relationships with all life forms. This perspective echoes Martin Buber’s conception of the I–Thou relationship, which privileges ethical and spiritual reciprocity over domination, inviting learners to cultivate a relational consciousness grounded in respect, empathy, and mutual responsibility (Buber, 1970).

From the perspective of philosophical hermeneutics, ecological education can be understood as a process of lifeworld interpretation, wherein ecological experience is approached as a living text to be read, interpreted, and reflected upon. In this framework, learners are encouraged to engage with ecological meaning not merely as empirical or scientific data but as an integral part of a broader, lived narrative of sustainability, belonging, and interconnection.

Ontologically, ecological education rejects mechanistic and reductionist conceptions of both nature and the human being. Instead, it proposes a holistic and relational paradigm that understands existence as an interdependent web of life. This perspective finds resonance with

the contributions of ecofeminist philosophers such as Val Plumwood and Carolyn Merchant, who have critiqued patriarchal rationality for its role in perpetuating systems of domination over both nature and women's bodies. Their insights underscore the need for an ontological reorientation in education that affirms reciprocity, care, and the intrinsic value of all life forms (Plumwood, 1993).

Ecological education grounded in critical pedagogy is not merely concerned with instructional methods or curriculum content; instead, it calls for a fundamental reimagining of education's very purpose and vision. This initiative constitutes a civilizational project, with the objective of situating dialogue, love, and ecological justice at the core of educational practice. This approach is rooted in the philosophy of emancipatory education, with the objective of cultivating ethical subjects capable of integrating knowledge, values, and action in the service of life's sustainability.

In the contemporary context, characterized by the predominance of global capitalism, ecological education emerges as a form of resistance against the instrumentalization of education as a means to enhance market efficiency and economic competitiveness. Education informed by ecological values and Freirean principles of emancipation offers the transformative possibility of cultivating a society composed of autonomous, solidaristic, and ecologically conscious learners.

This philosophical framework can inform curriculum design, with an emphasis on ethical reflection, experiential learning in and with nature, community engagement, and intercultural dialogue. In this sense, education extends beyond the confines of the classroom, becoming an integral facet of one's lifestyle. It is a continuous endeavor to inhabit the world with principles of justice, mindfulness, and spiritual integrity. In light of this philosophical reflection, it becomes evident that ecological education inspired by Freire's critical pedagogy is not merely an alternative paradigm; rather, it is a moral and historical imperative for shaping a just and sustainable future for humanity and the Earth.

Conclusion

The present study posits that ecological education grounded in Paulo Freire's critical pedagogy offers a transformative response to the global environmental crisis. This pedagogical approach is predicated on the principles of critical consciousness, dialogical learning, and transformative praxis. The objective of this educational approach is to cultivate learners who are environmentally literate and actively engaged in the pursuit of ecological justice. The integration of local values, spirituality, and indigenous cultural wisdom is essential for ensuring that ecological education remains contextually grounded, culturally inclusive, and genuinely transformative.

In order to implement an ecologically just educational framework, several strategic directions must be considered. First, a substantial reorientation of national curricula is required to position ecological education as an interdisciplinary, praxis-based component rather than a peripheral or technical subject. This transformation entails a shift from cognitive competencies to the cultivation of affective sensitivity, ethical agency, and ecological responsibility among students. Education must be reconceived as an integrated moral, intellectual, and experiential endeavor.

Secondly, a reexamination of educators' roles is imperative. Educators must transcend the role of mere information transmitters and instead assume the function of facilitators of critical dialogue and co-creators of knowledge. Consequently, teacher preparation programs must integrate essential principles of pedagogy with ecological values that are responsive to local environmental, cultural, and socio-political realities. The empowerment of educators through this approach facilitates the cultivation of learning environments that promote reflection, critical thinking, and engaged ecological praxis.

Thirdly, the advancement of ecological education necessitates the establishment of collaborative ecosystems comprising schools, local communities, governments, and civil society organizations. Such

partnerships have the potential to yield ecopedagogical projects that are community-based, encompassing agroecology gardens, watershed and forest conservation programs, and place-based, project-oriented learning initiatives. These initiatives integrate theoretical concepts with practical applications, fostering a more holistic and applied understanding of environmental issues. Moreover, educational policy must ensure the institutionalization of democratic participation by guaranteeing the active involvement of students, teachers, and communities in environmental decision-making and curriculum design.

It is imperative to comprehend ecological education not merely as a form of individual behavioral modification but as a collective emancipatory praxis. This praxis is designed to effect profound transformations in power structures, economic systems, and humanity's relationship with the Earth. As this study has argued, the ecological crisis cannot be addressed through fragmented, technocratic, or depoliticized approaches. Instead, it necessitates a profound philosophical and pedagogical reorientation that acknowledges the systemic origins of environmental injustice and responds with critical, ethical, and transformative action.

In accordance with the tenets of Freirean thought, ecological education is conceived as a moral, political, and pedagogical struggle for liberation. It is an enduring pursuit of a more just, sustainable, and humanizing existence for all forms of life. The cultivation of such a vision is imperative for both educational purposes and historical necessity, ensuring the survival of the planet, the resilience of democracy, and the preservation of human dignity. This perspective underscores the notion that education should cultivate intellectual autonomy and a profound ethical commitment to ecological justice and transformative social change. This approach aligns with a pedagogical tradition that conceptualizes education as a liberatory, value-driven process dedicated to the integral development of the human person. Freire's critical pedagogy provides a robust conceptual foundation and

an urgent appeal to reimagine education as a space for ecological resistance, solidarity, and collective renewal.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, M. A. (2020). *Integrasi interkoneksi Islam dan sains: Jalan menuju paradigma transdisipliner*. Pustaka Pelajar.
- Azra, Azyumardi. (2012). *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Logos Wacana Ilmu.
- Barron, **Patric**. (2021). Learning for Planetary Health: Toward a Transformative Pedagogy for The Anthropocene. *Environmental Education Research*, 27(6), 846–861.
- Bowers, Chet A. (2001). *Educating for eco-justice and community*. University of Georgia Press.
- Buber, Martin. (1970). *I and Thou*. Charles Scribner's Sons.
- Burhanuddin, Jajat. (2021). *Pendidikan Islam Berbasis Ekologi*. RajaGrafindo Persada.
- Fazlur Rahman. (2001). *Islam dan Modernitas: Transformasi intelektual Muslim*, (Edisi terjemahan oleh Tim Indonesia). Pustaka.
- Freire, Paulo. (1970). *Pedagogy of the Oppressed* (M. B. Ramos, Trans.). **The Continuum International Publishing Group**, (Original work published 1968)
- Freire, Paulo. (1993). *Education for Critical Consciousness*. **The Continuum International Publishing Group**
- Freire, Paulo. & Faundez, A. (1989). *Learning to Question: A pedagogy of Liberation*. World Council of Churches.
- Gadotti, *Moacir*. (2008). Education for Sustainability: A Critical Contribution to the Decade of Education for Sustainable Development. *Green Theory and Praxis Journal*, 4(1), 15–23.
- Gadotti, *Moacir*. (2009). Eco-Pedagogy and Planetary Citizenship. In E. O'Sullivan & M. Taylor (Eds.), *Learning Toward an Ecological Consciousness*, (pp. 41–61). Palgrave Macmillan.
- Gruenewald, David A. (2003). The Best of Both Worlds: A Critical Pedagogy of Place. *Educational Researcher*, 32(4), 3–12
- Hidayatullah, **Syamsul**. (2023). Pedagogi kritis dan kesadaran ekologis: Kontekstualisasi pemikiran Freire dalam pendidikan pesantren. *Tarbawi: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, 6(2), 77–94.
- Jickling, *Bob*, & Sterling, *Stephen*. (2017). *Post-sustainability and Environmental Education: Remaking Education for the Future*. Palgrave Macmillan.
- Kahn, **Richard**. (2010). *Critical Pedagogy, Ecoliteracy, & Planetary Crisis: The Ecopedagogy Movement*. Peter Lang.

- Kopnina, Helen. (2020). Education for The Future? Critical Evaluation of Education for Sustainable Development Goals. *The Journal of Environmental Education*, 51(3), 231–242.
- Kress, **Theodore Michael**. (2011). *Critical Praxis Research: Breaching The Wall Between Research and Pedagogy*. Springer.
- Lovelock, **James**. (2016). *A Rough Ride to the Future: The Next Evolution of Gaia Theory*. Penguin.
- Ma'arif, Syafi'i. (2005). *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*. Mizan.
- Misiaszek, **Greg William**. (2020). *Educating the Global Environmental Citizen: Understanding Ecopedagogy in Local and Global Contexts*. Routledge.
- Orr, **David W.** (1992). *Ecological Literacy: Education and The Transition to a Postmodern World*. SUNY Press.
- Rohmat, **Asep**. (2022). Konstruksi Pendidikan Ekologi dalam Perspektif Islam Nusantara. *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 19(1), 45–62.
- Sterling, **Stephen**. (2001). *Sustainable Education: Re-Visioning Learning and Change*. Schumacher Briefings.
- Sund, Pal., & Lysgaard, *Jonas Andreas*. (2023). *Environmental and Sustainability Education Policy: Critical Insights And Future Perspectives*. Springer.
- Torres, **Carlos Alberto**. (2004). Paulo Freire and The Politics of Education: A Latin American Perspective. *International Studies in Sociology of Education*, 14(3), 275–292.
- Wahid, **Abdurrahman**. (2010). *Ilmu Sosial Profetik: Sebuah Tawaran Epistemologi*. LKiS.
- Yusdani, M. (2019). *Filsafat Sosial Islam: Dari Etika Hingga Keadilan Ekologis*. SUKA Press.
- Zamroni. (2002). *Pendidikan Demokratis: Sebuah Model Pembelajaran untuk Meningkatkan Partisipasi dan Kesetaraan*. Bigraf Publishing.

COMPASSIONATE MANAGEMENT IN EDUCATION: Kunci Sekolah Berbudaya Lingkungan

Akhmad Shunhaji
Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia

Membangun Kesadaran Ekologi Melalui Pendidikan

Masalah budaya sadar lingkungan di sekolah menjadi isu krusial yang menuntut penanganan serius. Rendahnya literasi lingkungan di lingkungan sekolah menghambat pengembangan kapasitas masyarakat dalam membuat keputusan berkelanjutan (Tanubrata et al., 2024). Observasi menunjukkan, meski sering terpapar informasi lingkungan, peserta didik masih kesulitan menginternalisasi serta mengaplikasikan pengetahuan tersebut dalam konteks kehidupan nyata (Santi, 2021).

Sebagai ilustrasi nyata, survei internal yang dilakukan di beberapa sekolah menengah di Jakarta menemukan fakta yang cukup memprihatinkan: kurang dari 40% peserta didik mampu mengidentifikasi sumber utama polusi udara di kota mereka (Lestari, 2020). Lebih jauh lagi, hanya sekitar 20% peserta didik secara rutin memisahkan sampah rumah tangga berdasarkan jenisnya (Priyana, 2023). Angka ini, tentu saja, jauh dari harapan untuk membentuk generasi yang proaktif dan berdaya dalam menghadapi isu-isu lingkungan.

Kegagalan mengintegrasikan pendidikan lingkungan ke dalam kurikulum sekolah merupakan isu krusial yang memerlukan telaah mendalam (Zheng, 2025) (Tovar-Gálvez, 2021). Observasi di lapangan mengindikasikan bahwa, meskipun ada arahan formal, implementasi di tingkat praksis masih jauh dari optimal. Sebagai gambaran, survei terhadap sejumlah pendidik di berbagai jenjang pendidikan menunjukkan bahwa lebih dari 60% mengaku kesulitan menemukan korelasi antara materi lingkungan dengan mata pelajaran inti yang mereka ampu, sehingga materi lingkungan seringkali diselipkan sebagai bahasan sampingan atau bahkan diabaikan (Kartini & Sumarni, 2023).

Beberapa hasil penelitian menggambarkan adanya data yang mengungkapkan bahwa materi lingkungan kerap disajikan secara teoretis, minim kesempatan untuk praktik langsung atau diskusi kritis (Ukamaka, 2024) (Nur Afifah, 2022). Akibatnya, banyak peserta didik merasa materi tersebut "jauh" dari keseharian mereka, sehingga kurang memicu motivasi untuk mendalaminya. Ada pula persepsi umum bahwa tanggung jawab lingkungan hanya milik aktivis atau organisasi tertentu, bukan tanggung jawab kolektif yang diemban setiap individu. Fenomena ini menciptakan efek domino: minimnya pemahaman dasar di usia sekolah berpotensi melahirkan individu dewasa dengan kesadaran lingkungan yang rapuh, yang pada gilirannya mempersulit upaya kolektif dalam merespons tantangan iklim dan keberlanjutan di masa depan (Humayrah & Stefani, 2021).

Selain itu, keterbatasan sumber daya menjadi hambatan dominan. Tidak hanya kekurangan modul atau buku ajar yang relevan, tetapi juga minimnya pelatihan berkelanjutan bagi para pendidik untuk memperkaya pemahaman mereka tentang isu lingkungan dan metodologi pengajarannya. Bahkan, beberapa pendidik mengekspresikan frustrasi karena kurikulum yang padat membuat mereka merasa "terpaksa" mengesampingkan materi lingkungan demi mengejar target capaian pelajaran lain. Situasi ini pada akhirnya berkontribusi pada terciptanya kesenjangan signifikan antara tujuan ideal pendidikan lingkungan dengan realitas di ruang kelas, menghambat pembentukan generasi yang benar-benar sadar dan peduli terhadap keberlanjutan (Farhany et al., 2023).

Di berbagai institusi pendidikan, sebenarnya telah banyak digulirkan inisiatif yang menjanjikan, seperti program *Go Green*, Sekolah Adiwiyata (Santi, 2021), lomba sekolah sehat, dan pengelolaan sampah. Inisiatif ini sejatinya dirancang untuk menumbuhkan kesadaran lingkungan di kalangan peserta didik dan komunitas sekolah. Namun, observasi mendalam menunjukkan adanya kesenjangan signifikan antara tujuan ideal program-program tersebut dengan realitas implementasinya di lapangan. Alih-alih menjadi katalisator perubahan

perilaku, banyak di antaranya justru terperangkap dalam jerat formalitas belaka.

Fenomena ini juga terlihat dalam lomba sekolah sehat. Meskipun fasilitas fisik mungkin memenuhi standar, perilaku hidup bersih dan sehat belum menjadi budaya yang melekat (Kartini & Sumarni, 2023). Sebagian besar kegiatan yang terkait dengan lomba tersebut hanya dilakukan menjelang penilaian, dan setelahnya, intensitasnya menurun drastis. Berbagai contoh ini menegaskan bahwa tanpa integrasi yang substansial, pendampingan berkelanjutan, dan penanaman nilai yang mendalam, program-program lingkungan yang ada berisiko hanya menjadi seremonial belaka. Dampaknya, tujuan utama untuk membentuk generasi yang benar-benar sadar dan bertanggung jawab terhadap lingkungan pun sulit tercapai

Meningkatkan kesadaran dan tindakan nyata peserta didik dalam menjaga lingkungan adalah suatu keharusan yang mendesak. Meskipun berbagai program dan inisiatif telah diperkenalkan di lingkungan sekolah, observasi lapangan menunjukkan bahwa partisipasi aktif dan pemahaman mendalam dari para peserta didik masih memerlukan perhatian serius. Seringkali, pemahaman mereka tentang isu lingkungan hanya sebatas teori, tanpa diikuti oleh perubahan perilaku yang signifikan dalam kehidupan sehari-hari (Syukur et al., 2021).

Data kualitatif yang terkumpul menggarisbawahi adanya jurang antara pengetahuan dan aksi. Sebagai contoh, dalam diskusi kelompok dengan peserta didik di sebuah sekolah menengah yang dikenal dengan program "*Go Green*" mereka, banyak yang dapat menyebutkan pentingnya mengurangi sampah plastik (Mumbaasithoh et al., 2022). Namun, saat ditanya mengenai frekuensi penggunaan botol minum isi ulang atau partisipasi dalam pemilahan sampah di kantin sekolah, jawaban cenderung menunjukkan inkonsistensi. Seorang peserta didik mengaku mengetahui pentingnya penggunaan botol minum isi ulang, namun tetap membeli air kemasan (Baharuddin S et al., 2025). Pernyataan serupa juga muncul terkait penggunaan listrik dan air, di mana peserta didik cenderung membiarkan lampu menyala atau keran

terbuka jika tidak ada pengawasan langsung.

Beberapa data juga mengungkapkan bahwa motivasi internal peserta didik untuk bertindak masih rendah (Estrada et al., 2021). Beberapa pendidik berpendapat bahwa "aksi menjaga lingkungan seringkali dilakukan jika ada lomba atau penilaian, setelah itu kembali ke kebiasaan lama." Ini mengindikasikan bahwa kesadaran yang ada belum tertanam kuat sebagai nilai pribadi, melainkan lebih sebagai respons terhadap insentif eksternal (Syukur et al., 2021). Dengan demikian, peningkatan kesadaran harus dibarengi dengan strategi yang mampu mendorong aksi konsisten dan inisiatif pribadi dari setiap peserta didik, agar upaya menjaga lingkungan tidak hanya menjadi kewajiban, tetapi kebutuhan yang disadari sepenuhnya.

Fondasi Compassionate Management in Education

Wacana sekolah berbudaya lingkungan seringkali terfokus pada aspek fisik atau seremonial. Padahal, urgensi sesungguhnya terletak pada pengembangan budaya yang bergerak secara organik. Di sinilah Implementasi *Compassionate Management in Education* (manajemen cinta dalam pendidikan) menjadi kunci. Konsep ini mendorong pergeseran dari administrasi mekanistik menuju kepemimpinan yang berakar pada empati, pemahaman mendalam, dan keberpihakan tulus terhadap setiap individu.

Dengan menempatkan manusia sebagai inti, manajemen cinta dalam pendidikan, yang berlandaskan nilai-nilai *rahmatan lil ālamīn*, akan membentuk budaya sekolah yang organik, tangguh, dan berpusat pada perkembangan holistik setiap individu. Ini adalah langkah revolusioner untuk menanamkan nilai-nilai kemanusiaan yang akan membentuk generasi mendatang, melampaui sekadar indikator fisik atau seremonial

Manajemen Cinta dalam Pendidikan (*Compassionate Management in Education*) dalam tulisan ini disingkat CMiE adalah sebuah konsep praktis yang diadaptasi dari Kurikulum Cinta oleh Menteri Agama RI, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, MA. Konsep ini

bertujuan menciptakan ekosistem pendidikan yang manusiawi dan efektif di sekolah/madrasah, berlandaskan tanggung jawab ekologis sesuai ajaran Al-Qur'an. Ini merupakan implementasi nyata dari perintah 'Rahman' yang diajarkan Rasulullah SAW, menunjukkan bahwa pendidikan harus berakar pada kasih sayang dan kepedulian universal, termasuk terhadap alam. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar ra, bahwa Rasulullah Saw bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مَّن فِي السَّمَاءِ

"Orang-orang yang penyayang akan disayangi pula oleh Ar-Rahmān (Allah). Sebab itu, sayangilah penduduk bumi, niscaya Tuhan yang di atas langit pun akan menyayangi kalian" (HR. Tirmidzi dan HR. Ahmad)(At-Tirmidzi, 1996).

Konsep CMiE menunjukkan keselarasan fundamental dengan ajaran Islam, khususnya dalam menempatkan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Peran khalifah bukan sekadar penguasa, melainkan penjaga dan pelestari lingkungan (Armajani, 2024). Implikasi dari keselarasan ini adalah bahwa praktik pendidikan di sekolah/madrasah harus secara inheren mencerminkan kepedulian mendalam terhadap alam dan secara aktif mengajarkan nilai-nilai keberlanjutan kepada peserta didik.

Penekanan Islam pada peran khalifah memberikan landasan teologis yang kuat bagi Manajemen Cinta. Ini berarti bahwa mencintai sesama, termasuk makhluk hidup lain dan lingkungan, adalah bagian integral dari iman. Ketika konsep ini diterapkan dalam pendidikan, sekolah tidak hanya menjadi tempat transfer pengetahuan, tetapi juga pusat pembentukan karakter yang bertanggung jawab secara ekologis. Peserta didik dididik untuk memahami bahwa tindakan mereka terhadap lingkungan adalah manifestasi dari ketaatan kepada Tuhan dan bentuk syukur atas nikmat penciptaan (Abidin & Muhammad, 2020).

Hal ini menuntut sekolah/madrasah untuk melampaui program

"sekolah hijau" yang bersifat seremonial atau hanya memenuhi indikator formalitas. Sebaliknya, Manajemen Cinta mendorong integrasi nilai-nilai keberlanjutan secara holistik ke dalam kurikulum, metodologi pengajaran, dan budaya sekolah sehari-hari. Ini berarti setiap mata pelajaran, dari ilmu pengetahuan alam hingga seni dan agama, dapat menjadi wahana untuk menanamkan kesadaran lingkungan (Shunhaji, 2025). Terdapat lima pilar keselarasan konsep tersebut dalam praktik pembelajaran yang berbasis ekoteologi, yaitu:

1. Dukungan Hati yang Tulus dan Pemeliharaan Lingkungan

Pilar ini menekankan komitmen seluruh warga sekolah/madrasah untuk memberikan perhatian dan bantuan penuh kepada peserta didik, serta secara holistik memelihara lingkungan fisik dan psikologis sekolah (Armajani, 2024). Hal ini sejalan dengan QS. Al-A'raf/ 7: 56.

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

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.

"Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya." Artinya, sekolah/madrasah perlu menjadi contoh nyata dalam menjaga kebersihan, kerapian, dan menciptakan lingkungan yang sehat, baik secara fisik maupun moral, demi pertumbuhan optimal peserta didik.

2. Empati Mendalam pada Peserta Didik dan Kesadaran Lingkungan

Pendidik tidak hanya mengajar materi, tetapi juga berusaha menyelami perasaan dan perspektif unik setiap peserta didik. Empati ini dapat diperluas untuk menumbuhkan kesadaran ekologis pada peserta didik. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Ar-Rum/ 30: 41, "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut

disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)."

Melalui empati, pendidik dapat membimbing peserta didik memahami dampak tindakan manusia terhadap lingkungan, serta mendorong mereka menjadi agen perubahan yang bertanggung jawab.

3. Pembelajaran Berbasis Potensi Unik dan Edukasi Lingkungan:

Pendekatan personalisasi ini mengakui keunikan setiap peserta didik. Dalam konteks ekologis, ini berarti memfasilitasi pembelajaran yang disesuaikan untuk menumbuhkan kecintaan dan tanggung jawab terhadap alam (Ali Mutakin & Waheeda binti H. Abdul Rahman, 2023).

Misalnya, kegiatan ekstrakurikuler berbasis lingkungan atau proyek-proyek yang melibatkan pemeliharaan taman sekolah, dapat disesuaikan dengan minat dan bakat peserta didik, sehingga mereka termotivasi secara intrinsik untuk menjaga kelestarian lingkungan. Ini sejalan dengan QS. Al-Baqarah/ 2: 205 yang mengutuk perbuatan merusak.

4. Komitmen Lingkungan Pemelihara

Pilar ini berfokus pada penciptaan suasana sekolah/madrasah yang aman, nyaman, dan suportif secara fisik dan psikologis. Lingkungan yang memelihara juga mencakup praktik-praktik ramah lingkungan, seperti pengelolaan sampah, efisiensi energi, dan penggunaan sumber daya yang bertanggung jawab (Collins et al., 2021). Hal ini merupakan manifestasi dari perintah menjaga keseimbangan alam yang terkandung dalam banyak ayat Al-Qur'an, seperti QS. Al-Furqan/25: 2: "*Dan Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya.*"

5. Pemberdayaan Motivasi Intrinsik dan Tanggung Jawab Ekologis

Pendidik berperan vital dalam menumbuhkan motivasi belajar dari dalam diri peserta didik, termasuk dalam hal kepedulian terhadap

lingkungan. Dengan menumbuhkan rasa ingin tahu tentang alam dan kesadaran akan relevansi pelestarian lingkungan bagi masa depan, peserta didik dapat mengembangkan otonomi moral (Tanubrata et al., 2024). Ini sejalan dengan konsep amanah dalam Islam, di mana manusia dipercaya untuk mengelola bumi dengan bijak, seperti yang disiratkan dalam QS. Al-An'am/ 6: 165: "*Dan Dialah yang menjadikan kamu khalifah-khalifah di bumi...*"

Compassionate Management in Education secara kritis menyoroti kelemahan praktik pendidikan yang hanya berorientasi pada sertifikasi (Musthan & Zur, 2022), seperti program Adiwiyata yang seringkali sekadar mengejar "cap" tanpa perubahan perilaku substantif (Puspitasari, 2021). Pendekatan ini mengkritisi disiplin berbasis ketakutan. Sebaliknya, Manajemen Cinta dalam pendidikan mendorong pengembangan otonomi moral peserta didik melalui rasa percaya dan hormat. Hal ini akan memicu inisiatif sukarela dalam menjaga kebersihan, selaras dengan ajaran Islam yang menekankan kebaikan dan tanggung jawab dari kesadaran diri (Khairani, 2020).

Merekonstruksi Budaya Sekolah Berlandaskan Manajemen Cinta dalam Pendidikan

Sekolah yang modern dan kreatif dengan budaya lingkungan kuat dapat terwujud melalui Manajemen Cinta dalam Pendidikan (*Compassionate Management in Education*). Konsep ini menuntut rekonstruksi menyeluruh dalam cara sekolah beroperasi, menggeser fokus dari sekadar instruksi ("apa yang harus siswa lakukan") menjadi penciptaan lingkungan yang inspiratif ("bagaimana menciptakan lingkungan di mana siswa ingin melakukan yang benar"). Pergeseran praktis ini berakar pada lima pilar esensial yang diusung oleh Shunhaji (Shunhaji, 2025).

Implementasi praktis kelima pilar tersebut terwujud melalui tiga pilar pendukung utama: kepemimpinan transformatif (Khamid et al., 2025), sistem dukungan individu, dan refleksi mendalam terhadap kurikulum serta pedagogi (Baharuddin S et al., 2025). Kepemimpinan

transformatif di sini jauh melampaui pengelolaan administratif. Ini adalah fondasi vital untuk membangun ekosistem pendidikan yang memberdayakan dan manusiawi.

Kepala sekolah dan jajaran manajemen berperan menginspirasi, memotivasi, dan memberdayakan seluruh anggota komunitas sekolah agar mencapai potensi terbaik mereka. Mereka harus menjadi teladan dalam menunjukkan empati, mendengarkan aktif, dan kepedulian tulus, sekaligus membangun visi bersama untuk lingkungan belajar yang positif dan suportif (Mumbaasithoh et al., 2022). Pemimpin juga merangsang inovasi intelektual di kalangan pendidik, tenaga kependidikan, dan peserta didik, memastikan setiap keputusan mempertimbangkan kesejahteraan holistik setiap individu, mulai dari kesehatan mental hingga emosional dan sosial.

Pendekatan ini sangat krusial di tengah tantangan era disrupsi, seperti tekanan akademik dan isu kesehatan mental yang semakin kompleks. Kepemimpinan transformatif terbukti mampu (Hashemi Toroghi et al., 2024):

1. Meningkatkan Kesejahteraan Berkelanjutan: Lingkungan yang empatik dan suportif dapat mengurangi stres, memacu motivasi, serta mendorong prestasi akademik dan pengembangan karakter.
2. Menciptakan Inovasi Pendidikan: Ketika setiap individu merasa didengar dan dihargai, inovasi dalam metode pengajaran dan pembelajaran akan berkembang, esensial untuk adaptasi kurikulum.
3. Memperkuat Kohesi Komunitas: Empati dan mendengarkan aktif membangun jembatan komunikasi yang kokoh, mengurangi konflik, dan menumbuhkan rasa memiliki di antara seluruh warga sekolah.
4. Membentuk Karakter Holistik Siswa: Siswa belajar paling efektif dari teladan. Ketika pemimpin dan pendidik menunjukkan empati serta kepedulian, siswa akan menginternalisasi nilai-nilai positif, membentuk pribadi yang seimbang dan bertanggung jawab.

Dengan demikian, Manajemen Cinta dalam Pendidikan menjadi

kunci untuk menciptakan sekolah berbudaya lingkungan yang tidak hanya modern dan kreatif, tetapi juga secara fundamental membentuk individu yang peduli dan bertanggung jawab terhadap diri sendiri, sesama, dan alam.

Membangun Manajemen Cinta dalam Pendidikan (CMiE) bukan sekadar wacana idealis, melainkan sebuah keharusan strategis yang direalisasikan melalui kepemimpinan transformatif yang secara inheren selaras dengan nilai-nilai ekoteologi dan visi sekolah berbudaya lingkungan. Hal ini menuntut pergeseran fundamental dalam cara sekolah beroperasi dan berinteraksi.

Secara kritis, kepemimpinan transformatif di sini tidak hanya berarti manajemen yang efisien, tetapi juga kepemimpinan yang mampu menginspirasi perubahan mendalam dari dalam, menumbuhkan empati, dan menanamkan kesadaran ekologis pada seluruh komunitas sekolah. Ekoteologi, sebagai fondasi filosofis, memberikan pemahaman bahwa hubungan manusia dengan alam adalah suci dan penuh tanggung jawab, mendorong tindakan nyata dalam pelestarian lingkungan. Oleh karena itu, untuk mewujudkan sinergi kuat ini, diperlukan beberapa langkah konkret (Mumbaasithoh et al., 2022):

1. Peningkatan Kapasitas Berkelanjutan.
Mengadakan pelatihan rutin bagi kepala sekolah dan jajaran manajemen mengenai kepemimpinan empatik, komunikasi non-kekerasan, dan manajemen stres. Program mentoring dan sesi berbagi praktik terbaik juga esensial untuk terus mengembangkan kompetensi mereka.
2. Mendorong Empati dan Mendengarkan Aktif.
Menerapkan "kebijakan pintu terbuka" yang sesungguhnya, mengadakan sesi check-in reguler, melakukan survei kesejahteraan berkala, dan menyediakan saluran anonim seperti "kotak saran peduli" untuk masukan. Ini menciptakan lingkungan di mana setiap suara dihargai.
3. Pengambilan Keputusan Berbasis Kesejahteraan Holistik.
Setiap kebijakan baru harus mempertimbangkan dampaknya

terhadap kesejahteraan mental, emosional, dan fisik semua pihak. Melibatkan perwakilan pendidik, staf, dan peserta didik dalam proses pengambilan keputusan akan meningkatkan rasa kepemilikan dan memastikan kebijakan yang lebih menyeluruh.

4. Alokasi Sumber Daya untuk Dukungan Psikososial.

Mengalokasikan dana untuk program dukungan psikososial dan memberikan fleksibilitas jadwal untuk mengakomodasi kebutuhan individu. Ini menunjukkan komitmen nyata terhadap kesejahteraan komunitas sekolah.

Penerapan kepemimpinan transformatif adalah sebuah perjalanan berkelanjutan. Dengan menjadikan empati, mendengarkan aktif, dan fokus pada kesejahteraan holistik sebagai inti dari setiap tindakan, pemimpin sekolah dapat menciptakan lingkungan yang memelihara, di mana setiap individu merasa dihargai, didukung, dan termotivasi untuk tumbuh. Ini merupakan investasi jangka panjang untuk masa depan pendidikan yang lebih baik dan manusiawi.

Selain kepemimpinan transformatif, penguatan sistem dukungan individu merupakan perwujudan nyata dari pilar Empati Mendalam pada Peserta Didik dan Kesadaran Lingkungan. Sistem ini vital untuk memastikan setiap peserta didik merasa dihargai, dipahami, dan mampu berkembang secara optimal (Baharuddin S et al., 2025). Pendekatan berpusat pada individu merupakan elemen krusial dalam pendidikan kontemporer, utamanya untuk menanggulangi beragam kompleksitas yang dihadapi generasi muda (Tanubrata et al., 2024).

Pendekatan ini esensial karena beberapa alasan fundamental. *Pertama*, membantu mengatasi tantangan kesehatan mental. Mengingat tekanan psikologis yang kian tinggi pada generasi saat ini, sistem dukungan personal dapat mengidentifikasi dan menangani masalah kesehatan mental lebih dini, mencegah eskalasinya. Ini vital untuk menciptakan lingkungan belajar yang aman dan suportif. *Kedua*, pendekatan ini meningkatkan keterlibatan dan motivasi belajar. Ketika peserta didik merasa didengar, dipahami, dan menerima bantuan yang relevan, motivasi intrinsik mereka akan bertumbuh, menumbuhkan

kecintaan alami pada proses belajar.

Selanjutnya, pendekatan ini berperan dalam mengembangkan potensi unik setiap peserta didik. Melalui bimbingan personal, peserta didik terbantu menemukan dan mengoptimalkan bakat serta minat mereka, baik di ranah akademik maupun non-akademik, menjadi investasi dalam pengembangan diri secara holistik. Terakhir, pendekatan ini berkontribusi pada pembentukan resiliensi. Dengan dukungan yang tepat, peserta didik belajar mengatasi kegagalan, bangkit kembali, dan mengembangkan ketahanan diri yang tak ternilai bagi masa depan.

Mewujudkan sistem dukungan individu di sekolah membutuhkan strategi terencana dan implementasi yang konsisten. Ini mencakup bimbingan dan konseling personal, idealnya dengan rasio konselor-peserta didik yang memadai, atau melalui alternatif seperti konseling kelompok dan kolaborasi eksternal. Pengembangan profil psikosial peserta didik dan pelatihan intensif bagi wali kelas sebagai "konselor garis depan" juga merupakan bagian integral dari upaya ini. Pendekatan ini menegaskan bahwa pendidikan melampaui sekadar transfer pengetahuan, mencakup pengembangan individu secara utuh, emosional, dan psikologis, demi kesuksesan jangka panjang peserta didik.

Program mentoring efektif juga vital, melibatkan peer mentoring (siswa senior melatih junior), mentoring pendidik-siswa, dan pelibatan profesional eksternal, dengan pelatihan yang memadai bagi semua mentor. Terakhir, mekanisme umpan balik yang konstruktif dan empatik harus disediakan (kotak saran, FGD, pelatihan umpan balik dua arah) serta budaya apresiasi untuk meningkatkan kepercayaan diri siswa.

Penerapan langkah-langkah ini menjadikan Manajemen Cinta dalam Pendidikan landasan kuat untuk menciptakan sekolah yang tidak hanya unggul akademik, tetapi juga membentuk individu berempati, resilien, dan bertanggung jawab lingkungan. Ini merupakan investasi jangka panjang dalam membentuk generasi tangguh, berdaya, dan siap

menghadapi tantangan global.

Manajemen Cinta menjadi jawaban atas tantangan mencetak individu cerdas, berbudaya, empatik, dan bertanggung jawab. Ini bukan sekadar penambahan mata pelajaran, melainkan integrasi nilai *compassion* ke setiap aspek pembelajaran, selaras dengan Pembelajaran Berbasis Potensi Unik dan Pemberdayaan Motivasi Intrinsik.

Integrasi nilai dalam kurikulum menjadi tuntutan mendasar. Kurikulum yang berbasis cinta dan memberdayakan motivasi intrinsik dapat diwujudkan melalui:

1. Proyek Berbasis Komunitas yang Relevan.
Melibatkan siswa dalam pemecahan masalah lingkungan dan sosial lokal.
2. Pembelajaran Partisipatif.
Mendorong metode aktif seperti diskusi dan simulasi isu etika dan lingkungan.
3. Dialog Terbuka.
Menciptakan ruang aman untuk diskusi kritis isu sosial dan lingkungan.
4. Integrasi Lintas Mata Pelajaran.
Menjadikan empati, tanggung jawab lingkungan, dan kepedulian sosial sebagai dimensi fundamental dalam setiap pembahasan.

Konsekuensinya, penerapan model Manajemen Cinta akan mentransformasi sekolah menjadi entitas yang bernyawa dan menginspirasi, tempat setiap individu merasa dihargai, dipahami, diberdayakan, dan menjadi agen perubahan positif bagi lingkungan.

Penerapan *Compassionate Management in Education* yang ideal, meski sangat relevan untuk menciptakan sekolah berbudaya lingkungan yang kreatif dan modern, tidak luput dari tantangan di sekolah/madrasah Indonesia. Keterbatasan ini perlu dikenali agar langkah konkret menuju implementasi dapat dirancang lebih efektif. Di antara keterbatasan yang mungkin muncul adalah:

1. Keterbatasan Pemahaman dan Pelatihan.
Seringkali, konsep seperti "Manajemen Cinta dalam Pendidikan"

masih dipahami dangkal, sekadar retorika tanpa implementasi. Pendidik dan staf kerap kekurangan pelatihan memadai dalam kepemimpinan empatik, komunikasi non-kekerasan, atau integrasi nilai peduli lingkungan. Konsep ekoteologi, sebagai fondasi Dukungan Hati yang Tulus dan Pemeliharaan Lingkungan, juga belum familiar secara luas.

2. Kurikulum Berorientasi Kognitif dan Sertifikasi.
Kurikulum pendidikan cenderung menekankan target akademik dan sertifikasi (misalnya Adiwiyata) tanpa mendorong perubahan perilaku substantif. Ini menghambat Pembelajaran Berbasis Potensi Unik dan Edukasi Lingkungan, karena sumber daya lebih terfokus pada penguasaan materi daripada pengembangan karakter holistik dan kesadaran ekologis.
3. Budaya Hirarkis dan Minim Partisipasi.
Struktur organisasi sekolah/madrasah yang hirarkis membatasi inisiatif dari bawah, berlawanan dengan semangat Empati Mendalam pada Peserta Didik serta Pemberdayaan Motivasi Intrinsik. Kondisi ini membuat peserta didik dan pendidik enggan menyuarakan ide atau masukan karena kurangnya saluran yang aman.
4. Keterbatasan Sumber Daya dan Infrastruktur.
Implementasi program dukungan psikososial, fasilitas ramah lingkungan, atau bimbingan konseling pribadi terhambat anggaran dan infrastruktur. Ini menjadi penghalang bagi Komitmen Lingkungan Pemelihara, yang menuntut alokasi sumber daya untuk inisiatif lingkungan dan kesejahteraan.
5. Resistensi terhadap Perubahan dan Pola Pikir Konvensional.
Pergeseran dari administrasi mekanistik ke kepemimpinan empatik menuntut perubahan pola pikir signifikan. Pihak yang nyaman dengan cara lama mungkin menolak, menganggap pendekatan ini sebagai beban tambahan atau idealisme yang sulit diterapkan.

Secara analitis, hambatan-hambatan ini menunjukkan bahwa implementasi pendekatan berbasis empati dan ekoteologi tidak hanya

memerlukan perubahan metodologis, tetapi juga transformasi budaya institusional dan dukungan sistemik yang komprehensif (Baharuddin S et al., 2025).

Untuk mengatasi tantangan dalam menerapkan pendekatan empati dan ekoteologi, diperlukan langkah-langkah konkret dan strategis (Ibrahim et al., 2017):

1. Pengembangan Profesional Berkelanjutan.
Mengadakan lokakarya dan pelatihan praktis mengenai kepemimpinan empatik serta integrasi ekoteologi dalam pembelajaran, dengan studi kasus relevan dari konteks Indonesia.
2. Reformasi Kurikulum Berbasis Proyek.
Mendorong pengembangan kurikulum yang memprioritaskan proyek berbasis komunitas dan pembelajaran partisipatif, mengintegrasikan isu lingkungan lokal untuk menumbuhkan Tanggung Jawab Ekologis peserta didik secara langsung.
3. Membangun Budaya Partisipatif.
Menerapkan mekanisme umpan balik yang aman dan anonim (misalnya, kotak saran digital atau diskusi kelompok) untuk memastikan setiap suara didengar. Pembentukan komite lingkungan yang melibatkan seluruh warga sekolah juga krusial dalam perencanaan dan pelaksanaan program.
4. Advokasi Sumber Daya dan Kemitraan.
Menggalang dukungan dari pihak eksternal (pemerintah, NGO, swasta) untuk penyediaan sumber daya dan infrastruktur. Membangun kemitraan dengan komunitas lokal juga penting untuk memanfaatkan potensi yang ada.
5. Teladan dari Pemimpin.
Kepala sekolah dan manajemen harus secara konsisten menunjukkan empati, mendengarkan aktif, dan kepedulian lingkungan. Konsistensi ini vital untuk mengubah pola pikir dan membangun kepercayaan di seluruh komunitas sekolah.

Penerapan Manajemen Cinta dalam Pendidikan adalah sebuah perjalanan adaptif berkelanjutan, bukan sekadar proyek sekali jalan. Ini

menuntut komitmen jangka panjang dan kesediaan untuk terus berinovasi. Dengan secara strategis mengatasi berbagai keterbatasan yang mungkin muncul—mulai dari pemahaman konsep yang dangkal hingga resistensi terhadap perubahan—sekolah-sekolah di Indonesia memiliki peluang krusial untuk bertransformasi.

Secara kritis, proses adaptif ini berarti sekolah harus terus mengevaluasi efektivitas pendekatan mereka, belajar dari pengalaman, dan menyesuaikan strategi agar relevan dengan dinamika lingkungan pendidikan yang terus berubah. Tujuannya adalah mewujudkan lingkungan pendidikan yang benar-benar memelihara: di mana setiap individu, baik siswa maupun staf, merasa dihargai, didukung, dan termotivasi untuk tumbuh secara holistik.

Ketika hal ini terwujud, sekolah akan menjadi inkubator bagi individu yang tidak hanya cerdas, tetapi juga berempati, resilien, dan memiliki kesadaran mendalam terhadap lingkungan. Ini adalah esensi dari visi sekolah berbudaya lingkungan yang modern dan berdaya: bukan sekadar fasilitas fisik "hijau," melainkan ekosistem pembelajaran yang secara fundamental menumbuhkan kepedulian, religius, inovasi, dan tanggung jawab.

Simpulan

Mewujudkan sekolah berbudaya lingkungan sejati memerlukan Manajemen Cinta dalam Pendidikan, filosofi transformatif berlandaskan nilai Islam. Pendekatan ini memprioritaskan kebahagiaan dan rasa aman sebagai fondasi belajar, menumbuhkan hubungan tulus antar warga sekolah. Ini terbukti mengurangi perundungan, melipatgandakan kolaborasi, serta mengembangkan otonomi moral peserta didik, mendorong inisiatif menjaga lingkungan.

Konsep ini mengkritisi program pendidikan yang terjebak pada formalitas administratif, mengalihkan fokus pada transformasi perilaku substantif. Ini menuntut kepemimpinan transformatif yang berlandaskan empati dan keputusan berdasar kesejahteraan holistik. Pendekatan ini juga menginspirasi kurikulum dan pedagogi yang mengintegrasikan

nilai empati dan kepedulian lingkungan melalui proyek komunitas dan dialog terbuka.

Meskipun ideal, implementasinya di Indonesia menghadapi kendala: pemahaman minim tentang konsep ini dan ekoteologi, kurikulum berorientasi sertifikasi (seperti Adiwiyata tanpa perubahan nyata), budaya hirarkis yang membatasi partisipasi, keterbatasan sumber daya, dan resistensi terhadap perubahan.

Mengatasi tantangan ini membutuhkan pengembangan profesional berkelanjutan bagi pendidik tentang kepemimpinan empatik dan integrasi ekoteologi. Reformasi kurikulum berbasis proyek dan pembangunan budaya partisipatif melalui umpan balik aman juga krusial. Selain itu, advokasi sumber daya dan kemitraan eksternal, serta teladan konsisten dari pemimpin sekolah yang menunjukkan empati dan kepedulian lingkungan, menjadi kunci utama.

Manajemen Cinta dalam pendidikan menawarkan jalan keluar dari formalitas semu, menghidupkan kembali esensi kemanusiaan dalam pendidikan. Perluasan studi kasus di berbagai konteks Indonesia dan riset dampak jangka panjangnya terhadap kesadaran lingkungan kolektif adalah penting. Sekolah berpotensi menjadi agen perubahan transformatif, melampaui sekadar fasilitator sertifikasi, ini adalah pertanyaan kunci untuk masa depan pendidikan yang lebih bermakna.

DAFTAR BACAAN

- Abidin, A. Z., & Muhammad, F. (2020). Tafsir Ekologis Dan Problematika Lingkungan (Studi Komparatif Penafsiran Mujiyono Abdillah Dan Mudhofir Abdullah Terhadap Ayat-Ayat Tentang Lingkungan). *Qof*, 4(1), 1–18.
- Ali Mutakin, & Waheeda Binti H. Abdul Rahman. (2023). Fiqh Ekologi; Upaya Merawat Lingkungan Hidup Berbasis Konsep Maqashid Syariah. *Syariah: Journal Of Fiqh Studies*, 1(2), 107–126. <https://doi.org/10.61570/Syariah.V1i2.31>
- Armajani, J. (2024). Islam And The Environment. *The Journal Of Social Encounters*, 8(1), 16–20. <https://doi.org/10.69755/2995-2212.1238>
- At-Tirmidzi, M. I. 'Isa S. (1996). *Sunan At-Tirmizi* (Pp. 1–1106).
- Baharuddin S, A., Saihan, S., & Usriyah, L. (2025). Green School Initiatives:

- Cultivating Environmental Awareness In Elementary Education. *Journal Of Educational Research And Practice*, 3(1), 50–68. <https://doi.org/10.70376/Jerp.V3i1.285>
- Collins, S. P., Storrow, A., Liu, D., Jenkins, C. A., Miller, K. F., Kampe, C., & Butler, J. (2021). *Hingga Fiqh Al-Bi'ahislam Ramah Lingkungan: Dari Eko-Teologi*.
- Estrada, M., Monferrer, D., Rodríguez, A., & Moliner, M. Á. (2021). Does Emotional Intelligence Influence Academic Performance? The Role Of Compassion And Engagement In Education For Sustainable Development. *Sustainability (Switzerland)*, 13(4), 1–18. <https://doi.org/10.3390/Su13041721>
- Farhany, F. F., Amalia, I., Rachmawati, M. B., Ernias, W., Rinonce, H. T., Kusumawati, H. I., & Muslichah, R. (2023). An Overview Of Clean And Healthy Living Behavior Practices In The Islamic Boarding-Based Education (Pondok Pesantren) Environment. *Journal Of Community Empowerment For Health*, 6(2), 87. <https://doi.org/10.22146/Jcoemph.77396>
- Hashemi Toroghi, H., Denney, F., & Simpson, A. V. (2024). *A More Compassionate Mode Of University Leadership*. 10, 57–74. <https://doi.org/10.1108/S2051-233320240000010005>
- Humayrah, W., & Stefani, M. (2021). Clean And Healthy Living Behavior Education On School Age Children And Mothers In The Local Community Of Bantar Gebang. *Iccd*, 3(1), 470–473. <https://doi.org/10.33068/Iccd.Vol3.Iss1.403>
- Ibrahim, R., Mulyo, A. M. T., & Fatimah, L. (2017). Konsep Ramah Lingkungan Dalam Perspektif Alquran, Hadis, Dan Kitab Kuning Di Pesantren. *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, 21(2), 209. <https://doi.org/10.29300/Madania.V21i2.578>
- Kartini, & Sumarni, S. (2023). Behavior In Public And Private Junior High Schools : A. *The Indonesian Journal Of Public Health*, 18(2), 253–264. <https://doi.org/10.20473/Ijph.V118i2.2023.253-264>
- Khairani, M. D. (2020). Prilaku Hidup Bersih Dan Sehat: Perspektif Al-Qur'an Dan Sunnah Rasul. *Journal Of Darussalam Islamic Studies*, 1(1), 31–44. <https://doi.org/10.47747/Jdis.V1i1.89>
- Lestari, P. (2020). Main Sources Of Air Pollution In Jakarta: Policy Brief. *Environment Agency Of Dki Jakarta, Vital Strategies, September*.
- Mumbaasithoh, L., Dya Meylasari, N., Nursidik, D., & Surya Asih, S. (2022). Implementasi Program Go Green School Di Indonesia Sebagai Pembangunan Berkelanjutan. *Jurnal Teknologi*, 15(2), 104–109. <https://doi.org/10.34151/Jurtek.V15i2.3079>
- Musthan, Z., & Zur, S. (2022). Sertifikasi Dan Implikasinya Dalam Meningkatkan Kompetensi Profesional Guru. *Al-Ta'dib: Jurnal Kajian*

- Ilmu Kependidikan*, 15(2), 115.
<https://doi.org/10.31332/atdbwv15i2.3899>
- Nur Afifah. (2022). Integrasi Pendidikan Lingkungan Hidup Pada Pengembangan Karakter Peduli Lingkungan Di Sekolah Dasar. *Jurnal Pendidikan Modern*, 05, 135–140.
- Priyana, Y. (2023). Studi Kausalitas Antara Polusi Udara Dan Kejadian Penyakit Saluran Pernapasan Pada Penduduk Kota Bogor, Jawa Barat, Indonesia. *Jurnal Multidisiplin West Science*, 2(06), 462–472.
<https://doi.org/10.58812/jmws.v2i6.434>
- Puspitasari, D. E. (2021). Efektifitas Kebijakan Program Adiwiyata Dalam Mencetak Generasi Penerus Bangsa Peduli Lingkungan Di Indonesia. *Batulis Civil Law Review*, 2(2), 109.
<https://doi.org/10.47268/ballrev.v2i2.654>
- Santi, E. K. (2021). Kesadaran Lingkungan Peserta Didik Di Sekolah Adiwiyata Dan Non Adiwiyata Di Sma Tangerang Selatan. *Repository.Uinjkt.Ac.Id*, 121.
- Shunhaji, A. (2025). *Manajemen Cinta Dalam Pendidikan* (D. Aprilyani (Ed.); 1st Ed.). Rajawali Pers.
- Syukur, M., Darman, & Manda. (2021). Penerapan Model Green School Dalam Rangka Membentuk Gaya Hidup Berkelanjutan Di Sma Negeri 5 Kota Makassar. *Pengabdian Kepada Masyarakat*, 20, 1–5.
- Tanubrata, D., Purwanto, A., & Budi, S. (2024). The Influence Of Pro-Environmental School Culture On Green School Implementation With Students' Environmental Awareness As A Mediating Variable. *International Journal Of Current Science Research And Review*, 07(12), 8660–8671. <https://doi.org/10.47191/ijcsrr/V7-I12-02>
- Tovar-Gálvez, J. C. (2021). Bringing Environmental Education To The Curriculum: Practical Elements Emergent From Teaching Experiences And Research &Nbsp; *Interdisciplinary Journal Of Environmental And Science Education*, 17(3-In Progress), E2236.
<https://doi.org/10.21601/ijese/9606>
- Ukamaka, E. J. (2024). *Education For Sustainable Development: Integrating Sustainability Into Curricula*. August, 2–7. <https://rojournals.org/Roj-Art-And-Management/>
- Zheng, X. (2025). Integrating Environmental Education Into School Curricula: Challenges And Opportunities In Developing Countries. *Journal Of International Education And Development*, 9(2), 165–168. <https://doi.org/10.47297/wspiedwsp2516-250037.20250902>

**DARI NGAJI KE MIMBAR AKSI:
Integrasi Pendidikan Lingkungan Dalam Kurikulum Keagamaan**

¹Dadi Darmadi, ²Didin Syafruddin, ³Tati Rohayati, ⁴Rahma Shofiana

¹Universitas Islam Internasional Indonesia, Indonesia; ²Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, UIN Jakarta, Indonesia; ³Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, UIN Jakarta, Indonesia; ⁴Greenpeace Indonesia

Pendidikan Ekologi Bagi Imam dan Ulama

Isu perubahan iklim memiliki dampak signifikan terhadap berbagai aspek kehidupan, termasuk lingkungan, ekonomi, kesehatan, dan kesejahteraan sosial. Ajaran Islam mengajarkan pentingnya menjaga keseimbangan alam dan menghormati ciptaan Tuhan. Indonesia, sebagai negara mayoritas Muslim harus menghadapi kenyataan sebagai negara dengan risiko bencana tertinggi ketiga dari 193 negara di dunia (World Risk Report, 2022), dan berada di peringkat ke-97 untuk kerentanan dari 185 negara, dan peringkat ke-106 untuk kesiapan terhadap perubahan iklim dari 192 negara, di mana peringkat yang lebih tinggi berarti lebih baik (Notre Dame Research, 2023).

Dalam bukunya yang berjudul *Islam dan Lingkungan*, M. Quraish Shihab mengatakan agama adalah tuntunan yang berkaitan dengan tata cara berhubungan dengan-Nya, dan dengan sesama manusia, serta alam raya. Dalam konteks mendidik ulama dan imam, pemahaman yang mendalam tentang perubahan iklim sangat signifikan karena ulama dan imam berperan penting dalam memberikan bimbingan moral dan spiritual kepada masyarakat.

Dengan pengetahuan yang tepat tentang perubahan iklim, mereka dapat menyebarkan informasi yang akurat dan relevan, meningkatkan kesadaran dan pemahaman masyarakat tentang dampak perubahan iklim dan pentingnya tindakan mitigasi serta adaptasi. Dalam banyak komunitas, ulama dan imam sering terlibat dalam pengambilan keputusan yang berdampak pada lingkungan lokal, seperti penggunaan lahan, sumber daya air, dan manajemen limbah.

Perubahan iklim sering kali memperburuk masalah sosial yang ada, seperti kemiskinan, kelangkaan air, dan konflik. Ulama dan imam yang teredukasi tentang isu ini dapat memberikan bimbingan dan dukungan kepada komunitas yang terkena dampak, serta mendorong solidaritas dan kerja sama dalam menghadapi tantangan ini.

Dengan demikian, pendidikan tentang perubahan iklim bagi ulama dan imam bukan hanya relevan tetapi juga esensial untuk memastikan bahwa mereka dapat menjalankan peran mereka dengan lebih efektif dalam mendidik, membimbing, dan menginspirasi komunitas mereka menuju masa depan yang

lebih berkelanjutan dan sejahtera. Pertanyaannya kemudian, sejauh mana kurikulum di perguruan tinggi Islam, khususnya di bawah naungan Kementerian Agama, maupun organisasi masyarakat Islam seperti Muhammadiyah dan NU yang memiliki visi melahirkan ulama, telah mengintegrasikan isu perubahan iklim dan lingkungan?

Integrasi Isu Lingkungan dan Kurikulum Perguruan Tinggi Islam di Indonesia

Tujuan penelitian ini adalah untuk melihat integrasi yang konsisten terkait isu perubahan iklim dan lingkungan pada kurikulum perguruan tinggi Islam di Indonesia. Dari hasil penelitian yang dilakukan terhadap lima universitas Islam negeri yaitu Universitas Islam Negeri (UIN) di Jakarta, Surabaya, Makassar, dan Lampung, serta Universitas PTIQ Jakarta, diketahui bahwa terdapat tiga faktor utama yang mempengaruhi ada tidaknya integrasi isu perubahan iklim dalam kurikulum mereka.

Tiga faktor tersebut adalah:

1. Kepemimpinan

Hal ini meliputi motivasi dan komitmen kuat pemimpin perguruan tinggi Islam terhadap isu perubahan iklim dan pengetahuan mendasar terkait isu lingkungan dan perubahan iklim.

2. Sumber Daya Organisasi

Sumber daya manusia yang memadai serta tata ruang dan infrastruktur yang mendukung juga menjadi faktor kunci integrasi tersebut.

3. Institusionalisasi

Hal ini mencakup alokasi anggaran, lembaga khusus terkait perubahan iklim, serta visi misi *green campus*.

UIN Lampung telah mengintegrasikan isu perubahan iklim ke dalam kurikulum universitas, fakultas, dan departemen, baik dalam studi sains modern maupun studi agama Islam. UIN Lampung telah menjadikan isu tersebut sebagai visi dan misi universitas. Bahkan, UIN Lampung telah menjadi anggota UI *Green Metrics* dan menduduki peringkat ke-8 dalam pemeringkatan kampus hijau di Indonesia. Sebagai bentuk komitmennya terhadap kampus hijau, UIN Lampung memiliki satuan tugas (Satgas) khusus Kampus Hijau yang disebut Tim Pengembang Kampus Berkelanjutan dan Berwawasan Lingkungan (TPKBBL).

Contoh kampus lainnya yang menerapkan integrasi isu perubahan iklim ke dalam kurikulumnya adalah Universitas PTIQ Jakarta. Universitas yang memiliki spesialisasi dalam studi Al-Qur'an ini telah mengintegrasikan isu

perubahan iklim ke dalam kurikulum pendidikan ulama sejak tahun 2021 dengan menawarkan mata kuliah seperti Islam dan Lingkungan. Selain itu, dosen dan mahasiswa di PTIQ juga telah menghasilkan buku-buku dan karya ilmiah terkait isu-isu perubahan iklim, meskipun terbatas pada perspektif normatif Al-Qur'an atau Tafsir, bukan dari perspektif multidisipliner yang meninjaunya dengan ilmu-ilmu yang secara langsung berkaitan dengan perubahan iklim. Selain Universitas PTIQ Jakarta, Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta juga menawarkan Mata Kuliah Hadis Sains, dan Mata Kuliah Hadis Kesehatan dan Lingkungan di jurusan Ilmu Hadits.

Berbeda halnya dengan tiga kampus yang lain seperti UIN Jakarta, UIN Surabaya dan UIN Makassar, masih belum memasukkan isu perubahan iklim dalam kurikulum mereka. Kalaupun ada, sifatnya hanya situasional atau dalam rangka memperingati hari-hari tertentu seperti Hari Bumi atau Hari Lingkungan Hidup Sedunia.

Pada September 2024, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta melakukan *Focus Group Discussion* (FGD) penggalan data terhadap enam Universitas Muhammadiyah di Jakarta, Tangerang, Malang, dan Yogyakarta. Juga, enam Universitas Nahdlatul Ulama (NU) di Jakarta, Yogyakarta, Malang, Blitar, Jepara, dan Semarang. Tujuannya, untuk mengkaji sejauh mana kampus Muhammadiyah, dan NU telah mengintegrasikan isu perubahan iklim dan lingkungan ke dalam kurikulum mereka.

Berdasarkan hasil FGD bersama 17 orang (L: 12, P: 5) perwakilan dari 12 kampus Muhammadiyah, dan NU, penelitian tersebut menemukan dua pola umum. *Pertama*, secara umum, baik di kampus Muhammadiyah maupun di kampus NU, isu perubahan iklim belum terintegrasi ke dalam kurikulum program studi rumpun agama. *Kedua*, isu perubahan iklim sudah terintegrasi sebagian (baik berupa mata kuliah maupun materi perubahan iklim) ke dalam kurikulum program studi rumpun agama, tetapi belum terlembaga. Pada Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta (UAD), misalnya, terdapat dua mata kuliah terkait isu lingkungan yakni Mata Kuliah Hadis Sains, dan Mata Kuliah Hadis Kesehatan dan Lingkungan di jurusan Ilmu Hadits.

Beberapa dosen dari perguruan tinggi Islam tersebut juga mengungkapkan bahwa agar terjadi integrasi yang lebih terlembaga dan konsisten, perlu adanya semacam Surah Keputusan (SK) dari rektor, atau bahkan dari kementerian terkait perihal memasukkan isu perubahan iklim dan lingkungan ke dalam mata kuliah yang sudah ada. Selain itu, mengingat salah satu temuan penelitian adalah kurangnya pengetahuan dari sumber daya manusia atau tenaga pengajar di perguruan tinggi Islam tentang isu perubahan iklim, maka perlu diadakan bimbingan teknis, atau pendidikan dan pelatihan

kepada para tenaga pengajar agar mereka memiliki pemahaman yang cukup dan menyeluruh mengenai isu tersebut. Dalam survei nasional yang dilakukan oleh PPIM UIN Jakarta tentang “Dilema Environmentalisme, Seberapa Hijau Masyarakat Indonesia” mengindikasikan bahwa mereka yang sering terpapar informasi lingkungan dan perubahan iklim dari guru/dosen mata kuliah (MK) umum memiliki sikap pro lingkungan lebih tinggi dibanding mereka yang tidak pernah mendapatkan informasi ini.

Di tengah meningkatnya kesadaran sosial dari kalangan perguruan tinggi tentang dampak perubahan iklim, muncul sebuah kebijakan anomali yang tertuang dalam UU Minerba Nomor 3/ 2020 yang kemudian diturunkan menjadi Peraturan Pemerintah Nomor 25/ Tahun 2024, yang mengatur sejumlah ketentuan pemberian izin pengelolaan tambang untuk organisasi keagamaan, institusi pendidikan seperti perguruan tinggi, hingga UKM. Padahal kita semua telah mengetahui bahwa salah satu kontributor terbesar perubahan iklim adalah penggunaan berlebih energi fosil yaitu batu bara sebagai sumber energi kita. Laporan PBB menyebutkan bahwa penggunaan energi fosil menyumbang 75% emisi gas rumah kaca secara global, serta 34% untuk penggunaan sumber listrik dan panas (US EPA, 2025).

Kebijakan ini menuai banyak kontroversi dari berbagai kalangan, tidak terkecuali akademisi hingga organisasi masyarakat sipil. Kebijakan ini dinilai tidak lain merupakan sebuah upaya pelanggaran kooptasi negara terhadap institusi keagamaan maupun akademik. Pemberian izin tambang kepada institusi pendidikan akan melemahkan independensi serta daya kritik kampus terhadap kebijakan pemerintah yang tidak berpihak pada lingkungan dan masyarakat. Sebagai contoh, pada kasus penambangan semen di Kendeng, Jawa Tengah, salah satu dosen UGM bernama Eko Haryono dan Heru Hendrayana, yang bersaksi di persidangan saat itu mengatakan bahwa tanah di Rembang dan Pati itu gersang, padahal sebaliknya. Hal ini dianggap menguntungkan pihak perusahaan, dan tidak berpihak pada rakyat yang mempertahankan sumber mata air dan kelestarian pegunungan Kendeng Utara.

Kebijakan ini dikhawatirkan akan menumpulkan salah satu pilar tri dharma pendidikan yaitu pengabdian masyarakat. Institusi pendidikan seharusnya berada bersama masyarakat, sayangnya selama ini kampus justru menjadi "stempel" perusahaan tambang, dengan menjadi konsultan dan/atau pembuat izin AMDAL, dan hingga mengabaikan hak-hak masyarakat. Berdasarkan survey YouGov dan Purpose di tahun 2024, diketahui bahwa mayoritas masyarakat Indonesia lebih memercayai tokoh agama dibanding politisi, pejabat, atau bahkan jurnalis. Hal ini semakin memperkuat alasan mengapa integrasi isu perubahan iklim dalam kurikulum perguruan tinggi

Islam sangat diperlukan. Selain untuk mencetak para ulama dan imam yang berwawasan iklim dan lingkungan, integrasi ini juga akan mengkatalisasi kesadaran kolektif khususnya di lingkungan perguruan tinggi Islam betapa pentingnya berperan serta dalam aksi iklim, mencegah dampaknya yang meluas dan semakin buruk, serta mendorong terciptanya kebijakan-kebijakan publik yang mendukung kesejahteraan masyarakat tanpa mengesampingkan kelestarian alam dan lingkungan.

Selain itu pada Desember 2023, Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa tentang pengendalian perubahan iklim yang tertuang dalam fatwa MUI Nomor 86/ Tahun 2023. Dalam fatwa tersebut terdapat beberapa anjuran sebagai upaya preventif, antara lain; berkontribusi terhadap mitigasi dan adaptasi perubahan iklim, mengurangi jejak karbon pada kebutuhan dasar, dan melaksanakan transisi energi yang adil. Inisiatif ini menempatkan Indonesia sebagai pemimpin dalam aksi iklim dan menggarisbawahi tanggung jawab global yang kita miliki sebagai umat Islam untuk melindungi planet kita demi generasi mendatang. Integrasi isu perubahan iklim dalam kurikulum perguruan tinggi Islam, merupakan salah satu penerapan fatwa tersebut yang dibangun oleh institusi pendidikan melalui sumber daya manusianya serta membangun kesadaran kolektif tentang mitigasi dan adaptasi perubahan iklim global.

Menindaklanjuti temuan penelitian, direkomendasikan agar perguruan tinggi Islam segera mengintegrasikan materi perubahan iklim ke dalam mata kuliah yang sudah ada. Khususnya, silabus baru akan dikembangkan untuk mata kuliah Pendidikan Agama Islam, dengan tujuan utama menumbuhkan kesadaran mahasiswa akan peran krusial agama dalam merespons krisis lingkungan. Pembelajaran akan difokuskan pada eksplorasi teologi lingkungan, mengintegrasikan prinsip-prinsip Islam seperti keseimbangan (*mizan*), tanggung jawab (*amanah*), dan penolakan terhadap kerusakan (*fasad*). Dengan mengkaji ajaran agama dan melakukan reinterpretasi, diharapkan mahasiswa dapat memahami bagaimana nilai dan praktik keagamaan menjadi landasan etis untuk pelestarian lingkungan. Selain itu, mahasiswa juga akan diajak untuk menjelajahi respons agama-agama dunia terhadap krisis ekologi, memberikan wawasan lintas agama yang mendalam.

Selain silabus "Agama dan Lingkungan", hasil diskusi mendalam juga menghasilkan sebuah silabus baru yang diberi nama "**Environmental Citizenship**" (Kewarganegaraan Lingkungan) untuk menumbuhkan kesadaran lingkungan pada mahasiswa secara umum. Silabus ini dapat disisipkan ke dalam berbagai Mata Kuliah Dasar Umum (MKDU) Universitas, seperti pendidikan kewarganegaraan atau pendidikan Pancasila. Pada

intinya, kewarganegaraan lingkungan (*environmental citizenship*) adalah konsep yang memadukan tanggung jawab individu dan kolektif dalam pelestarian lingkungan dengan perspektif kewarganegaraan. Silabus ini dirancang untuk memperluas pemahaman mahasiswa tentang kewarganegaraan dengan fokus pada aspek ekologi dan keberlanjutan. Dalam konteks pendidikan kewarganegaraan, materi sisipan ini akan memberikan landasan teoretis dan praktis bagi mahasiswa untuk memahami dan mengambil peran aktif dalam menjaga kelestarian lingkungan sebagai bagian dari tanggung jawab sosial mereka.

Silabus ini juga menekankan pentingnya aksi kolektif dalam menghadapi tantangan lingkungan seperti perubahan iklim, pencemaran, dan deforestasi. Mahasiswa akan belajar merancang dan merekomendasikan gerakan lingkungan berbasis masyarakat yang sesuai dengan konteks Indonesia. Dengan mempelajari inisiatif lingkungan lokal dan global, mereka diharapkan dapat mengadaptasi strategi yang relevan untuk menginspirasi perubahan positif di masyarakat. Melalui beragam metode pembelajaran seperti diskusi kelompok, presentasi, dan pemutaran film pendek, silabus ini berupaya menciptakan pengalaman belajar yang menarik dan efektif. Mahasiswa akan dilatih untuk berpikir kritis, berkolaborasi, dan memimpin inisiatif yang mendukung pelestarian lingkungan. Dengan demikian, mereka dapat menjadi warga negara yang bertanggung jawab secara ekologis dan berkontribusi pada kelestarian bumi.

Simpulan

Dari hasil penelitian tersebut dapat disimpulkan bahwa isu perubahan iklim belum terintegrasi secara struktural maupun institusional. Hal ini dikarenakan berbagai macam faktor di antaranya yaitu sumber daya manusia yang belum memadai, ketersediaan alokasi anggaran, motivasi serta pengetahuan mendasar tentang perubahan iklim dari pemimpin perguruan tinggi, serta visi misi dari kampus tersebut.

Untuk itu terdapat beberapa rekomendasi yang dihasilkan dari penelitian ini yang terbagi dalam dua kategori yaitu jangka pendek dan jangka panjang. Rekomendasi jangka pendek dapat berupa pemangku kepentingan perguruan tinggi Islam dapat memasukkan topik perubahan iklim ke dalam mata kuliah relevan yang ada, menyelenggarakan Lokakarya Perubahan Iklim untuk mendidik para dosen tentang isu-isu perubahan iklim, mengembangkan modul perubahan iklim untuk dosen universitas, dan memberdayakan organisasi mahasiswa untuk melakukan advokasi aksi iklim di kampus.

Kemudian untuk rekomendasi jangka panjang yaitu para pemimpin di perguruan tinggi Islam dapat mengembangkan mata kuliah khusus yang

berfokus pada isu perubahan iklim dalam kurikulum. Selain itu, strategi jangka panjang tersebut mencakup advokasi kerangka kebijakan yang kondusif bagi integrasi isu perubahan iklim, melibatkan pimpinan universitas untuk menyelaraskan dengan isu perubahan iklim, dan mendirikan Pusat Pendidikan Perubahan Iklim yang berfokus pada penelitian dan advokasi.

Apabila ketiga elemen ini terpenuhi—kepemimpinan dan motivasi yang kuat, sumber daya organisasi yang memadai, dan kebijakan institusional yang berorientasi lingkungan—perguruan tinggi Islam dapat memainkan peran strategis dalam menghadapi tantangan perubahan iklim. Integrasi isu perubahan iklim ke dalam kurikulum tidak hanya mencetak generasi ulama yang berwawasan iklim dan lingkungan, tetapi juga memperkuat posisi kampus sebagai institusi berkelanjutan yang berkontribusi pada masa depan bumi yang lebih baik.

DAFTAR BACAAN

- BPK RI, (2024). Peraturan Pemerintah No 25 Tahun 2024, tentang Pelaksanaan Kegiatan Usaha Pertambangan , Mineral dan Batubara.
- Im Halimatusa'diyah, et al, (2024). Dilema Environmentalisme, Seberapa Hijau Masyarakat Indonesia, PPIM UIN Jakarta. Hal 113/303.
- Kementerian Energi dan Sumber Daya Mineral, (2020). Undang-undang No 3 Tahun 2020, tentang Pertambangan Mineral dan Batubara.
- M. Quraish Shihab, (2023). Islam dan Lingkungan. Halaman 10/ 150.
- Mongabay.id, (2015). <https://mongabay.co.id/2015/03/22/warga-rembang-dan-pati-minta-dosen-ugm-jujur-selamatkan-kendeng-ada-apa/>
- MUI Digital, (2023). Fatwa MUI No 86 tentang Pengendalian Perubahan Iklim Global.
- Notre Dame Research, (2023). A country's ND-GAIN index score is composed of a vulnerability score and a readiness score.
- United States Environmental Protection Agency, (2025). Global Greenhouse Gas Overview.
- World Risk Report, (2022). The World Risk Index 2022 assesses the disaster risk for 193 countries. Page 9/75.
- YouGov and Purpose, (2024). Climate action through the eyes of Indonesian Muslims.

**EKO-TEOLOGI PADA ARTIFAK DAN BATU NISAN ISLAM:
Kesan Pengukuhan Budaya Masyarakat Brunei
Pengiran Hajah Mahani binti Pengiran Haji Ahmad**

Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan

Brunei dan Artifak Islam Sebagai Jejak Historis Ekoteologi

Berdasarkan rakaman sejarah, Brunei adalah kerajaan terawal yang eksis di Pulau Borneo. Ini dapat dibuktikan dalam dokumentasi China sejak zaman Dinasti Han yang menyatakan bahwa lokasi Brunei adalah di bagian pesisir barat Pulau Borneo dengan keluasan 2,226 batu persegi yang menjadikannya unit politik terkecil. Manakala di sebelah utara Brunei terletak Sabah sementara di barat daya pula adalah Sarawak yang sekarang adalah sebahagian daripada Malaysia. Keluasan bagi Sabah dan Sarawak pula ialah 79,000 batu persegi. Di bahagian selatan pula, 70% daripada pulau tersebut adalah milik Kalimantan yang merupakan sebahagian daripada tanah wilayah Indonesia dan terbesar di pulau tersebut. Berdasarkan dokumentasi sejarah, sebelum kedatangan kuasa barat, keseluruhan Pulau Borneo adalah milik Brunei sehingga disebut sebagai Pulau Brunai (Charles Robequain, 1958, 222).

Kedatangan awal agama Islam di Brunei sudah digambarkan pada awal abad ke-10 M. berdasarkan catatan Cina yang menyatakan bahawa Maharaja China telah mengantar utusan baginda ke Puni dikenali sebagai Pu-Lu-hsieh. Sebagai balasan, Raja Puni (Shing Da) menghantar delegasi ke China bersama rombongan yang diketuai oleh Pu Ya-li (Abu Ali), Shih Nu, dan Qadhi Kasim bersama Pu Lu-hsieh. Kunjungan ini berlaku pada tahun 977 Masihi. Rekaman ini memperlihatkan eksistensi agama Islam di Brunei kerana nama-nama tersebut merujuk kepada nama-nama Islam. Walau bagaimanapun, tidak menjadi bukti yang kuat bahwa Brunei telah menjadi sebuah Kerajaan Melayu Islam ketika itu hanya menonjolkan bahawa Islam sudah wujud di Brunei (Wu Wong Yu, 1994,1).

Sebelum Brunei menjadi sebuah Kerajaan Melayu Islam, pengaruh budaya Hindu-Buddha telah bertapak di Brunei dan menjadi gaya hidup seharian penduduknya, khususnya ke-8 M. apabila Brunei di bawah zaman kegemilangan Kerajaan Sriwijaya dan berlanjut hingga abad ke-13 di zaman kekuasaan Kerajaan Majapahit (Ongkili, 1973, 49-68: Brunei Annual Report, 1967,316). Pengaruh Hindu-Buddha ini telah memberikan dampak yang signifikan terhadap budaya dan tradisi masyarakat Brunei terutamanya dalam

bentuk spiritual dan adat istiadat raja-raja (gelaran berciri), adat kelahiran dan berinai yang merupakan salah satu daripada upacara majlis perkahwinan masyarakat Brunei (Tom Harrison, 1949, 101).

Pengaruh Hindu-Buddha berkurangan setelah Islam mula bertapak dengan kuat di Brunei khususnya apabila Awang Alak Betatar memeluk Islam dan dikenali sebagai Sultan Muhammad Shah pada abad ke-14. Oleh yang demikian, masyarakat Brunei mula mempraktikkan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan seharian dan ia sekaligus menjadi warisan dan budaya Brunei hingga ke hari ini walaupun pengaruh Hindu-Buddha belum terhakis dengan sepenuhnya.

Kajian ini akan membincangkan dan menganalisis sejauhmana warisan Islam di Brunei khususnya artifak warisan budaya Islam dapat memberikan bukti dan pencerahan tentang pengukuhan budaya masyarakat Brunei. Warisan artifak seperti batu nisan, makam Sultan Bolkiah, Batu Tarsilah dan lanjang dapat memperlihatkan proses pembudayaan atau akulturasi Islam. Kajian ini juga akan membuktikan bagaimana artifak Islam ini bukan hanya mencerminkan pengaruh sejarah tetapi juga transformasi kepercayaan dan peradaban Islam serta bagaimana ia menjadi medium dalam memperkukuhkan identiti Brunei sebagai sebuah Negara Melayu Islam Beraja (MIB).

Selain itu, kajian ini juga akan membincangkan bagaimana artifak-artifak ini mengandungi elemen ekoteologi yang merujuk kepada pemahaman masyarakat Brunei tentang peranan mereka terhadap alam sekitar melalui ajaran Islam. Penekanan terhadap ekoteologi ini adalah penting kerana ia menunjukkan bagaimana pemahaman masyarakat Brunei terhadap hubungan antara agama, budaya dan alam sekitar dalam kerangka yang berteraskan ajaran Islam.

Hasil kajian akan memberikan perspektif baharu yang lebih holistik dalam melihat artifak bukan hanya sebagai objek sejarah semata-mata tetapi sebagai medium dakwah yang memberi pengaruh terhadap pemikiran ekoteologi masyarakat. Penggabungan unsur ukiran, kaligrafi, potongan ayat Al-Qur'an dan motif islamik dan pembuatan artifak menjadikan hasil warisan ini sebagai cerminan keislaman dan kearifan tempatan. Dengan hipotesis ini, akan memberikan satu pandangan baharu bahawa artifak Islam di Brunei bukan hanya setakat peninggalan sejarah tetapi adalah alat pemerkasaan budaya dan dakwah Islam selaras dengan falsafah MIB.

Brunei Berprinsipkan Islam

Penemuan batu nisan khususnya batu nisan orang-orang Islam merupakan antara bukti tentang kewujudan Islam di sesebuah negara. Misalnya penemuan batu nisan tanpa nama tetapi mempunyai ukiran Jawi di kawasan Perkuburan Islam Limbongan, Bandar Seri Begawan bertarikh 821 Hijrah bersamaan 1218 Masihi, batu nisan ‘Pu Kung Chieh-Mu’ bertarikh 1264 Masihi di Tanah Perkuburan Islam Rangas, Bandar Seri Begawan telah membuktikan bahawa kedatangan Islam di Brunei jauh lebih awal daripada abad ke-14. Nama ‘Pu’ sendiri merujuk kepada minoriti masyarakat Islam di China (Ahmad, et.al., 2015, 49). Begitu juga dengan penemuan batu nisan bertulisan Arab-Jawi di kawasan Tanah Perkuburan Islam Dagang iaitu batu nisan ‘Maharaja Bruni’ bertarikh 1301 Masihi mempunyai persamaan dengan batu nisan kepunyaan ‘Fatimat bin Naina Ahmad’ yang meninggal dunia pada tahun 710 Hijrah bersamaan 1301 Masihi di Quanzhou, China dari segi ukiran, bentuk dan saiz ukuran (Chen Dasheng, 1994, 5-6).

Ini bermakna, adanya hubungan perdagangan maritim pada masa silam antara China dan Brunei. Ia juga membuktikan Islam pada zaman tersebut lebih cenderung dianut oleh golongan pedagang dan perantau berbanding masyarakat Brunei ketika itu. Para pedagang inilah yang membawa bersama ajaran-ajaran agama Islam dan memperkenalkannya kepada masyarakat setempat. Oleh sebab itulah pengaruh Hinud-Buddha semakin lama tidak lagi mendapat tempat di hati penduduk Brunei setelah adanya penyebaran fahaman agama Islam. disebabkan wujudnya persaingan pengaruh Hindu-Buddha yang telah lama dinauti oleh penduduk-penduduk di alam Melayu.

Kemunculan Brunei sebagai sebuah Kerajaan Islam pada zaman pemerintahan Sultan Muhammad Shah pada abad ke-14 juga membentuk dan mengubah struktur kuasa dan budaya Brunei sehingga mewujudkan satu bentuk peradaban baru bercorakkan Islam (Pehin Dr. Haji Awang Mohd. Jamil Al-Sufri, 2001, 20, 54; Brown, 1972, 219). Antara perubahan ini dapat dilihat dari segi gelaran ‘sultan’ yang digunakan oleh raja-raja di Brunei yang lazim digunakan oleh raja-raja Islam di Kesultanan Islam. Sultan menjadi Khalifah Allah di muka bumi dan juga sebagai Ketua Negara dan Ketua Agama yang wajib ditaati. Apabila Sultan Muhammad Shah memeluk Islam maka ia diikuti oleh rakyat dan penduduk Brunei secara beramai-ramai. Ini kerana sudah menjadi kelaziman bagi masyarakat Melayu pada ketika itu apabila raja memeluk Islam maka akan diikuti oleh rakyat jelata sebagai tanda taat setia (Pengiran Dr. Haji Muhammad bin Pengiran Haji Abd. Rahman, 1992, 69-70).

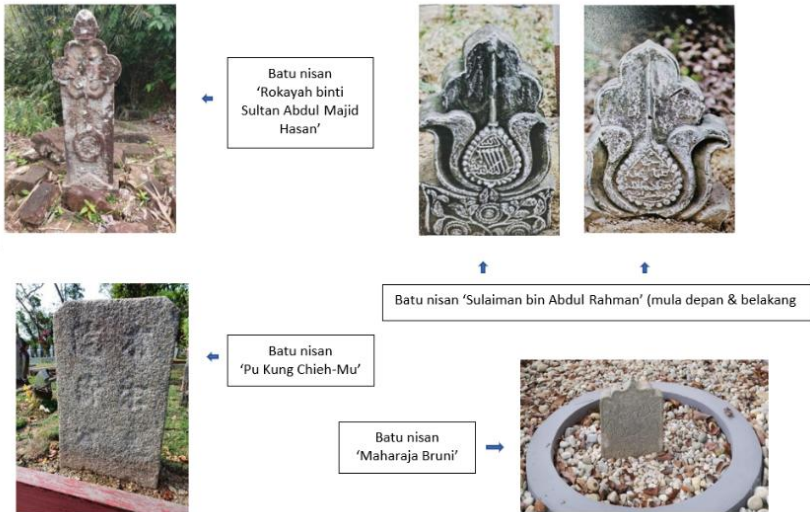
Brunei juga telah mencapai zaman kegemilangan semasa pemerintahan Sultan Bolkiah dan menjadi pusat penyebaran agama Islam bagi menggantikan Kesultanan Melaka setelah ia jatuh oleh Portugis pada tahun 1511. Brunei telah berjaya menyebarkan agama Islam hingga ke luar negara iaitu di Kepulauan Luzon, Cebu, Otan dan lain-lain lagi apabila ramai mubaligh-mubaligh dari Brunei dicatatkan telah sampai ke sana bagi tujuan menyebarkan agama Islam dan ramai di antara penduduk di sana memeluk Islam hasil dakwah mereka (Haji Mahmud Saedhon Awang Othman, 1994, 17-19).

Sebagai sebuah pusat penyebaran Islam Ini bermakna institusi Kesultanan Brunei berfungsi sebagai pusat ilmu, dakwah dan warisan Islam yang memperlihatkan pengaruh luas terhadap masyarakat. Contohnya, seorang pengembara Itali, Antonio Pigafetta yang berkunjung ke Brunei pada tahun 1521 telah melaporkan Brunei menggunakan struktur pentadbiran Islam diketuai oleh seorang raja Islam. Manakala masyarakat Brunei pada ketika itu taat setia kepada raja mereka yang mentadbir sistem pentadbiran berlandaskan Islam (Haji Awg Asbol bin Haji Mail, 2007, 1-33).

Selain itu, penemuan batu nisan ‘ Sultan Abdul Majid Hasan (Ma-na-je-ka-na)’ yang terletak di Nanjing, China bertarikh 1408 Masihi, batu nisan ‘Sulaiman bin Abdul Rahman’ bertarikh antara 1418 hingga 1419 Masihi terletak di Tanah Perkuburan Islam Limbongan, Bandar Seri Begawan dan batu nisan ‘Rokayah binti Sultan Abdul Majid Hasan ibnu Muhammad Shah Al-Sultan’ bertarikh 1422 Masihi terletak di Tanah Perkuburan Islam, Jalan Residency, Bandar Seri Begawan, menunjukkan perkembangan dalam bentuk, inskripsi dan simbol yang menggabungkan nilai estetika, spiritual dan ekologi. Misalnya, penggunaan ukiran bunga dan kaligrafi Arab yang menyerupai bentuk dedaunan bukan hanya hiasan tetapi merupakan simbol kosmologi Islam yang menyatukan manusia, Allah dan alam. Batu nisan dalam konteks ini adalah manifestasi dari ekoteologi yang mengintegrasikan alam (batu), Al-Qur’an (ukiran kaligrafi) dan sejarah (tokoh).

Begitu juga, inskripsi dan simbol atau motif yang terdapat pada batu nisan tersebut memperlihatkan penyebaran nilai-nilai Islam dan dakwah secara halus yang menghubungkan masyarakat dengan warisan Islam melalui visual, memperkukuh nilai taqwa, akhirat dan tanggungjawab terhadap ciptaan Allah. Manakala, kewujudan tapak-tapak perkuburan Islam seperti Limbongan, Rangas, Dagang, Jalan Residency dan Kubah Makam Diraja menunjukkan bahawa kubur bukan hanya sekadar tempat rehat simati tetapi juga simbol

hubungan manusia dengan Sang Pencipta, selaras dengan prinsip tawhid dan tanggungjawab khalifah dalam ajaran Islam.



Daulat Kepada Raja

Dalam konteks Melayu Islam Beraja di Brunei, konsep daulat telah mengangkat status sultan dengan memberikan pengiktirafan selaku Khalifah Allah atau wakil Allah dan payung Allah dalam melaksanakan pemerintahan kerajaan di muka bumi. Tegasnya sultan adalah pengantara Allah dengan rakyat di bawah pemerintahan baginda. De mana raja adalah kuasa tertinggi dalam sistem sosial, agama, politik dan ekonomi. Baginda berkuasa menjadi pengubal dan perlaksana undang-undang serta menjadi hakim (Haji Awg Asbol bin Haji Mail, 1998/2002, 98-100). Ini bermakna, daulat raja tidak bersifat dunaiawi semata-mata tetapi dilihat sebagai anugerah ilahi yang meletakkan seorang raja sebagai khalifah Allah dimuka bumi tempat rakyat bersandar dan mencari perlindungan.



Penutup makam sebelah barat



Sumber: Awang Haji
Mohamad bin Salim, 2003, 7.

Terdapat sebuah makam di Tapak Arkeologi Kota Batu dikenali Makam Sultan Bolkiah merupakan tapak yang dianggap sebuah peninggalan sejarah dan budaya warisan masyarakat Brunei yang sangat berharga. Ternyata daulat seorang raja itu telah memberikan banyak hak dan kemudahan serta meletakkan dirinya di tempat yang mulia apabila baginda telah wafat. Contohnya, lokasi makam baginda itu menggabungkan unsur spiritual dan geografi. Dari perspektif lokasi, ianya mencerminkan keselarasan antara roh kepimpinan dan alam sekitar. Tapak tersebut yang berhampiran dengan sungai, lereng bukit dan tumbuhan semula jadi menggambarkan kedudukan raja memiliki status tertinggi dalam masyarakat sebagai khalifah. Penempatan makam di kawasan yang tinggi juga menggambarkan nilai simbolik bahawa raja yang berdaulat bukan hanya memimpin rakyat tetapi juga diangkat sebagai hamba yang mulia di sisi Allah.

Makam Sultan Bolkiah begitu estetik, menarik, dan sempurna keadaannya walaupun terdapat sedikit kerosakan atau kehilangan pada batu tambaknya berbanding dengan makam sultan-sultan Brunei selepas baginda (dari abad ke-18-19 Masihi). Ukuran makam dan susunan batu tambaknya bertingkat-tingkat iaitu sebanyak lapan tingkat dengan ketinggian dari paras tanah ialah 156.7sm, panjang tambak berukuran 355.5 sm dan lebar 199.5 sm (Awang Haji Mohamad bin Salim, 2003,

10). Di bahagian atas terdapat dua batu nisan mempunyai bentuk dan ukiran yang sama diletakkan di bahagian kepala dan kaki makam mampu setiap pengunjung meneka bahawa pemiliknya mempunyai status sosial yang tinggi dalam masyarakat Brunei sekalipun tidak membaca atau meneliti apa yang tercatat pada inskripsi tulisan jawi yang mengandungi nama pemilik dan tarikh kematiannya.

Secara keseluruhan makam Sultan Bolkiah ini memperlihatkan gabungan dakwah berasaskan simbol melalui seni khat, inskripsi Al-Qur'an, bentuk geografi dan flora tempatan. Contohnya, penutup atas makam sebelah timur (Awang Haji Mohamad bin Salim, 2003, 108-111) terukir potongan ayat-ayat suci Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah ayat 255 yaitu:

Allahu la illah huw, al-hayyul-qayyum, la ta khuzuhu sinatuw wa la na'um, lahu ma fis-samawati wa ma fil-ard, man zallazi yasyfa'u indahu illa bi iznih, ya 'lamu ma baina aidhim.

Manakala bahagian sesi tutup makam sebelah barat (Awang Haji Mohamad bin Salim, 2003, 108-111) adalah sambungan potongan ayat Surah Al-Baqarah, 255 iaitu *wa ma khalfahum, wa la yuhituna bisyaiim mi ilmihi illa bima sya wasi'a kursiyyuhus-samawati wal-ard, wa la ya uddhu hifzuhuma, wa huwal-aliyul-azim.* Setelah itu, penutupnya diakhir dengan doa *Wassalam Taslima Kasira Birahmatika Ya Rahman Ya Rahim.*

Adapun seni Khat Raihani yang menghiasi penutup makam dengan potongan Surah Al-Baqarah ayat 255 (Ayat Al-Kursi) di atas, bukan sahaja sebagai perhiasan seni tetapi membawa maksud tauhid, takawal dan patuh kepada Allah. Ayat ini sering digunakan dalam konteks perlindungan dan kekuasaan mutlak Allah ke atas mahluk-Nya selaras dengan konsep daulat yang tidak boleh derhaka.



Lorekan flora tempatan seperti bunga teratai, bunga melor, paku-pakis, bunga kalimunting, bunga kambang kiapu, bunga cangkik, bunga paku-paku dan buah pedada bukan hiasan semata-mata tetapi membawa tafsiran menyampaikan makna kerohanian. Bunga sebagai lambang kesucian, hidup sementara dan seumpamanya. Dalam tradisi Islam, simbol bunga boleh dilambangkan kepada penyampaian dakwah kehidupan di dunia adalah sementara tiada yang kekal abadi, begitu juga kuasa raja hanyalah satu amanah bukan milik mutlak.

Adapun gaya susunan tambak bertingkat-tingkat dan ukiran mihrab pada makam Sultan Bolkiah menunjukkan pengaruh sufisme yang menekankan perjalanan jiwa menuju Allah. Elemen ini menunjukkan bahawa daulat bukan sekadar kuasa pentadiran tetapi mencerminkan hubungan antara raja dengan Allah. Oleh yang demikian, makam juga adalah lambang penghijarahan manusia dari dunia nyata ke alam barzakh, dari kebesaran dunia ke hakikat kehambaan.

Tambahan lagi, kaligrafi dan elemen seni bina geometrik seperti rawai-rawai bukan hanya digunakan sebagai hiasan dalam peralatan kebesaran Diraja dan salok-salokan merupakan alat permainan tradisi masyarakat Brunei telah diaplikasikan dalam membina makam tersebut. Bunga rawai-rawai dan salok-salokan telah menghiasi sekeliling sudut makam yang boleh memberi makna sebagai rentetan zikir memuji keesaan Allah yang tidak berputus. Justeru itu, setiap

ukiran membawa maksud yang berbeza dari segi nilai seni dan adab menziarahi makam hendaklah tertib mengikut ajaran Islam.

Menurut cerita lisan, dikatakan lebih 100 orang tukang dari pelbagai bangsa di nusantara seperti Jawa, China, Hindu, Arab dan lain-lain termasuk masyarakat Brunei (Adenan Haji Latip, 1986, 36) terlibat dalam pembinaan makam. Ini menunjukkan adanya keahlian gabungan dakwah melalui seni bina yang dihasilkan menggambarkan kesetiaan rakyat, penyatuan keilmuan dan kepercayaan terhadap daulat raja. Unsur-unsur tauhid, pengajaran dan peringatan berbuat baik juga telah membentuk tamadun dan peradaban bangsa agar taat dan sentiasa ingat kepada perintah Allah.

Kejayaan raja dalam memimpin negara telah mewujudkan keharmonian antara masyarakat berbilang bangsa dari sudut kepercayaan beragama. Contoh, bunga teratai dalam agama Hindu adalah bunga yang dianggap suci sebagai simbol raja adalah titisan dewa. Berdasarkan firman Allah dalam surah An-Nisa, ayat 59 dan hadis Rasulullah Sallallahu ‘Alaihi wa Sallam ditafsirkan sebagai raja sebagai ulil amri tempat rakyat bernaung dan meminta perlindungan. Manakala rakyat hendaklah taat kepada raja yang adil. Disebutkan dalam Al-Qur’an, ayat 59, Surah An-Nisaa’ tafsirannya:

Wahai orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada Ulil Amri (yakni orang yang berkuasa) daripada kalangan kamu.

Menurut hadis Rasulullah Sallallahu ‘Alaihi wa Sallam yang diriwayatkan oleh Ibnu An-Najjar daripada Abu Hurairah menyebutkan:

Sultan adalah payung Allah di bumi ini, tempat bernaungnya orang-orang lemah, memberi pertolongan terhadap orang-orang yang teraniaya. Barangsiapa memuliakan sultan (di dunia), Allah akan memuliakannya pada Hari Qiamat.

Sistem Pemerintahan Beraja

Di kawasan perkuburan Islam Kubah Makam Diraja, Batu Satu, Jalan Tutong terdapat sebuah batu besar terkenal dengan nama *Batu Tarsilah* dikelilingi sekitarnya dengan batu-batu nisan Islam masyarakat termasuk makam Sultan-Sultan Brunei serta keturunannya. *Batu Tarsilah* ini bukan hanya unik tetapi kewujudannya sangat berharga sebagai sebuah warisan peninggalan sejarah, budaya, agama dan permakluman sistem pemerintahan beraja di Brunei secara turun-temurun bermula sultan pertama, Sultan Muhammad Shah (1363-1402 Masihi) hingga Sultan Muhammad Jamalul ‘Alam I (1804 Masihi), Sultan Brunei ke-20.



Batu Tarsilah adalah sebuah inskripsi dalam bentuk dokumentasi yang dicatat oleh Datu Imam Yaakub atas arahan apabila Sultan Muhyiddin dan Sultan Kamaluddin dan diukir oleh Khatib Haji Abdul Latif atas arahan Sultan Muhammad Tajuddin. Kepercayaan sultan kepada golongan agama ini memperlihatkan kepentingan seorang pembesar agama dalam sistem pentadbiran Brunei bukan hanya menyebarkan agama Islam tetapi juga bertanggungjawab mengukuhkan kedudukan sultan dalam politik berdasarkan *Silsilah Raja-Raja Berunai Teks ‘B’* (Sweeny, 1968, 51).

Keistimewaan *Batu Tarsilah* ini juga menjelaskan kewujudan Islam bertapak secara rasmi di Brunei pada tahun 1358 Masihi dan hubungan diplomatik dan kekerabatan melalui perkahwinan Sultan Muhammad Shah dengan Puteri Johor setelah memeluk agama Islam telah menjadikan Islam sebagai cara hidup masyarakat Brunei dan sistem pentadbiran negara berkonsepkan Melayu Islam Beraja (Haji Hashim Haji Abdul Hamid, 1987/1988,70):

...adalah yang pertama kerajaan di negeri dan membawa agama Islam dan mengikut syariat Nabi kita Muhammad

Sallallahu 'Alaihi wa Sallam iaitu Paduka Seri Sultan Muhammad.

Sepertimana sultan-sultan di Alam Melayu mengakui diri mereka berketurunan daripada Nabi Muhammad Sallallahu 'Alaihi wa Sallam, Sultan Brunei juga berjaya membuktikan perkara yang sama apabila *Batu Tarsilah* turut mencatatkan bahawa Sultan Sharif Ali (1425-1432 Masihi), Sultan Brunei ketiga berasal dari Taif diangkat dan dipilih atas permintaan serta persetujuan pembesar serta rakyat Brunei melalui permuzakarahannya setelah bapa mertuanya mangkat dan tidak mempunyai putera. Baginda adalah keturunan daripada Nabi Muhammad Sallallahu 'Alaihi wa Sallam melalui cucunada baginda Sayidina Hassan. Salasilah Sultan Sharif Ali ini adalah seperti berikut:

Sultan Sharif 'Ali bin 'Ajlan bin Rumaithah bin Muhammad Abu Numaie Al-Awal bin Abu S'ad Al-Hassan bin 'Ali Al-Akhbar bin Abu 'Aziz Qatadah bin Idris bin Muta'in bin 'Abdul Karim bin 'Isa bin Al-Husain bin Sulaiman bin 'Ali bin 'Abdullah bin 'Abu Ja'afar Muhammad bin 'Abdullah Al-Akbar bin Muhammad ath-Tha'er bin Musa Ath-Thani bin 'Abdullag Al-Radhhi bin Musa Al-Juwan bin 'Abdullah Al-Muhdh bin Sayidina Hasan Al-Muthannah bin Sayidina Hassan As-Sibti yang telah berkahwin dengan Sayidatina Fatima Azzahra Radhyallahu 'Annha binti Nabi Muhammad Sallallahu 'Alahi wa Sallam. (Galeri Pameran Salasilah Pusat Sejarah Brunei).



Sejak Sultan Sharif Ali memegang tampuk pemerintahan, maka ia adalah detik permulaan kemunculan dan tampuk jurai pemerintahan dipegang oleh Sultan-Sultan Brunei berketurunan Ahlul Bait sehingga kini iaitu di bawah pemerintah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin

Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam, Sultan Brunei ke-29.

Keputusan Berasaskan Kemufakatan

Pada dasarnya masyarakat Brunei secara turun-temurun mengamalkan sistem *patrilineal* bagi sistem keturunan mereka tetapi sistem ini telah mengalami perubahan kepada sistem *dwisisi* disebabkan beberapa faktor antaranya berkahwin di luar keluarga, perpindahan kediaman dan sebagainya misalnya dari Kampong Ayer ke kawasan darat (Pengiran Hajah Mahani binti Pengiran Haji Ahmad, 2015/2020, 27-28). Walau bagaimanapun masyarakat ini berpindah ke tempat lain namun sifat berdagansanak dalam lingkungan pergaulan secara terbuka tetap diamalkan dan berjaya menyatupadukan masyarakat untuk saling bantu-membantu dan bermufakat dalam melaksanakan apa juga aktiviti atau majlis sekampong seperti keagamaan, perkahwinan, bergotong royong, makan taun dan sebagainya dalam bentuk penggunaan artifak yang berbeza dan pelbagai saiz serta ukuran. Contoh, Lanjang sebuah artifak yang dulunya digunakan sebagai tempat memasak nasi untuk dimakan seramai 50-70 orang dalam sekali masak di atas tungku atau dapur kayu. Lanjang yang dimaksudkan adalah berukuran 48cm tinggi, 166cm lilitan luar, 1 inci tebal dan beratnya menjangkau sehingga 30 kilo. Sesiapa yang menyimpan dan memiliki Lanjang ini boleh mencerminkan status tahap sosial dan ekonomi pemiliknya dalam komuniti tersebut.

Kewujudan Lanjang yang ditemui dan tersimpan di rumah Awang Haji Mohammad bin Awang Haji Abu Bakar, Mantan Ketua Kampong Kiulap telah membuktikan adanya penyatuan dan permufakatan masyarakat di kampung tersebut berdasarkan tulisan jawi terukir berbunyi '*Alamat Lanjang ini Wakaf Permuafakatan Kampong Kiulap pada Jamadilawal Sannat 1360/1941*'. Menurut beliau, masyarakat di Kampong Kiulap telah sebulat suara untuk menempah Lanjang bagi kegunaan bersama tanpa perlu meminjam dari kampung berdekatan apabila mengadakan majlis keramaian dengan menggumpalkan menderma wang sebanyak \$4.00 setiap satu kelamin

atau mendermakan barang lain yang bersesuaian sebagai ganti (Dayang Hajah Siti Aisah binti Pungut, 2007, 52).

Manakala, salah seorang kolektor yang tinggal di Kampong Bakut Berumput bernama Awang Haji Sufri bin Haji Mohd. Zain menceritakan telah menjaga dan memelihara warisan pelbagai artifak



milik keluarganya seperti celapa, gucuh, bedil, lanjang, sterikah dan sumpamnya sebagai kenangan dan ristaan buat ahli keluarganya. Kewujudan lanjang yang berukuran sama seperti yang dimiliki oleh masyarakat Kampong Kiulap namun tercatat pemiliknya iaitu *Alamat Lanjang Wakaf Al-Haji Muhammad Zain bin Muhammad Tarsat Kampong Bakut Berumput Brunei 15 Zulhijjah 1377*. Menurut Awang Haji Sufri bin Haji Mohd. Zain, Lanjang ini telah ditempah oleh keluarganya bukan hanya digunakan sendiri, kaum-kerabat tetapi juga dipinjamkan kepada masyarakat kampung yang memerlukan. Selain itu, terdapat jua sebuah Lanjang miliknya hanya terukir tulisan Jawi tercatat '*Selamat Pagi 21.1.59*'.

Sementara Dr Haji Mohd Rozan bin Dato Paduka Haji Mohd Yunos, salah seorang kolektor artifak juga memiliki sebuah Lanjang ukuran sama tetapi dibeli. Lanjang tersebut mempunyai tulisan jawi berbunyi '*Alamat ini Lanjang Wakaf Aliashim bin Burut Kampong Sungai Kuyuk Sannah 1366H Brunei*'. Apa yang unikunya pada Lanjang ini tercatat Kampong Sungai Kuyuk yang kini dikenali Kampong Sungai Pandan. Nama 'Kuyuk' dalam bahasa Brunei bermaksud anjing. Disebabkan nama tersebut kurang elok lalu diubah kepada nama yang sesuai mengikut Islam iaitu 'Pandan' setelah diketahui adanya tumbuhan tersebut hidup subur di kampung tersebut. Kampong Sungai

Kuyuk sudah tidak wujud lagi namun ia tetap menjadi catatan sejarah kampung yang terdapat di Kampong Ayer.

Walaupun Lanjang hanyalah sebuah artifak tetapi fungsi dan peranannya kepada masyarakat memberikan kebaikan, penyatupaduan untuk saling mengeratkan silaturahmi, memberi dan bekerjasama demi mendapat imbalan pahala yang dijanjikan oleh Allah menerusi makna yang tersirat dan tersurah dari perkataan Wakaf. Unsur-unsur ketakwaan terpancar melalui nilai-nilai murni dalam sama-sama menjaga hak dan sebagainya itu melahirkan maqsid syariah kepada penggunanya. Begitu juga nama kampung yang terdapat pada lanjang mengandungi nilai sejarah yang tidak dapat dilupakan dan memberi peluang kepada masyarakat untuk mengkaji tempat tersebut. (Pengiran Hajah Mahani binti Pengiran Haji Ahmad, 2021, 1-94).

Penutup

Keberadaan artifak dan batu nisan Islam telah mampu meningkatkan kepercayaan dan ciri-ciri keislaman dalam kehidupan masyarakat Brunei. Penggunaan lorekan pelbagai reka bentuk tumbuhan, binatang, permainan tradisional dan sebagainya yang terpahat berserta ukiran kaligrafi tulisan Arab dan Jawi pada artifak dan batu nisan perlu dikekalkan sebagai lambang pembuktian kearifan lokal masyarakat. Sehubungan itu, kandungan yang tercatat pada artifak dan batu nisan merupakan pembuktian sejarah, budaya, agama dan sosial kehidupan masyarakat lampau yang masih terpelihara dan terjaga sehingga kini dengan adanya usaha-usaha berterusan dari pelbagai pihak yang berkepentingan.

Dalam memelihara, menjaga dan mempertahankan artifak dan batu nisan Islam yang diangkat sebagai khazah warisan budaya masyarakat Brunei yang tinggi nilainya maka beberapa saranan diberikan agar tidak dirosak, dicuri, dijual, dan sebagainya, antara lain:

1. Melaksanakan penyelidikan dan dokumentasi terhadap pemilik atau kolektor agar artifak dapat didokumentasikan bagi tujuan pendataan, kajian dan penulisan.

2. Menghasilkan penerbitan dapat membantu menyebarkan pemahaman masyarakat tentang fungsi, peranan dan kepentingan artifak Islam dalam kehidupan masyarakat berbangsa dan beragama.
3. Melaksanakan konservasi atau pemeliharaan bahan. Bahagian Pemeliharaan dan Pembaikan sentiasa bekerjasama dengan jabatan lain atau orang ramai dalam memberikan nasihat dan tunjuk ajar teknik atau kaedah pembaikan agar artifak terpelihara dan terjaga dengan baik dengan suhu dan penyimpanan yang bersesuaian.
4. Membeli artifak yang bersesuaian untuk dijadikan simpanan dan rujukan bagi kajian dan penulisan.
5. Mempamerkan artifak sebagai nilai pendidikan warisan budaya dan sejarah agar generasi muda mengetahui keberadaan artifak yang dimiliki oleh masyarakat termasuk memahami keintelektualan, dan kemahiran masyarakat dahulu menggunakan teknologi.
6. Bagi melindungi artifak bernilai sejarah dibawa atau dijual keluar negeri satu akta telah dikuatkuasakan iaitu Akta Barang-Barang Purbakala dan Harta Terpendam 1967, semak pada tahun 1984, 1991 dan 2002.
7. Bekerjasama berkolaborasi dengan antarabangsa bagi warisan perlindungan di bawah UNESCO

DAFTAR BACAAN

- Haji Awg Asbol bin Haji Mail. (1998/2002). Kesultanan Brunei Abad Ke Sembilan Belas: Sistem Politik dan Struktur Pentadbiran. (Tesis Ijazah Doktor Falsafah). Jabatan Sejarah. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- _____. (2007). Pengalaman Bernegara dan Beraja Brunei Darussalam dan Peranan Sejarah. Kertas Kerja Seminar Internasional Pendidikan Sejarah Nasional-Sentris anjuran Universiti Pendidikan Bandung, 1-33.
- Haji Hashim Haji Abdul Hamid. (1987/1988). *Brunei Darussalam: Proses Pembinaan Bangsa Berdasarkan Konsep Melayu Islam Beraja*. (Tesis Sarjana Sastera). Jabatan Antropologi & Sosiologi. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

- Awang Haji Mohamad bin Salim. (2003). *Ragam Hias Batu Nisan dan Makam: Satu Pengenalan*. Jabatan Muzium-Muzium.
- _____. (2003b). *Epitaf Jawi Pada Batu Nisan: Perkuburan Islam di Negara Brunei Darussalam*. Jabatan Muzium-Muzium.
- Adenan Haji Latip. (1986). Ukiran-Ukiran Yang Terdapat Di Makam Sultan Bolkihah. *Berita Muzium, Jilid 8 Bil 1, 36-59*. Bandar Seri Begawan: Jabatan Muzium-Muzium.
- Brown, C.C. (1972). An Early Account of Brunei by Sung Lien. *The Brunei Museum Journal*, Vol. II, No.4, 219-231. Bandar Seri Begawan: The Brunei Museum.
- _____. (1974b). Two Ming Texts Concerning King Ma-na-je-chia of Poni. *The Brunei Museum Journal*, Vol. III, No.2, 222-229. Bandar Seri Begawan: The Brunei Museum.
- Brunei Annual Report, 1967.*
- Charles Robequain. (1958). *Malaya, Indonesia, Borneo and the Philippines: A Geographical Economic and Political Description of Malaya, the East Indies and the Philippines*. (2nd edition). (E.D. Laborde, Trans.). London: Longmans, Green and Co. Ltd.
- Chen Dasheng, Prof. (1994). To Seek More Evidences of Islam Introduced Into Brunei Before A.D. 1300 Through Archaeological Investigations on Cemeteries. *Kumpulan Kertas Kerja International Seminar On Brunei Malay Sultanate in Nusantara, anjuran bersama Yayasan Sultan Haji Hassanal Bolkihah dan Akademi Pengajian Brunei, Universiti Brunei Darussalam, 1-7*. Bandar Seri Begawan: Yayasan Sultan Haji Hassanal Bolkihah dan Akademi Pengajian Brunei, Universiti Brunei Darussalam.
- Dayang Hajah Siti Aisah binti Pungut. (2007). Kampong Kiulap. *Pusaka, Bil.13, 51-52*. Bandar Seri Begawan: Pusat Sejarah Brunei.
- Haji Hashim Haji Abdul Hamid. (1987/1988). *Brunei Darussalam: Proses Pembinaan Bangsa Berdasarkan Konsep Melayu Islam Beraja*. (Tesis Sarjana Sastera). Jabatan Antropologi & Sosiologi. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Haji Hashim Hj Musa, Prof.Dr. (1999). Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Haji Mahmud Saedhon Awang Othman, Prof Dato Dr. (1994). Undang-Undang Islam Dalam Kesultanan Melayu Brunei Hingga Tahun 1959. *Kumpulan Kertas Kerja International Seminar On Brunei Malay Sultanate in Nusantara, anjuran bersama Yayasan Sultan Haji Hassanal Bolkihah dan Akademi Pengajian Brunei, Universiti Brunei Darussalam, 2-49*. Bandar Seri Begawan: Yayasan Sultan Haji Hassanal Bolkihah dan Akademi Pengajian Brunei, Universiti Brunei Darussalam.

- Pehin Dr. Haji Awang Mohd. Jamil Al-Sufri. (2001). *Tarsilah Brunei: Sejarah Awal dan Perkembangan Islam*. Bandar Seri Begawan: Pusat Sejarah Brunei.
- Pengiran Dr. Haji Muhammad Pengiran Haji Abd. Rahman. (1992). *Islam di Brunei Darussalam*. (Cetakan Pertama). Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Pengiran Hajah Mahani binti Pengiran Haji Ahmad. (2015/2020). Hubungan Kekerabatan Brunei-Kalimantan Barat Dari Abad Ke-14 Hingga Ke-19: Satu Kajian Sejarah. (Tesis Sarjana Pengajian Sejarah Secara Penyelidikan). Fakulti Sastera dan Sains Sosial. Bandar Seri Begawan: Universiti Brunei Darussalam.
- _____. (2015, 29 November – 6 Disember). *Laporan*. Undangan Lawatan Ke China. Bandar Seri Begawan: Pusat Sejarah Brunei.
- _____. (2021). Melestarikan Sejarah Melalui Penamaan Jalan. *Jurnal Darussalam, Bilangan 2, 84-95*. Bandar Seri Begawan: Pusat Sejarah Brunei.
- Ongkili, P. (1973). Pre-Western Brunei, Sarawak and Sabah, *Nusantara, Bil.3, 49-68*.
- Sweeney P.L.Amin (ed). (1968). Silsilah Raja-Raja Berunai Teks 'B'. *Journal of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society, Vol. XLI, Pt.2*.
- Tom Harrison. (Sept 1949). Gold and Indian Influences in West Borneo. *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society, Vol.XXII, Pt.4*.
- Wu Zong Yu, Prof. Dr. (1994). Raja Brunei Dalam Sejarah China. *Kumpulan Kertas Kerja International Seminar On Brunei Malay Sultanate in Nusantara, anjuran bersama Yayasan Sultan Haji Hassanal Bolkiah dan Akademi Pengajian Brunei, Universiti Brunei Darussalam, 1-18*. Bandar Seri Begawan: Yayasan Sultan Haji Hassanal Bolkiah dan Akademi Pengajian Brunei, Universiti Brunei Darussalam.

HIJRAH EKOLOGIS: Integrasi Ekoteologi dan Islam Ramah Lingkungan dalam Pendidikan Pesantren

Muhammad Iqbal Zia Ulhaq
Universitas Al Azhar Cairo, Mesir

Krisis Lingkungan dan Pendidikan Pesantren

Dalam beberapa dekade terakhir, dunia menghadapi tantangan serius berupa krisis ekologis yang semakin meluas. Pemanasan global, kerusakan hutan, polusi udara dan air, serta kepunahan aneka ragam hayati merupakan bukti nyata dari krisis tersebut. Menurut laporan *Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)*, jika tidak ada perubahan signifikan dalam gaya hidup manusia dan pengelolaan sumber daya alam, bumi diperkirakan akan mengalami peningkatan suhu mencapai 1,5° C dalam waktu dekat batas ambang yang membahayakan bagi ekosistem global. Perlu dipahami, krisis ini bukan sekadar masalah teknis atau ilmiah, melainkan juga meliputi krisis nilai, spiritualitas, dan cara manusia memahami hubungannya dengan alam.

Permasalahan lingkungan juga muncul disebabkan oleh ketidakmampuan manusia dalam menerapkan tata nilai, gaya hidup, etika, dan pola pikir yang baik terhadap lingkungannya. Maka, tidak dipungkiri bahwa krisis lingkungan yang menjadi momok manusia dewasa ini merupakan dampak langsung hasil cara pandang manusia yang nir-etik dalam memandang lingkungan, yang berbuah pada arogansi manusia dalam berinteraksi dengan alam (Hudha dkk. 2019). Padahal, Allah telah memerintahkan umat manusia untuk memelihara keseimbangan alam dan tidak berbuat kerusakan di muka bumi. Dalam Al-Qur'an disebutkan:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَقَطْمًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ

مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

"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." (QS. Al-A'raf /7: 56).

Ayat ini menegaskan bahwa tindakan eksploitasi, pencemaran, dan perusakan alam adalah bentuk pengkhianatan terhadap *amānah ilāhiyyah* (tanggung jawab dari Tuhan). Manusia sebagai khalifah di bumi (QS. Al-Baqarah/2: 30), ditugaskan bukan untuk menguasai alam secara sewenang-wenang, melainkan untuk mengelola alam dengan *hikmah* (kebijaksanaan), tanggung jawab, dan rasa takut kepada sang pencipta.

Nabi Muhammad SAW juga mengajarkan prinsip tanggung jawab ekologis dalam berbagai hadisnya. Pada salah satu hadis, ia diriwayatkan bersabda:

إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى
يَغْرِسَهَا، فَلْيَغْرِسْهَا (رواه أحمد)

"Jika kiamat terjadi sementara di tangan salah satu dari kalian ada bibit pohon, maka jika ia mampu menanamnya sebelum kiamat itu datang, tanamlah." (HR. Ahmad, no 12902)

Hadis di atas menegaskan bahwa tanggung jawab lingkungan bukan hanya bagian dari etika sosial, tetapi juga ibadah dan manifestasi iman yang harus tercermin dari insan yang beriman kepada Tuhan. Indonesia sebagai salah satu negara yang kaya akan biodiversitas tidak luput dari tekanan krisis ini. Tingginya angka deforestasi, pencemaran sungai, penumpukan sampah plastik, serta urbanisasi tak terkendali merupakan potret nyata degradasi lingkungan di negeri ini.

Selain itu, krisis lingkungan di Indonesia sering kali tidak hanya disebabkan oleh kemiskinan belaka, melainkan juga krisis etika ekologis, gaya hidup konsumtif, minimnya kepekaan terhadap keseimbangan lingkungan hidup, serta lemahnya pemahaman spiritual

dalam pengelolaan alam. Maka dari itu, pendekatan ekologis di Indonesia tidak cukup hanya melalui regulasi atau teknologi, akan tetapi membutuhkan pendekatan ekoteologis, yaitu pemahaman tentang kesadaran religius mengenai pentingnya menjaga keberlanjutan ciptaan Tuhan.

Di tengah krisis ekologi yang bersifat multidimensional ini, pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional yang telah eksis sejak dulu memiliki potensi strategis dan luar biasa. Merujuk pada data statistik Kementerian Agama, jumlah pesantren per Mei 2025 tercatat sebanyak 42.300. Sedangkan pada tahun 2023 saja sudah ada sekitar 3,65 juta santri di seluruh Indonesia. Tentu saja, angka ini sudah bertambah pada tahun ini, seiring berjalannya waktu. Pesantren bukan hanya tempat transmisi ilmu agama, melainkan, lebih dari itu, juga memiliki peran sentral dalam pembentukan nilai, perilaku, dan kesadaran sosial umat.

Institusi pendidikan memiliki peran strategis dalam membentuk pemahaman anak-anak tentang keberlanjutan dan tanggung jawab terhadap lingkungan (Syaharuddin dkk., 2020). Dengan menanamkan kesadaran lingkungan pada generasi muda, kita sedang berinvestasi dalam masa depan yang lebih berkelanjutan. Anak-anak yang dibesarkan dengan kesadaran akan pentingnya lingkungan diharapkan dapat menjadi pemimpin yang mampu menghadapi tantangan global seperti perubahan iklim dan kelangkaan sumber daya alam (Saputra, 2017).

Jika jutaan santri ini dibekali dengan kesadaran ekologis yang berlandaskan Al-Qur'an dan Hadis, serta didorong dengan aktualisasi dari ayat *khilāfah fil-ardh* (kepemimpinan di bumi) sebagai bentuk pertanggungjawaban moral terhadap ciptaan Ilahi, maka pesantren dapat menjadi kekuatan sosial transformatif yang signifikan dalam merespons krisis lingkungan. Dengan demikian, pesantren dapat menjadi *best practice* dalam menerapkan konsep ekoteologi di tengah semakin masifnya krisis ekologi saat ini.

Namun, potensi besar ini belum sepenuhnya terwujud. Dalam praktiknya, banyak pesantren yang belum menerapkan kesadaran ekologis secara sistematis dan terstruktur. Beberapa pesantren masih menganggap bahwa isu lingkungan belum menjadi bagian dari fokus pembelajaran. Hal ini terjadi karena berbagai faktor, di antaranya belum ada kurikulum resmi tentang *fiqh al bī'ah* (hukum lingkungan) serta keterbatasan akses literatur klasik maupun kontemporer mengenai lingkungan berbasis Islam. Selain itu, terdapat keterbatasan sumber daya manusia, yakni guru dan pengasuh pesantren tentang pemahaman mereka mengenai ekoteologi.

Lebih fundamental dari kedua faktor tersebut, faktor yang menjadi penyebab belum terciptanya budaya peduli lingkungan di pesantren adalah diseminasi paham dikotomis terkait ilmu “agama” dengan “sains”. Pemisahan kedua ilmu inilah yang memengaruhi cara pandang bahwa kesadaran ekologis tidak dipandang sebagai bagian yang terintegrasi dalam ibadah dan keberagamaan.

Dalam kondisi seperti ini, perlu adanya model integrasi dalam pendidikan pesantren yang tidak hanya menjelaskan masalah lingkungan secara deskriptif, tetapi juga menawarkan kerangka strategis untuk menginternalisasi prinsip-prinsip ekoteologi Islam melalui pendekatan kurikulum dan praktik nyata. Maka, hal ini menjadi penting untuk membangun model transformasi hijrah ekologis sesuai dengan rencana Kementerian Agama mengenai ekoteologi yang sangat potensial bisa dimulai dari lingkungan madrasah/pesantren. Model ekoteologi berbasis *fiqh al-bī'ah* inilah yang nantinya akan menggerakkan santri sebagai perilaku perubahan peradaban ekologis ke depan.

Konsep Hijrah Ekologis

Dalam Islam, konsep “hijrah” tidak hanya dimaknai sebagai perpindahan fisik dari satu tempat ke tempat lain, tetapi juga sebagai perjalanan spiritual dan moral menuju kondisi yang lebih baik, lebih bersih, serta lebih dekat kepada Allah SWT. Dalam konteks ekologis,

hijrah dapat diartikan sebagai perubahan paradigma dan perilaku manusia dari cara pandang eksploitatif terhadap alam menuju cara pandang ekosentris dengan senantiasa memegang teguh prinsip tanggung jawab spiritual sebagai *khalifah fi al-ard*.

Agama-agama besar di dunia mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan yang mendorong implementasinya dalam kehidupan (Ghozi & Rizal, 2021). Nilai-nilai tersebut bertujuan untuk memberi pedoman hidup yang baik bagi individu maupun masyarakat (Rizal & Bahri, 2021). Agama kerap menjadi pedoman etika dan moral yang memengaruhi sikap manusia terhadap alam, termasuk ajaran tentang tanggung jawab sebagai *khalifah* yakni penjaga bumi. Tanggung jawab ini mendorong setiap individu untuk melestarikan alam dan memperlakukannya dengan hormat.

Al-Qur'an secara tegas memperingatkan manusia agar tidak berbuat kerusakan di bumi:

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

“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)”. (QS. Al-Rūm/30: 41).

Ayat di atas menjadi fondasi teologis bahwa tindakan destruktif terhadap lingkungan merupakan bentuk penyelewengan terhadap perintahnya-Nya. Oleh karena itu, transformasi kesadaran ekologis perlu dilakukan karena hal tersebut merupakan bagian dari ibadah yakni melaksanakan perintahnya.

Sayyed Hossein Nasr, dalam buku *Man and Nature*, menegaskan bahwa krisis lingkungan modern adalah krisis spiritualitas (Nasr, 1997: 5-7), di mana manusia telah memutus hubungan sakral dengan alam. Ia mengkritik cara pandang sekular-materialistik yang menjadikan alam tidak lebih dari sekadar objek eksploitasi. Sebagai

solusi, ia menawarkan pendekatan ekoteologis berbasis tatanan kosmos Islam, di mana alam dipandang sebagai ayat-ayat Tuhan (*signs of God*), dan merusaknya berarti mengkhianati kesaksian atas keberadaan Tuhan itu sendiri.

Ayat-ayat sebelumnya menjelaskan larangan berbuat kerusakan di muka bumi menjadi bukti bahwa konsep merawat dan memelihara alam telah lama menjadi landasan ajaran agama-agama besar. Ajaran ini mengingatkan manusia untuk menjaga keseimbangan alam dan menjalankan peran sebagai penjaga lingkungan. Pemikiran ini sejalan dengan konsep ekoteologi Nasr, terutama melalui pendekatan Eko-Sufisme yang dikembangkannya. Menurut Nasr, kerusakan alam saat ini menjadi tanda bahwa manusia perlu segera memperbaiki hubungan mereka dengan lingkungan, mengingat alam sebagai refleksi dari penciptaan Ilahi yang sakral.

Nasr mengaitkan ekologi dengan ajaran Islam dan menekankan bahwa agama memiliki landasan yang kuat dalam melestarikan alam. Ekoteologi adalah disiplin ilmu yang mempertimbangkan dimensi teologis dalam refleksi perlindungan dan pemulihan alam. Nasr mengusulkan bahwa pandangan Islam memiliki dasar yang kuat untuk peduli terhadap alam dan menjaga ekosistem, dan pandangan ini berkaitan erat dengan gagasan-gagasan ekoteologi yang berkembang secara global. Konsep-konsep kunci ekoteologi menurut Nasr meliputi *Tauhid* (ketuhanan), *Khalifah* (Wakil Tuhan), *'Adalah* (Keadilan), Akhirat, *Hikmah* (Kebijaksanaan) (Khoirona & Rizal, 2024: 161).

Konsep-konsep yang diajukan oleh Nasr membentuk landasan pemahaman ekoteologi Islam yang menekankan pentingnya menjaga lingkungan sebagai bagian dari kewajiban agama. Nasr menekankan bahwa pandangan ekoteologis tidak hanya bersifat teoretis, tapi harus terintegrasi ke dalam praktik dan perilaku kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks ini, konsep hijrah ekologis menjadi sangat relevan: Hijrah dipahami sebagai proses kembali dari keterasingan terhadap alam menuju keterhubungan spiritual dengan alam sebagai ciptaan Allah. Transformasi ini sejalan dengan tujuan utama ekoteologi

Islam, yaitu membangun kesadaran bahwa menjaga lingkungan bukan semata isu moral, melainkan juga ekspresi tauhid pengakuan atas keesaan Allah dan keterikatan seluruh makhluk kepada-Nya, serta bentuk penghambaan kepada sang pencipta.

Pesantren sebagai institusi pendidikan Islam tradisional memiliki posisi strategis untuk menjadi agen perubahan dalam mempromosikan nilai-nilai hijrah ekologis. Pesantren juga memiliki potensi besar dalam membentuk gaya hidup santri yang selaras dengan prinsip kesederhanaan, kemandirian, serta kepedulian terhadap lingkungan. Hal ini disebabkan oleh kekayaan literatur *turās* (warisan keilmuan Islam klasik) yang sarat dengan ajaran adab tentang alam. Oleh karena itu, integrasi konsep hijrah ekologis dalam kurikulum pesantren bukan hanya penting, tetapi juga mendesak, mengingat peran sentral pesantren dalam menyebarkan nilai-nilai Islam yang mampu merespons krisis lingkungan global.

Urgensi Fiqh al-Bī'ah Dalam Pendidikan Pesantren

Fiqh al-Bī'ah atau fikih lingkungan adalah cabang fikih kontemporer yang membahas hubungan manusia dengan lingkungan dalam kerangka hukum Islam. Meskipun tidak ditemukan sebagai disiplin khusus dalam kitab-kitab klasik, prinsip-prinsipnya telah lama terinternalisasi dalam ajaran Islam melalui pembahasan tentang larangan *isrāf* (berlebihan), *nahy 'an al-fasād* (larangan membuat kerusakan), dan kewajiban menjaga kemaslahatan umum (*maṣlahah 'āmmah*). Dalam konteks krisis lingkungan global saat ini, pengembangan fikih ini menjadi penting sebagai upaya revitalisasi hukum Islam agar mampu merespons tantangan ekologis kontemporer.

Fikih lingkungan adalah ketentuan-ketentuan Islam yang bersumber dari dalil-dalil yang terperinci tentang perilaku manusia terhadap lingkungan hidupnya dalam rangka mewujudkan kemaslahatan penduduk bumi secara umum dengan tujuan menjauhkan kerusakan yang terjadi. Oleh karenanya, fikih lingkungan yang dimaksud merupakan pengetahuan atau tuntutan syar'i yang sangat peduli

terhadap masalah-masalah ekologi atau tuntunan syar'i yang dipakai untuk mengkritik perilaku manusia yang cenderung memperlakukan lingkungan secara destruktif dan eksploitatif (Khallāf, 1978: 15).

Dalam bukunya *Riāyat al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām*, al-Qaradāwī menjelaskan bahwa fikih sangat peduli terhadap isu lingkungan. Menurutnya, hal ini dapat dibuktikan dengan pembahasan dalam literatur fikih klasik, seperti: pembahasan *thaharah* (kebersihan), *ihya al-mawat* (membuka lahan tidur), *al-musāqāt* dan *al-muzārah* (kerja sama pemanfaatan lahan antara pemilik dan penggarap), hukum-hukum terkait kepemilikan air, api dan garam, hak-hak binatang peliharaan dan pembahasan-pembahasan lainnya yang terkait dengan lingkungan hidup yang ada di sekitar manusia (al-Qaradhawi, 2001: 39).

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional memiliki peluang besar untuk menjadi pelopor dalam pengembangan fikih lingkungan, karena karakter pendidikan di pesantren sangat lekat dengan nilai-nilai praktis, etis, dan berbasis pengamalan sehari-hari. Namun sayangnya, pembahasan tentang lingkungan hidup masih sangat minim. Materi pelajaran masih lebih banyak berfokus pada aspek ibadah mahdah dan muamalah klasik, sementara isu lingkungan belum masuk secara eksplisit sebagai bagian dari kajian rutin.

Dalam konteks pesantren, *fiqh al-bī'ah* menawarkan perspektif yang berharga tentang bagaimana mengintegrasikan kesadaran dan praktik lingkungan ke dalam kurikulum dan operasional sehari-hari. Dengan mengadopsi prinsip *fiqh al-bī'ah*, pesantren dapat berkontribusi dalam menciptakan lingkungan yang bersih dan sehat, menyelaraskan misi pendidikannya dengan tujuan ekologi yang lebih luas (Romdloni & Nugraha, 2024).

Sejumlah kitab klasik sejatinya telah memuat nilai-nilai ekologis secara implisit. Sebagai contoh, dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Imām al-Ghazālī membahas secara luas pentingnya adab dalam menggunakan air, larangan menyakiti hewan, hingga pentingnya menjaga kebersihan tempat tinggal dan lingkungan. Kitab-kitab fikih

mazhab Syāfi'ī seperti *Tuhfah al-Muhtāj* (al-Haitami, t.t.: 81) dan *Nihāyat az-Zayn* (al-Jawi, t.t.: 30), juga membahas najis, kebersihan, seta pemanfaatan sumber daya yang sah dan tidak merusak. Meski demikian, pembahasan-pembahasan tersebut belum dipetakan secara sistematis sebagai “fikih lingkungan” dalam sistem pendidikan formal pesantren.

Penyusunan kurikulum khusus *fiqh al-bī'ah* memberikan peluang strategis bagi pesantren untuk mentransformasikan nilai-nilai normatif Islam menjadi kesadaran ekologis yang konkret di kalangan santri. Selain mengisi kekosongan kurikulum, langkah ini juga membentuk pola hidup ramah lingkungan yang berlandaskan dalil syar'i.

Jika setiap santri memahami dan mengamalkan fikih lingkungan secara bertahap, dimulai dari fondasi dalil syar'i (Al-Qur'an, hadis, dan literatur klasik), kemudian dilanjutkan dengan pembiasaan praktis seperti pengelolaan sampah, efisiensi energi, dan kegiatan penghijauan maka, bukan tidak mungkin akan tumbuh gerakan hijau berbasis pesantren yang masif dan berakar kuat dalam masyarakat.

Selain itu, implementasi *fiqh al-bī'ah* dalam pesantren juga merupakan bentuk pengamalan dari *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya dalam penjagaan *ḥifẓ al-naḥs* (penjagaan jiwa), *ḥifẓ al-māl* (penjagaan harta), dan bahkan *ḥifẓ al-bī'ah* (penjagaan lingkungan) sebagai *maqāṣid* tambahan dalam *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer. Oleh karena itu, penyusunan sistem kurikulum dan pengajaran fikih lingkungan di pesantren bukan hanya kebutuhan akademik, tetapi juga merupakan kewajiban moral dan *syar'ī* dalam menjawab krisis ekologis yang kian mengancam kelangsungan hidup umat manusia.

Model Kurikulum Hijrah Ekologis Dalam Pendidikan Pesantren

Sebagai sintesis antara nilai-nilai teologis Islam dan urgensi krisis lingkungan kontemporer, model Hijrah Ekologis dirancang sebagai kerangka kurikulum transformatif bagi pesantren. Konsep ini menempatkan pendidikan lingkungan sebagai instrumen integral yang

membentuk kesadaran spiritual dan sosial yang berkelanjutan. Dalam konteks ini, hijrah dipahami sebagai proses perubahan bertahap, baik secara individual maupun kelembagaan, dari pola hidup eksploitatif menuju pola hidup ekologis yang berlandaskan pada nilai-nilai tauhid, amanah, dan *khilāfah*.

Beberapa pesantren telah menerapkan konsep ekoteologi, salah satunya adalah Pesantren Annuqayah, Daerah Sawajarin. Konsep ekoteologi yang diajarkan di sana didasarkan pada prinsip-prinsip dasar teologi lingkungan, yaitu: 1) tauhid sebagai pegangan utama dalam memandang alam; 2) kepekaan terhadap ayat-ayat Allah yang tersebar di semesta (*āyāt kauniyyah*); 3) menjalankan fungsi kekhalifahan (*khilāfah*) di bumi; 4) menjaga Amanah Ilahi berupa lingkungan dan menyadari tanggung jawabnya di akhirat; 5) menegakkan keadilan (*‘adl*) dengan membatasi eksploitasi alam hanya untuk kebutuhan dasar; 6) menjalani kehidupan yang seimbang (*mīzān*), yaitu melalui harmonisasi hubungan antara manusia dan alam. Berdasarkan enam poin di atas, pesantren tersebut merujuk pada Al-Qur’an, Sunnah Nabi, dan pemikiran ulama klasik dalam membangun perspektif teologi lingkungan (Riyadi dkk., 2025).

Nilai-nilai yang dikembangkan di Pesantren Annuqayah sejalan dengan kerangka konseptual yang penulis ajukan dalam model *ekoteologi pesantren*. Praktik tersebut mencerminkan prinsip-prinsip dasar yang dapat dirumuskan secara sistematis ke dalam tiga fondasi utama berikut.

Pertama, *tauhid rubūbiyyah* yang menegaskan bahwa seluruh ciptaan merupakan bagian dari tatanan Ilahi, sehingga tidak boleh dirusak secara sewenang-wenang atau dieksploitasi secara berlebihan. *Kedua*, prinsip *maqāṣid al-syarī‘ah* yang dikembangkan dengan memasukkan aspek *ḥifẓ al-bī‘ah* (penjagaan lingkungan) sebagai *maqāṣid* kontemporer dalam dimensi kemaslahatan baru. *Ketiga*, pendekatan ekoteologi Islam, sebagaimana diuraikan oleh Nasr, memandang krisis ekologis sebagai krisis spiritualitas, yaitu terputusnya hubungan sakral antara manusia dan alam. Oleh karena itu, diperlukan

kebangkitan kesadaran spiritual untuk mengintegrasikan Kembali keduanya.

Dalam implementasinya, penulis menawarkan kurikulum Hijrah Ekologis untuk mendukung suksesnya ekoteologi pesantren yang dirancang melalui empat tahap berjenjang:

Pertama, tahap *ta'sīs al-bī'ah* (fondasi): Santri diperkenalkan pada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW yang berkaitan dengan tanggung jawab manusia terhadap alam, sebagai fondasi awal pemahaman mereka, hal ini selaras dengan ajaran pesantren yang kemudian dielaborasi dengan pengkajian kitab klasik seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan kitab kontemporer seperti *Fiqh al-bī'ah* karya Ali Jum'ah (Mantan Mufti Mesir), kajian kitab klasik dan kontemporer diperlukan sebagai langkah lanjutan dari kajian Al-Qur'an dan hadis yang mana dalam kitab klasik para santri akan melihat bagaimana pandangan ulama serta penafsirannya terhadap perintah menjaga lingkungan.

Selain itu tahapan *ta'sīs* ini tidak hanya diperuntukkan bagi santri semata, tetapi juga menuntut lembaga pesantren untuk menyatukan visi kurikulumnya, termasuk tujuan menjaga lingkungan. Hal ini penting agar internalisasi nilai-nilai tersebut dapat merata ke seluruh elemen lembaga dan setiap individu senantiasa memperhatikan arah dari kurikulum tersebut. Dengan demikian, tujuan dari tahap ini adalah membangun kesadaran teologis dan etis terhadap isu lingkungan.

Kedua, tahap *taṭbīq al-bī'ah* (implementasi): Nilai-nilai yang telah dipelajari pada tahapan pertama kemudian mulai diterapkan dalam praktik keseharian santri melalui berbagai program nyata. Pada tahapan ini, santri diwajibkan untuk mengubah nilai-nilai ekologis yang telah dipelajari menjadi kebiasaan nyata dan berkelanjutan dalam kehidupan sehari-hari di pesantren, serta melahirkan perilaku “santri sahabat lingkungan”

Misalnya, melalui pengelolaan sampah *zero waste*, kampanye hemat energi di kamar atau masjid, sanitasi asrama, hingga program “Gerakan 1 Santri 1 Pohon”. Contohnya seperti yang dilakukan di

Pondok Pesantren Salafiyah Darunnajah Braja Selebah, Lampung, yaitu pembuatan kompos biopori dari sampah organik. Para siswa diberi arahan mengenai proses pengomposan, termasuk penjelasan tentang jenis-jenis sampah organik. Setelah mendapatkan pemahaman tersebut, mereka dapat mengelola sampah organik di lingkungan sekitar mereka (Saputra & Zulham, 2022).

Aktivitas ini memperkuat internalisasi nilai dan perubahan perilaku konkret di lingkungan pesantren. Selain itu, pembentukan forum lingkungan serta kolaborasi dengan berbagai macam komunitas atau lembaga eksternal di luar pesantren juga perlu dilakukan supaya program ini bisa terlaksana dengan baik.

Ketiga, tahap *Tanzīm al-Bī'ah* (sistematisasi): Institusi pesantren mulai merancang dan menerapkan kurikulum formal dengan mengintegrasikan nilai-nilai lingkungan ke dalam mata pelajaran yang telah ada, seperti tafsir tematik, fikih, dan akhlak. Kemudian ditetapkan kewajiban mengkaji kitab *Fiqh al-Bī'ah* sebagai bahan ajar wajib bagi para santri. Selain itu, perlu disusun modul ajar khusus tentang fikih lingkungan disusun sebagai panduan resmi dalam kegiatan belajar-mengajar.

Keempat, tahap *ta'mīm al-bī'ah* (ekspansi): Pesantren tidak hanya menjadi pusat edukasi internal, tetapi juga berperan sebagai agen perubahan sosial dengan mengirim kader santri sebagai juru dakwah lingkungan ke Tengah masyarakat. *Dakwah bil-ḥāl* melalui gerakan lingkungan dan pemanfaatan media sosial menjadi bagian dari perluasan pengaruh pesantren dalam menumbuhkan kesadaran ekologis masyarakat luas.

Kemajuan dan peran pondok pesantren dalam komunitas sangat terkait erat dengan upaya pertumbuhan dan keberlanjutan masyarakat. Organisasi masyarakat turut serta dalam mendukung pengembangan pendidikan di pondok pesantren sebagai mitra strategis, sehingga dibutuhkan komunikasi yang berkelanjutan dalam menjalin hubungan tersebut (Sulhan, 2017). Oleh karena itu, pesantren berperan penting

dalam memberikan kontribusi nyata terhadap tatanan kehidupan masyarakat (Finawati, 2022).

Dengan menjadikan pesantren sebagai titik awal penerapan konsep ekoteologi, masyarakat sekitar dapat tersadarkan akan pentingnya kepedulian terhadap lingkungan. Dengan demikian, ekoteologi akan menyebar secara bertahap ke masyarakat melalui interaksi yang intens antara warga dan pemangku kepentingan pesantren.

No.	Tahapan Konsep	Deskripsi Utama	Tujuan
1.	Fondasi Konseptual, <i>Ta'sīs al-Bī'ah</i>	Santri diperkenalkan pada ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi SAW tentang tanggung jawab terhadap alam, dilanjutkan dengan kajian kitab klasik (<i>Ihyā' 'Ulūm al-Dīn</i>) dan kontemporer (<i>Fiqh al-bī'ah</i> karya Ali Jum'ah). Lembaga pesantren juga diarahkan untuk menyelaraskan visi kurikulum lembaga dengan kesadaran ekologis.	Membangun kesadaran teologis dan etis terhadap lingkungan bagi seluruh elemen pesantren.
2.	Implementasi Praktis, <i>Taṭbīqī al-Bī'ah</i>	Santri mengubah nilai-nilai ekologis menjadi kebiasaan nyata: pengelolaan sampah, hemat energi, sanitasi asrama, program tanam pohon, serta kolaborasi dengan komunitas eksternal. Dibentuk juga forum lingkungan santri.	Menumbuhkan perilaku ekologis dan kebiasaan ramah lingkungan secara berkelanjutan.
3.	Sistemisasi Kurikulum,	Nilai lingkungan diintegrasikan ke dalam kurikulum	Menjadikan nilai lingkungan

	<i>Tanzīmī al-Bī'ah</i>	formal pesantren (tafsir, fikih, akhlak). Kitab <i>Fiqh al-bī'ah</i> dijadikan rujukan wajib, serta disusun modul ajar ekologis untuk guru dan santri.	sebagai bagian struktural dari sistem pendidikan pesantren.
4.	Ekspansi Sosial, <i>Ta'mīmī al-Bī'ah</i>	Pesantren menjadi pusat dakwah ekologis: santri dikader sebagai duta lingkungan, dakwah bil-hāl dilakukan melalui aksi sosial, gerakan penghijauan, dan pemanfaatan media digital untuk kampanye kesadaran lingkungan.	Mewujudkan pesantren sebagai agen perubahan sosial ekologis di tengah masyarakat.

Oleh karena itu, model ini bersifat futuristik dan proyektif. Jika dilaksanakan secara konsisten, dalam kurun waktu 1–5 tahun, pesantren dapat membentuk ekosistem pendidikan yang mendukung gaya hidup ramah lingkungan. Dalam 10 tahun, santri dapat berkontribusi nyata terhadap pengurangan sampah plastik, peningkatan penghijauan, dan konservasi air di tingkat lokal, hingga skala global. Secara idealistis, jika model ini diwariskan lintas generasi dalam kerangka hijrah kolektif, bukan mustahil dalam kurun waktu 1.000 tahun mendatang akan terbangun sebuah peradaban Islam ekologis (*green Islamic civilization*), di mana spiritualitas, ilmu pengetahuan, dan alam semesta terintegrasi dalam satu kesatuan nilai-nilai Islam yang harmonis.

Dengan demikian, “*Hijrah Ekologis: Ibadah, Ilmu, dan Aksi.*” merupakan sebuah wacana yang sangat ideal dalam mewujudkan perubahan lingkungan hijau di Indonesia yang dapat dimulai dari lingkungan pesantren. Slogan tersebut menyiratkan bahwa perubahan ekologis dalam Islam tidak cukup hanya berhenti pada aspek pemahaman (*knowing*), tetapi harus dilanjutkan dengan penghayatan (*believing*) dan tindakan nyata (*acting*). Inilah yang menjadikan

pendidikan lingkungan di pesantren bukan sekadar proyek akademik, melainkan gerakan spiritual yang membumi dan berdampak nyata bagi masa depan umat dan bumi.

Menuju Pendidikan Islam yang Ramah Lingkungan

Krisis ekologis yang tengah dihadapi dunia bukan semata persoalan teknis dan lingkungan hidup, tetapi juga krisis nilai dan spiritualitas yang mengakar dalam cara pandang manusia modern terhadap alam. Dalam konteks keislaman, kesadaran ekoteologis perlu dibangkitkan kembali melalui pendidikan yang berbasis nilai-nilai tauhid, amanah, dan khilafah.

Tulisan ini menyimpulkan bahwa konsep *Hijrah Ekologis* dapat menjadi tawaran strategis untuk merumuskan paradigma baru pendidikan Islam yang ramah lingkungan. *Hijrah* tidak lagi dipahami sebagai mobilitas fisik semata, tetapi sebagai perubahan cara pandang dan perilaku ekologis yang berkelanjutan. Pesantren memiliki potensi besar untuk mentransformasikan nilai-nilai ekoteologi Islam ke dalam perilaku nyata santri, jika didukung oleh desain kurikulum yang terstruktur dan progresif.

Hasil kajian menunjukkan bahwa hingga saat ini belum banyak pesantren yang memiliki integrasi sistematis antara materi keislaman dan kesadaran lingkungan. Nilai-nilai spiritual seperti *zuhud*, *qana'ah*, dan *tawakkal* masih dipahami secara individual dan belum diterjemahkan menjadi etika sosial terhadap lingkungan. Oleh karena itu, model kurikulum *Hijrah Ekologis* yang ditawarkan di sini menjadi salah satu alternatif solutif untuk membangun kurikulum ekologis yang operasional.

Kurikulum tersebut terdiri atas empat tahapan penting: *ta'sīs* (peletakan nilai), *taṭbīqī* (praktik berkelanjutan), *tanzīmī* (pengorganisasian kelembagaan), dan *ta'mīmī* (advokasi sosial). Jika diimplementasikan secara konsisten, kurikulum ini berpotensi melahirkan gerakan pesantren hijau yang tidak hanya mencetak santri berilmu, tetapi juga sadar lingkungan dan bertanggung jawab atas kelestarian alam sebagai bagian dari *amanah ilahiyah*.

Refleksi akhir dari kajian ini menunjukkan bahwa pendidikan Islam tidak boleh bersifat reaktif terhadap isu-isu kontemporer. Kebijakan kurikulum yang berbasis *fiqh al-bī'ah* perlu diterapkan di pesantren. Penelitian ini merekomendasikan agar pemerintah, Kementerian Agama, dan lembaga swadaya masyarakat lingkungan menjalin kolaborasi dengan pesantren guna mendukung pengembangan kurikulum ekologis melalui pelatihan guru, penyusunan modul ramah lingkungan, dan bantuan teknis dalam pengelolaan pesantren berbasis ekoteologi.

Riset lanjutan diperlukan untuk mengukur dampak penerapan kurikulum ini terhadap perubahan perilaku santri serta kontribusi pesantren dalam mitigasi krisis iklim secara nasional. Dengan demikian, gagasan ini sejalan dengan kebijakan nasional tentang penguatan pendidikan karakter berbasis lingkungan, serta mendukung Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (*Sustainable Development Goals/SDGs*), khususnya poin ke-4 (pendidikan berkualitas), ke-13 (penanganan perubahan iklim), dan ke-15 (melindungi ekosistem darat).

DAFTAR BACAAN

- Abd al-Wahhâb Khallâf. (1978). *Ushûl al-fiqh*. Dâr al-Qalam.
- A'la, A. (2002). *Pembaharuan pesantren*. LKiS.
- Afwan Romdloni, M., & Nugraha, G. (2024). Edukasi fiqh al-biah dalam membangun lingkungan yang bersih dan sehat di lingkungan pesantren. *Community Development Journal*, 5(6), 11271.
- Al-Haytami, A. ibn H. (n.d.). *Tuhfah al-Muhtāj fî Sharḥ al-Minhāj* (Vol. 1, p. 81). Dâr al-Fikr.
- Al-Jawi, N. (n.d.). *Nihāyah al-Zayn*. Al-Haramain.
- Finawati. (2022). Implementasi manajemen humas di Pondok Pesantren An-Nasyi'in Pamekasan. *Ar-Rosikhun: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam*, 1(2), 152–159. <https://doi.org/10.18860/rosikhun.v1i2.14023>
- Ghozali, M., & Rizal, D. A. (2021). Tafsir kontekstual atas moderasi dalam Al-Qur'an: Sebuah konsep relasi kemanusiaan. *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, 17(1), 31–44.
- Hudha, A. M., Husamah, & Rahardjanto, A. (2019). *Etika lingkungan (Teori dan praktik pembelajarannya)* (AH. Riyantono, Ed.). UMM Press. <http://ummpress.umm.ac.id>

- IPCC. (2025, July 6). *Global warming of 1.5°C – Special Report*. Intergovernmental Panel on Climate Change. <https://www.ipcc.ch/sr15/>
- Khoiron, N., & Rizal, D. A. (2024). Ekoteologi dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan relasi agama-masyarakat. *Al-I'timad: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam*, 2(2), 159–161.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2025, Juli 12). *EMIS: Education Management Information System*. <https://emis.kemenag.go.id/>
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2025, Juli 12). *Portal resmi Kementerian Agama RI*. <https://kemenag.go.id/>
- Kementerian Agama RI. (2025, Juli 12). *Qur'an Kemenag*. <https://quran.kemenag.go.id/>
- Nasr, S. H. (1997). *Man and nature: The spiritual crisis in modern man*. ABC International Group.
- Qaradhawi, Y. (2001). *Ri'ayatu al-Bi'ah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Dar al-Syuruq.
- Riyadi, D. E., Hilmy, M., & Roibin. (2025). Strategi formulasi teologi lingkungan di Pondok Pesantren Annuqayah. *At-Tadbir: Journal of Islamic Education Management*, 5(1). <https://doi.org/10.51700/attadbir.v5i1.845>
- Rizal, D. A., & Bahri, M. S. (2021). Peranan agama dalam pengembangan masyarakat. *ICODEV: Indonesian Community Development Journal*, 2(2), 77–85.
- Saputra, M. (2017). Pembinaan kesadaran lingkungan melalui habituasi berbasis media sosial guna menumbuhkan kebajikan moral terhadap pelestarian lingkungan. *Jurnal Moral Kemasyarakatan*, 2(1), 14–29.
- Sulhan, A. (2017). Manajemen hubungan masyarakat dalam meningkatkan partisipasi masyarakat sekitar di MA At-Tahzib Kekait Gunungsari. *Jurnal Penelitian Keislaman*, 13(2), 131–151. <https://doi.org/10.20414/jpk.v13i2.784>
- Syahrudin, S., Samihati, M., & Jumriani, J. (2020). Aktualisasi sikap peduli lingkungan melalui aktivitas pengelolaan sampah. *Jurnal Socius*, 9(2), 193–203.

Kepemimpinan Smart dalam Implementasi Penguatan Ekoteologi

Neneng Maria Kiptyah

Pusat Pengembangan Kompetensi Manajemen, Kepemimpinan, dan
Moderasi Beragama

Ekologi dan SMART sebagai Solusi

Krisis lingkungan hidup yang terjadi secara global dewasa ini tidak hanya merupakan persoalan ekologis, tetapi juga krisis moral dan spiritual. Kerusakan alam yang meluas merupakan cerminan dari hubungan manusia dengan lingkungan yang telah tercemar oleh pola pikir eksploitatif, materialistik, dan antroposentris. Dalam konteks ini, muncul pendekatan ekoteologi, yakni sebuah cara pandang teologis yang menempatkan alam sebagai bagian integral dari ciptaan Tuhan yang harus dijaga, dihormati, dan dilestarikan (Borrong, 2019). Ekoteologi menguraikan hubungan antara teologi penciptaan dan tanggung jawab ekologis umat. Ekoteologi disebut memiliki potensi yang kuat untuk mendorong advokasi dan tindakan nyata bagi pelestarian lingkungan sebagai bagian dari iman. Ekoteologi tidak hanya menyerukan kesadaran ekologis, tetapi juga menegaskan bahwa pelestarian lingkungan adalah bagian dari tanggung jawab spiritual dan etis manusia sebagai khalifah di bumi.

Sementara itu, keberhasilan pelestarian lingkungan hidup sangat bergantung pada peran kepemimpinan yang mampu mengintegrasikan nilai-nilai etika, spiritualitas, dan efisiensi dalam pengambilan keputusan. Salah satu pendekatan manajerial yang banyak digunakan dalam praktik organisasi modern adalah konsep *SMART Leadership*—yaitu kepemimpinan yang berlandaskan prinsip *Specific, Measurable, Achievable, Relevant, dan Time-bound* oleh Doran dalam (Ogbeiwi, 2017). Kepemimpinan SMART dinilai efektif dalam mendorong pencapaian kinerja karena bersifat sistematis, terukur, dan terarah. Namun demikian, pendekatan ini belum banyak dikaji dalam konteks nilai-nilai spiritual-ekologis.

Oleh karena itu, dibutuhkan suatu kajian yang menghubungkan prinsip-prinsip manajerial SMART dengan nilai-nilai ekoteologi, agar dapat melahirkan model kepemimpinan yang tidak hanya berorientasi pada hasil, tetapi juga menjunjung nilai keberlanjutan dan moralitas ekologis. Di sinilah pentingnya mengembangkan konsep Kepemimpinan SMART dalam Implementasi Penguatan Ekoteologi, sebagai upaya menghadirkan pemimpin yang efektif sekaligus beretika lingkungan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, tulisan ini akan berusaha menjawab sejumlah pertanyaan penting: bagaimana karakteristik kepemimpinan SMART diimplementasikan dalam konteks penguatan ekoteologi? apa saja tantangan dan strategi dalam menyelaraskan prinsip SMART dengan nilai-nilai ekoteologis? bagaimana kontribusi kepemimpinan SMART terhadap internalisasi nilai ekoteologi dalam kebijakan organisasi? Menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan penerapan prinsip SMART dalam praktik kepemimpinan yang berorientasi pada pelestarian lingkungan dan nilai spiritual. Selain itu, penulis juga akan menganalisis integrasi antara pendekatan SMART dan prinsip ekoteologi dalam praktik kepemimpinan organisasi. Melalui tulisan ini, penulis akan merumuskan model konseptual kepemimpinan SMART berbasis ekoteologi.

Teori SMART sendiri pertama kali diperkenalkan oleh Doran dalam (Ogbeiw, 2017) sebagai kerangka kerja manajemen berbasis tujuan yang efektif. Konsep ini menekankan pada penetapan sasaran kerja yang jelas, terukur, dapat dicapai, relevan dengan visi organisasi, dan terikat waktu. Pendekatan SMART banyak digunakan dalam pengukuran kinerja dan perencanaan strategis di berbagai organisasi. Umumnya, menulis tujuan sebagai pernyataan S.M.A.R.T. merupakan standar emas untuk penetapan tujuan, karena memberikan arahan yang jelas untuk perencanaan dan implementasi tindakan yang logis. S.M.A.R.T. adalah akronim dari *Specific* (Spesifik), *Measurable* (Terukur), *Assigned* (Ditetapkan), *Realistic* (Realistis), dan *Timebound*

(Tepat Waktu), sebagai lima kriteria penting yang harus dipenuhi oleh setiap pernyataan tujuan yang bermakna dan efektif.

Sementara itu, ekoteologi berkembang dari pemikiran teologis yang memadukan kesadaran ekologis dengan nilai-nilai spiritual. Menurut H. Paul Santmire, sejauh ini ada dua pendekatan berteologi dalam konteks lingkungan hidup di Barat, yaitu pendekatan dengan motif spiritual dan pendekatan dengan motif ekologis (Santmire, 2000). Hessel menyatakan ekoteologi mengajak manusia untuk menempatkan diri bukan sebagai penguasa alam, melainkan sebagai bagian dari komunitas ekologis ciptaan Tuhan (Borrong, 2019). Pemikiran ini menekankan relasi etis antara manusia, Tuhan, dan lingkungan, serta mendorong tindakan pelestarian sebagai wujud penghambaan dan rasa syukur atas karunia alam. Dalam agama Islam ditegaskan tauhid, amanah khalifah, keseimbangan (*mīzān*), dan keberlanjutan sebagai dasar etika ekologis—mendukung dimensi ekoteologi dalam kepemimpinan (Alfadhli, 2025)

Beberapa penelitian terdahulu seperti Abdushomad (2025), Ansar (2023), dan Santmire (2000) menunjukkan bahwa penguatan ekoteologi dalam organisasi seringkali terhambat oleh minimnya kepemimpinan yang berwawasan lingkungan. Di sisi lain, kajian tentang efektivitas *SMART leadership* masih jarang mengaitkannya dengan dimensi spiritualitas dan ekologi. Hal ini menunjukkan adanya celah penelitian (*research gap*) yang perlu dijembatani.

Tulisan ini dibangun berdasarkan dua idea konseptual utama: *pertama*, prinsip-prinsip *SMART Leadership* sebagai dasar efektivitas dan efisiensi kepemimpinan; *kedua*, nilai-nilai ekoteologi sebagai fondasi etis dan spiritual dalam menjaga lingkungan. Kedua konsep tersebut diintegrasikan untuk merumuskan sebuah model kepemimpinan yang bukan hanya terukur dan terarah, tetapi juga berakar pada kesadaran ekologis dan moralitas spiritual.

Kerangka berpikir ini mengasumsikan bahwa keberhasilan penguatan ekoteologi tidak hanya bergantung pada nilai teologis semata, tetapi juga pada kapasitas kepemimpinan yang mampu

menerjemahkan nilai tersebut ke dalam kebijakan dan tindakan organisasi. Dengan demikian, pemimpin yang mengusung prinsip SMART, namun juga berpegang pada nilai-nilai ekoteologis, diharapkan mampu menjadi agen perubahan dalam menciptakan tata kelola organisasi yang berkelanjutan dan beretika lingkungan.

Mendialogkan Kepemimpinan SMART dengan Nilai-Nilai Ekoteologi

Pemimpin adalah seseorang yang memiliki visi. Visi ini menginspirasi dan memotivasi anggota tim untuk bekerja bersama-sama menuju pencapaian tujuan yang lebih besar (Sucianti et al., 2024). Selain itu seorang pemimpin juga harus memiliki kecerdasan emosional dan kemampuan untuk memotivasi orang lain. Kemampuan seorang pemimpin untuk mengelola emosinya sendiri dan orang lain dapat memengaruhi cara ia mengambil keputusan, berkomunikasi, dan memimpin timnya. (Sintya et al., 2023). Disebutkan pula bahwa kemampuan untuk memotivasi individu yang berada di bawah arahan untuk melaksanakan tugas yang diberikan kepada mereka dengan cara yang mengoptimalkan produksi dan efisiensi adalah inti dari kepemimpinan. Selain itu pemimpin dapat mempengaruhi orang lain melalui kebijaksanaan dan kepemimpinan yang tepat. Pemimpin yang mampu menerapkan SMART dalam menyusun kebijakannya akan dapat mencapai tujuan organisasi dengan lebih efektif dan efisien.

SMART merupakan sebuah metode yang membantu pemimpin dalam merumuskan tujuan yang spesifik, terukur, dapat dicapai, relevan, dan berbatas waktu. Dengan adanya penguatan ekoteologi dalam konteks kepemimpinan SMART, pemimpin dapat lebih memahami hubungan antara manusia dan alam, sehingga keputusan yang diambil tidak hanya berdampak pada keberhasilan organisasi, tetapi juga pada kelestarian lingkungan. Dengan demikian, pemimpin yang memiliki pemahaman ekoteologi yang kuat akan mampu memimpin dengan bijaksana dan bertanggung jawab, sehingga menciptakan dampak positif bagi lingkungan dan masyarakat secara keseluruhan.

Kepemimpinan yang efektif dalam era modern tidak hanya dituntut untuk membawa organisasi mencapai kinerja tinggi, tetapi juga untuk menghadirkan dampak positif bagi lingkungan. Konsep kepemimpinan SMART yang merupakan singkatan dari *Specific, Measurable, Achievable, Relevant, dan Time-bound* memberikan kerangka strategis bagi pemimpin dalam menyusun dan melaksanakan kebijakan yang efektif dan berkelanjutan menurut Doran dalam (Ogbeiwi, 2017). Pemimpin terbaik menetapkan tujuan yang jelas dan terukur. Mereka memahami pentingnya spesifisitas dan pentingnya memantau kemajuan. Sasaran kepemimpinan SMART memberikan fondasi bagi pertumbuhan dan kesuksesan, tidak hanya bagi para pemimpin, tetapi juga bagi seluruh tim.

Dalam studi Ibadulloh & Mutaqin (2023) disebutkan bahwa menurut Said Nursi, masalah budaya dan perilaku manusia tidak hanya berkontribusi pada krisis ekologi, tetapi juga pemahaman manusia tentang agama, yang sering disalahartikan. Karena alam semesta adalah manifestasi dari Tuhan, Said Nursi memahami bahwa keberadaan alam tidak dapat dipisahkan dari Allah SWT, yang merupakan pusat dari segala sesuatu yang ada. Sebaliknya, Nursi memahami alam sebagai tanda atau bukti paling penting dari keberadaan Allah SWT tentang manusia.

Di sisi lain, ekoteologi merupakan konsep yang mengintegrasikan ajaran-ajaran teologis dengan prinsip-prinsip ekologi, menekankan pada pentingnya peran spiritualitas dan keimanan dalam menjaga kelestarian alam (Conradie, 2006) dalam (Ningrum et al., 2025). Konsep ini berkembang dari keresahan akan eksploitasi alam yang berlebihan dan mencoba mengembalikan manusia kepada fitrah sebagai khalifah yang bertanggung jawab atas bumi. Sebagaimana dijelaskan oleh Seyyed HoHossein Nasr krisis spiritual adalah krisis paling berbahaya bagi manusia. Krisis spiritual dapat membuat manusia menjadi hampa dan tidak terkontrol perbuatannya, yang pada gilirannya dapat membawa manusia pada krisis lingkungan dan

berbagai bentuk konflik serta persoalan hidup lainnya (Febianitri, 2021).

Kepemimpinan yang menggabungkan prinsip SMART dan ekoteologi dapat melahirkan pemimpin transformasional yang tidak hanya mengejar hasil jangka pendek, tetapi juga memikirkan keberlanjutan jangka panjang bagi generasi mendatang. Kepemimpinan SMART menyatukan tema kepemimpinan yang mendorong kinerja keberlanjutan organisasi; menekankan orientasi jangka panjang dan tanggung jawab sosial-lingkungan (Boeske, 2023).

Contoh kebijakan konkret yang menunjukkan sinergi ini adalah *model kebijakan green growth yang memiliki arahan cukup strategis untuk diimplementasikan yang termuat dalam Five-Years Plan oleh pemerintah Korea Selatan* (Farhan & Zahidi, 2023). Di pemberitaan diperoleh informasi mengenai contoh pemimpin daerah yang telah berhasil mengimplementasikan konsep ekoteologi dalam kebijakan publik mereka.

Gubernur Papua Barat Dominggus Mandacan menolak perpanjangan izin tambang emas di wilayah adat Moi setelah adanya penolakan dari masyarakat adat dan pemimpin agama. Gubernur Kalimantan Tengah juga pernah menghentikan tambang batu bara di Barito Timur demi merespons kerusakan lingkungan yang tak lagi terkendali. Mereka bukan anti-investasi, tapi percaya bahwa investasi sejati adalah yang berkelanjutan dan berpihak pada rakyat. Hukum lingkungan kita, termasuk Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, jelas mengatur asas kehati-hatian (*precautionary principle*) dan partisipasi masyarakat sebagai syarat utama dalam pengambilan keputusan (Fadhilah, 2022). Mengabaikan aspirasi publik, terlebih suara para tokoh agama yang merepresentasikan umat, sama dengan mengabaikan prinsip keadilan ekologis.

Adapula walikota Jambi yang menerapkan *Green Leadership*, yang memperkenalkan program penghijauan kota dan peningkatan kualitas udara dengan mengurangi polusi kendaraan bermotor. Selain

itu, ia juga mempromosikan praktik pertanian organik dan mengurangi penggunaan bahan kimia berbahaya untuk menjaga keberlanjutan lingkungan hidup di daerahnya dalam (Hendra, 2023).

Dalam konteks penguatan ekoteologi, pemimpin SMART harus mampu mengidentifikasi kebutuhan lingkungan dan memperjuangkan perlindungan alam. Pemimpin juga harus memiliki kemampuan untuk membangun hubungan yang kuat dengan para pemangku kepentingan dan mendorong kolaborasi yang produktif untuk mencapai tujuan yang berkelanjutan. Dengan adanya kepemimpinan SMART, implementasi penguatan ekoteologi dapat menjadi lebih efektif dan berdampak positif bagi lingkungan hidup.

Untuk memperkuat ekoteologi dalam konteks kepemimpinan SMART, diperlukan pemahaman yang mendalam tentang prinsip-prinsip ekologi dan bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat diintegrasikan dalam pengambilan keputusan yang bertanggung jawab terhadap lingkungan. Selain itu, penguatan ekoteologi juga memerlukan kesadaran akan pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem dan memperlakukan alam dengan penuh rasa hormat. Dengan demikian, kepemimpinan SMART dalam implementasi penguatan ekoteologi akan membawa dampak positif bagi lingkungan dan keberlangsungan hidup manusia di bumi ini terutama dalam menghadapi tantangan perubahan iklim global yang semakin mendesak.

Ekoteologi adalah suatu konsep yang menyatukan antara teologi dan keberlanjutan lingkungan. Oleh karena itu, para pemimpin yang menerapkan prinsip-prinsip ekoteologi dalam pengambilan keputusan akan memainkan peran penting dalam menjaga keberlanjutan lingkungan hidup. Dengan memadukan nilai-nilai agama dan kepedulian terhadap alam, mereka akan mampu menginspirasi tindakan positif untuk melindungi bumi ini. Dengan demikian, penguatan ekoteologi bukan hanya merupakan tanggung jawab moral, tetapi juga merupakan investasi untuk masa depan yang lebih berkelanjutan bagi generasi mendatang. Dalam QS. Qaf/50:38 Al-Qur'an menyatakan tentang bagaimana proses penciptaan senantiasa berlanjut:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ

“Sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan langit, bumi, dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa dan Kami tidak merasa letih sedikit pun.”

Dalam (Tafsir Ilmi et al., 2010) disebutkan “Demikianlah Allah terus mencipta, sehingga apa yang ada di alam raya ini akan selalu terbaharui secara berkelanjutan. Ini menunjukkan bahwa Allah tidak pernah berhenti dalam penciptaan-Nya, dan hal ini akan terus berkelanjutan. Penciptaan yang berkesinambungan ini dimaksudkan untuk memberikan anugerah yang semakin baik bagi semua makhluk-Nya”.

Allah selalu mencipta untuk memberikan kenyamanan bagi semua makhluk-Nya. Semua yang diperlukan, selalu akan disediakan dengan penciptaan-Nya yang terus berkelanjutan. Allah tidak seperti makhluk yang selalu akan mengalami kelelahan setelah melakukan kegiatan dalam jangka waktu yang cukup lama. Walaupun telah mencipta sejak awal dan terus berlanjut sampai sekarang, dan bahkan hingga waktu yang tidak terbatas, Allah tidak pernah merasa letih.

Diperlukan sosok pemimpin yang mampu memimpin dengan integritas dan visi yang jelas. Mereka harus dapat mempertimbangkan dampak dari setiap keputusan yang mereka ambil terhadap lingkungan dan memastikan bahwa langkah-langkah yang diambil selaras dengan prinsip-prinsip ekoteologi. Dengan adanya pemimpin yang peduli terhadap lingkungan dan mampu menggerakkan tindakan kolektif, diharapkan akan tercipta perubahan positif dalam perlindungan alam ini. Oleh karena itu, penting bagi pemimpin untuk terus mengembangkan pemahaman dan komitmen terhadap ekoteologi agar dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam menjaga keberlanjutan lingkungan hidup.

Penguatan Implementasi Ekoteologi Berbasis Kepemimpinan SMART

Kepemimpinan SMART adalah kunci untuk mencapai tujuan-tujuan ekoteologis di atas. Kepemimpinan SMART, yang meliputi keberanian untuk mengambil keputusan yang berkelanjutan, memiliki visi yang jelas, dan memastikan tindakan yang diambil dapat diukur dan tercapainya, akan menjadi kunci dalam mencapai tujuan menjaga keberlanjutan lingkungan hidup (Younas et al., 2023). Dengan adanya pemimpin yang mampu menggerakkan tindakan kolektif berdasarkan prinsip-prinsip ekoteologi, diharapkan akan tercipta perubahan positif yang signifikan dalam perlindungan alam ini. Oleh karena itu, penting bagi pemimpin untuk terus mengembangkan pemahaman dan komitmen terhadap ekoteologi guna memberikan kontribusi yang berkelanjutan dalam menjaga keberlanjutan lingkungan hidup. Sebagai contoh, pemimpin sebuah perusahaan dapat menciptakan kebijakan lingkungan yang mengurangi penggunaan bahan kimia berbahaya dan mempromosikan penggunaan energi terbarukan. Dengan melakukan hal ini, perusahaan dapat memperbaiki jejak lingkungan mereka dan memberikan contoh positif bagi perusahaan lain dalam upaya menjaga keberlanjutan lingkungan hidup.

Kepemimpinan SMART mengacu pada lima prinsip utama yang dapat memastikan keberhasilan pelaksanaan program pemerintah:

1. *Specific* (Spesifik): Mendefinisikan dengan tepat apa yang dituju.
2. *Measurable* (Terukur): Tujuan yang ditetapkan harus dapat diukur agar kemajuan dapat dipantau dengan jelas.
3. *Achievable* (Dapat dicapai): Tujuan yang realistis dan dapat dicapai akan memotivasi tim untuk bekerja lebih keras.
4. *Relevant* (Relevan): Program yang dilaksanakan harus relevan dengan tujuan organisasi dan memberikan manfaat yang nyata.
5. *Time-bound* (Terikat waktu): Menetapkan batas waktu untuk mencapai tujuan akan membantu mengatur prioritas dan meningkatkan efisiensi dalam pelaksanaan program.

Dengan menerapkan prinsip-prinsip ini, pemimpin dapat menjadi agen perubahan yang efektif dalam menjaga keberlanjutan lingkungan hidup.

Dalam penguatan ekoteologi, penerapan prinsip-prinsip ini juga akan membantu memperkuat keterkaitan antara iman dan tindakan

nyata untuk melestarikan alam. Dengan menjaga keseimbangan antara spiritualitas dan praktik nyata, pemimpin dapat membimbing umatnya untuk hidup sesuai dengan ajaran agama dan menghormati ciptaan Tuhan. Dengan demikian, penerapan prinsip-prinsip ini akan membantu memperkuat hubungan antara manusia, alam, dan Sang Pencipta, sehingga menciptakan harmoni dan keberlanjutan dalam lingkungan hidup. Sebagai contoh, sebuah masjid dapat mengadakan program pembersihan lingkungan setempat sebagai bagian dari ibadah mereka, yang akan memperkuat keterkaitan antara iman dan tindakan nyata dalam menjaga alam. Pemimpin masjid juga dapat memberikan ceramah tentang tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi, sehingga umat tergerak untuk menjaga alam ini sebagai wujud penghormatan terhadap ciptaan Tuhan. Dengan demikian, kesadaran akan pentingnya menjaga lingkungan akan semakin meningkat di kalangan umat beragama, dan akan mendorong tindakan nyata untuk melindungi alam. Selain itu, kolaborasi antara masjid dan komunitas lokal dalam menjaga lingkungan juga akan memperkuat hubungan antar sesama dan menciptakan kebersamaan dalam upaya perlindungan lingkungan hidup. Melalui prinsip-prinsip agama yang mengajarkan kasih sayang, tanggung jawab, dan penghargaan terhadap alam, kita dapat menciptakan harmoni dan keberlanjutan dalam lingkungan hidup untuk generasi mendatang.

Praktik baik yang telah ditunjukkan oleh pemimpin terkait dengan implementasi SMART dalam penguatan ekoteologi banyak ditunjukkan. Di antaranya adalah pemahaman yang mendalam tentang keterkaitan antara agama dan lingkungan hidup serta upaya nyata dalam menjaga nilai-nilai agama tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, pemimpin juga harus mampu memberikan contoh nyata dalam menjaga alam dan merawat lingkungan hidup, sehingga dapat menginspirasi orang lain untuk turut serta dalam menjaga keberlanjutan lingkungan hidup. Tulisan ini diharapkan dapat memberikan inspirasi dan motivasi bagi pemimpin lainnya untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip ekoteologi dalam kehidupan sehari-hari mereka.

Contoh praktik baik yang diterapkan oleh pemimpin di Indonesia dalam bentuk kebijakan adalah kebijakan pengurangan penggunaan plastik sekali pakai, penanaman pohon sebagai bentuk pelestarian hutan, dan pendidikan lingkungan yang diberikan kepada masyarakat. Semua upaya ini harus menjadi bagian integral dari kepemimpinan yang bertanggung jawab dan peduli terhadap keberlanjutan lingkungan hidup. Dengan demikian, pemimpin dapat menjadi teladan yang baik dalam menjaga nilai-nilai agama dan merawat alam demi kesejahteraan bersama.

Semua tindakan ini merupakan bentuk nyata dari kepedulian terhadap alam dan lingkungan hidup, serta merupakan contoh yang baik bagi masyarakat luas. Dengan demikian, pemimpin yang mampu mengimplementasikan prinsip-prinsip ekoteologi ini tidak hanya akan memberikan manfaat bagi lingkungan, tetapi juga akan menjadi teladan bagi generasi mendatang dalam menjaga keberlanjutan alam. adalah pengurangan penggunaan plastik sekali pakai dan penggunaan energi terbarukan.

Asta Cita Presiden Prabowo salah satunya adalah memperkuat penyelarasan kehidupan yang harmonis dengan lingkungan, alam, dan budaya, serta peningkatan toleransi antarumat beragama untuk mencapai masyarakat yang adil dan makmur (Abdul Rohman & Tafkir Persis, 2025). Asta Cita kedelapan tersebut menunjukkan kepeduliannya terhadap lingkungan dengan mengusulkan kebijakan yang mendukung pengurangan penggunaan plastik sekali pakai dan penggunaan energi terbarukan. Tindakan-tindakan ini memberikan contoh positif bagi masyarakat luas dan juga memberikan manfaat jangka panjang bagi alam. Dengan demikian, pemimpin yang mampu mengimplementasikan prinsip-prinsip ekoteologi ini akan memberikan dampak positif yang besar bagi lingkungan hidup dan menjadi teladan bagi generasi mendatang.

Sebagai contoh, seorang pemimpin dapat melarang penggunaan kantong plastik sekali pakai di wilayahnya dan mendorong penggunaan energi matahari sebagai sumber energi alternatif. Tindakan ini akan

mengurangi limbah plastik dan emisi karbon, serta memotivasi masyarakat untuk ikut berperan dalam menjaga keberlanjutan alam. Contoh rencana aksi yang berkaitan dengan kepemimpinan SMART adalah melakukan kampanye edukasi mengenai penggunaan energi matahari di lingkungan sekitar. Tujuan utama dari rencana aksi ini adalah untuk menciptakan kesadaran dan meningkatkan partisipasi masyarakat dalam memanfaatkan energi matahari sebagai sumber energi terbarukan. Hal ini diharapkan dapat mengurangi penggunaan energi fosil dan emisi gas rumah kaca. Sehingga dapat membantu mengurangi dampak negatif perubahan iklim.

Rencana aksi yang dapat dilakukan seorang pemimpin SMART sebagai berikut:

1. *Specific* (spesifik): seorang pemimpin harus mampu mendefinisikan dengan tepat apa yang dituju misalnya kegiatan terkait pengembangan teknologi fotovoltaik yang ramah lingkungan dan efisien.
2. *Measurable* (terukur): mengadakan workshop dan pelatihan untuk mengukur peningkatan pengetahuan masyarakat tentang energi matahari. Kegiatan terkait pengembangan teknologi fotovoltaik yang ramah lingkungan dan efisien akan diukur berdasarkan jumlah energi matahari yang berhasil dikonversi menjadi listrik, dan efisiensi konversi energi tersebut.
3. *Achievable* (dapat dicapai): menyediakan bantuan dan subsidi untuk instalasi panel surya di lingkungan sekitar. Kegiatan terkait pengembangan teknologi fotovoltaik yang ramah lingkungan dan efisien dapat dicapai dengan melakukan kerjasama dengan para ahli dan institusi terkait dalam bidang energi terbarukan.
4. *Relevant* (relevan): Menyelenggarakan acara komunitas yang melibatkan masyarakat dalam proyek energi matahari. Pengembangan teknologi fotovoltaik yang ramah lingkungan dan efisien sangat relevan untuk mengurangi emisi gas rumah kaca dan menyeimbangkan kebutuhan energi dengan perlindungan lingkungan.

5. *Time-bound* (terikat waktu): proyek pengembangan teknologi fotovoltaik tersebut memiliki batas waktu yang jelas untuk mencapai target efisiensi energi yang diinginkan. Dengan rencana aksi yang terstruktur dan terukur, diharapkan dapat memberikan kontribusi positif dalam upaya mengurangi dampak negatif perubahan iklim. Melalui penerapan teknologi energi terbarukan berbasis matahari.

Menetapkan target untuk mengurangi penggunaan energi fosil dalam waktu satu tahun setelah implementasi rencana aksi. Dengan langkah-langkah ini, diharapkan dapat mencapai tujuan utama dari kampanye edukasi energi matahari yang dilakukan oleh SMART.

Dalam penerapan kepemimpinan SMART, dibutuhkan kerjasama antara berbagai pihak serta kesadaran akan pentingnya pelestarian akan lingkungan. Tantangan utama mungkin adalah resistensi dari pihak-pihak yang masih mengutamakan keuntungan ekonomi daripada keberlanjutan alam. Selain itu, kurangnya pemahaman akan pentingnya ekoteologi dan dampak positifnya bagi lingkungan juga dapat menjadi hambatan dalam menerapkan kepemimpinan SMART. Namun, dengan edukasi yang tepat dan komunikasi yang efektif, diharapkan bahwa tantangan dan hambatan ini dapat diatasi untuk mencapai tujuan penguatan ekoteologi yang lebih baik. Namun, dengan edukasi yang tepat dan komunikasi yang efektif, diharapkan bahwa tantangan dan hambatan ini dapat diatasi untuk mencapai tujuan penguatan ekoteologi yang lebih baik. Dengan kesadaran yang semakin meningkat mengenai pentingnya menjaga alam, diharapkan bahwa pihak-pihak yang awalnya resisten akan mulai memahami dan mendukung langkah-langkah keberlanjutan.

Selain itu, dengan adanya kerja sama antara berbagai pihak dan organisasi, diharapkan bahwa implementasi kepemimpinan SMART dalam konteks ekoteologi dapat berjalan dengan lancar dan memberikan dampak positif bagi lingkungan dan keberlanjutan alam serta kehidupan manusia. Hal ini akan membawa manfaat besar bagi keberlangsungan hidup kita di planet ini. Namun, terdapat contoh kasus di mana

penguatan ekoteologi tidak menghasilkan hasil yang diharapkan. Misalnya, dalam kasus di mana pihak-pihak yang awalnya resisten tetap tidak memahami pentingnya menjaga alam meskipun kesadaran telah meningkat, atau ketika kerjasama antara berbagai pihak dan organisasi tidak tercapai sehingga implementasi kepemimpinan SMART dalam konteks ekoteologi terhambat dan tidak memberikan dampak positif yang diinginkan.

Pemimpin SMART akan memiliki perencanaan strategis yang terintegrasi untuk memastikan keberlanjutan lingkungan hidup. Berikut adalah contoh langkah-langkah konkret yang dapat diambil untuk meningkatkan kesadaran akan pentingnya menjaga alam dan implementasi kepemimpinan SMART dalam konteks ekoteologi. *Pertama*, pendidikan lingkungan harus ditingkatkan di semua tingkatan, mulai dari sekolah hingga masyarakat umum. *Kedua*, kolaborasi antara pemerintah, lembaga non-profit, dan sektor swasta perlu ditingkatkan untuk mencapai tujuan perlindungan lingkungan. *Ketiga*, pemimpin harus memperhatikan nilai-nilai ekoteologi dalam pengambilan keputusan untuk memastikan keberlanjutan alam semesta ini. Dengan langkah-langkah ini, diharapkan kita dapat menciptakan perubahan positif bagi bumi kita dan generasi mendatang. Dengan demikian, kita dapat mencapai tujuan perlindungan lingkungan.

Dalam rangka mengoptimalkan penerapan kepemimpinan SMART dalam penguatan ekoteologi, diperlukan sejumlah strategi lintas sektor.

1. Pendidikan kepemimpinan berbasis nilai: lembaga pendidikan dan pelatihan kepemimpinan, termasuk sekolah kader agama, perlu mengintegrasikan modul tentang kepemimpinan SMART dan ekoteologi.
2. Penguatan regulasi dan monitoring: pemerintah perlu menyusun regulasi yang mengharuskan indikator SMART dalam kebijakan lingkungan, disertai sistem evaluasi berkala yang transparan.
3. Kolaborasi lintas agama dan lintas sektor: sinergi antara tokoh agama, pemerintah, swasta, dan masyarakat sipil dalam

- menyusun dan menjalankan program lingkungan berbasis nilai spiritual dapat memperluas jangkauan dampak.
4. Insentif untuk praktik baik: pemberian penghargaan dan insentif untuk pemimpin, lembaga, atau komunitas yang berhasil mengimplementasikan prinsip SMART dalam aksi ekologis dapat meningkatkan motivasi kolektif.
 5. Digitalisasi dan pelaporan publik: Penggunaan teknologi digital dalam memantau dan melaporkan pencapaian indikator SMART akan meningkatkan akuntabilitas dan partisipasi publik.

Penutup

Kepemimpinan SMART dalam konteks ekoteologi bukan sekadar pendekatan manajerial, melainkan transformasi nilai dalam tata kelola lingkungan. Ketika pemimpin mampu menggabungkan ketepatan teknis dengan kedalaman spiritual, maka kebijakan yang dihasilkan akan lebih berkelanjutan, berkeadilan, dan berdampak luas. Masa depan bumi memerlukan pemimpin yang SMART secara strategis dan bijak secara spiritual. Oleh karena itu, integrasi dari kedua pendekatan ini mesti dipertimbangkan untuk menjadi prioritas dalam pengembangan kepemimpinan di semua sektor kehidupan.

Kepemimpinan SMART, yang berlandaskan pada prinsip *specific, measurable, achievable, relevant, dan time-bound*, merupakan pendekatan kepemimpinan yang berorientasi pada efektivitas dan efisiensi pencapaian tujuan organisasi. Model ini sangat berguna dalam merancang strategi, menetapkan indikator kinerja, dan mengukur keberhasilan secara terstruktur.

Ekoteologi menawarkan paradigma spiritual yang menempatkan manusia, Tuhan, dan alam dalam satu relasi yang harmonis. Penguatan ekoteologi menuntut pemimpin untuk tidak hanya berfokus pada hasil, tetapi juga bertindak dengan kesadaran ekologis dan tanggung jawab moral terhadap keberlanjutan ciptaan Tuhan. Integrasi antara prinsip SMART dan nilai-nilai ekoteologis membuka

ruang bagi lahirnya model kepemimpinan holistik, yakni kepemimpinan yang terukur sekaligus bermoral ekologis. Kepemimpinan seperti ini diperlukan dalam organisasi masa kini, terutama dalam merespons tantangan krisis lingkungan yang membutuhkan pendekatan sistematis, spiritual, dan solutif.

Kepemimpinan SMART berbasis ekoteologi menjadi alternatif strategis untuk menciptakan budaya organisasi yang selaras dengan nilai keberlanjutan, mendorong kebijakan yang adil terhadap alam, serta menumbuhkan kesadaran kolektif tentang pentingnya menjaga lingkungan sebagai amanah ilahiah.

Berdasarkan simpulan yang telah dipaparkan, maka tulisan ini menyampaikan sejumlah rekomendasi:

1. Bagi para pemimpin organisasi

Diperlukan transformasi kepemimpinan menuju model SMART yang berlandaskan nilai ekoteologi, agar pengambilan keputusan tidak hanya berorientasi pada target kinerja, tetapi juga memperhatikan keberlanjutan lingkungan dan etika spiritual. Setiap program atau kebijakan hendaknya mengandung indikator keberhasilan yang juga mencerminkan kepedulian ekologis.

2. Bagi pemerintah dan lembaga kebijakan publik

Penting untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip ekoteologi dalam kebijakan pembangunan dan tata kelola birokrasi. Model kepemimpinan SMART berbasis ekoteologi dapat dijadikan referensi dalam merancang pelatihan kepemimpinan, terutama bagi ASN dan pejabat publik, guna menumbuhkan budaya kerja yang ramah lingkungan dan bernilai spiritual. Hal ini dapat dilakukan dengan menyusun kurikulum pelatihan kepemimpinan SMART berbasis ekoteologi, menerapkannya dalam pelatihan apakah sebagai sebuah mata pelatihan inti atau sebagai bagian dari mata pelatihan dimana kepemimpinan SMART berbasis ekoteologi diinsersi ke dalamnya.

3. Bagi institusi pendidikan dan lembaga keagamaan

Perlu dikembangkan kurikulum atau materi pembelajaran yang menggabungkan aspek manajerial SMART dengan kesadaran ekoteologis. Hal ini penting untuk mencetak generasi pemimpin masa depan yang cakap secara teknis dan juga bijak secara ekologis. Di sekolah, madrasah, dan perguruan tinggi sangat memungkinkan pula pengembangan kurikulum ini.

4. Bagi peneliti selanjutnya

Penelitian ini masih bersifat konseptual berbasis literatur. Oleh karena itu, diperlukan studi lanjutan secara empiris untuk menguji implementasi model kepemimpinan SMART berbasis ekoteologi di berbagai konteks organisasi, baik di sektor publik, pendidikan, maupun komunitas keagamaan.

DAFTAR BACAAN

- Abdul Rohman, D., & Tafkir Persis, D. P. (2025). *Pentingnya Dai Pepeling Dalam Pelestarian Lingkungan The Importance Of Dai Pepeling In Environmental Conservation*. <https://jurnalpersis.or.id/index.php/jp/index>
- Abdushomad. (2025). *Opini website Kementerian Agama*. <https://kemenag.go.id/opini/ekoteologi-dan-refleksi-kepemimpinan-menteri-agama->
- Alfadhli. (2025). Ekoteologi Islam: Menjelajahi Hubungan Spiritual Antara Manusia, Alam, dan Tuhan dalam Tradisi Islam. *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir Dan Pemikiran Islam, Volume 6*.
- Ansar. (2023). *Pelestarian Lingkungan Hidup Perspektif Al-Qur'an (Suatu Kajian Tafsir Tematik)*. UIN Alaudin Makassar.
- Boeske, J. (2023). Leadership towards Sustainability: A Review of Sustainable, Sustainability, and Environmental Leadership. In *Sustainability (Switzerland)* (Vol. 15, Issue 16). Multidisciplinary Digital Publishing Institute (MDPI). <https://doi.org/10.3390/su151612626>
- Borrong, R. P. (2019). Kronik Ekoteologi: Berteologi Dalam Konteks Krisis Lingkungan. In *STULOS* (Vol. 17, Issue 2).
- Fadhilah. (2022). *Fadhilah 1260-Article Text-3668-1-10-20220622*.
- Farhan, A., & Zahidi, M. S. (2023). Inisiatif Green Growth: Kontribusi Korea Selatan dalam Mitigasi Krisis Lingkungan Internasional. *NeoRespublica : Jurnal Ilmu Pemerintahan*, 4(2), 245–257. <https://doi.org/10.52423/neores.v4i2.70>
- Febianitri, D. (2021). Alih Fungsi Lahan di Bojong Kondang dalam Perspektif Ekoteologi. *Jurnal Riset Agama*, 1(3), 307–323. <https://doi.org/10.15575/jra.v1i3.15595>

- Hendra. (2023). *www.jambikota.go.id 2023 Jambikota_ kepemimpinan pro lingkungan*.
- Ibadulloh, I., & Mutaqin, R. S. (2023). Islamic Eco-Theological as Local Wisdom for The Preservation of Natural Environment. *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies*, 6(2), 145. <https://doi.org/10.30983/it.v6i2.5913>
- Ningrum, S. H., Noviansyah, R., & Dewi, A. K. (2025). Ekoteologi dan Sustainable Environment: Studi Peran Rumah Ibadah Terhadap Konservasi Hutan Tropis Indonesia. In *Terra: Journal of Forest Management Original Paper* (Vol. 1, Issue 1).
- Ogbeiwi, O. (2017). Why written objectives need to be really SMART. *British Journal of Health Care Management*, 23(7), 324–336. <https://doi.org/10.12968/bjhc.2017.23.7.324>
- Santmire, H. Paul. (2000). *Nature reborn : the ecological and cosmic promise of Christian theology*. Fortress Press.
- Sintya, R., Wardi, Y., Thaib, I., Ekonomi Universitas Negeri Padang, F., Hamka, J., & Tawar Barat, A. (2023). Hubungan Antara Kecerdasan Emosional Dan Kepemimpinan: Sebuah Tinjauan Sistematis. *Jurnal Ekonomi Manajemen*, 9(2), 96–104. <http://jurnal.unsil.ac.id/index.php/jem>
- Sucianti, C., Budiman, A., Sumiyati, S., Fatimah, F., Prasetyo, E., & Umalihayati, U. (2024). Analisis Kepemimpinan Visoner Untuk Mencapai Visi Misi Lembaga. *Jurnal Sains Riset*, 14(1), 186–194. <https://doi.org/10.47647/jsr.v14i1.2233>
- Tafsir Ilmi, P. D., Quràn, A., Sains, D., Pentashihan, L., Al-Qur'an, M., & Litbang, B. (2010). *Penciptaan Jagat Raya Kementerian Agama RI*.
- Younas, N., Hossain, M. B., Syed, A., Ejaz, S., Ejaz, F., Jagirani, T. S., & Dunay, A. (2023). Green shared vision: A bridge between responsible leadership and green behavior under individual green values. *Heliyon*,

Sub Tema III

**Kerangka Etika Islam
untuk Keadilan Iklim dan
Dialog Lintas Agama**

Islam Dan Tanggung Jawab terhadap Lingkungan Global

Yon Machmudi

Universitas Indonesia

Krisis Ekologi dan Tanggung Jawab Global

Indonesia sebagai bagian dari masyarakat global memiliki tanggung jawab terhadap kelestarian lingkungan global guna menjaga keberlangsungan kehidupan secara baik. Tiap-tiap negara tidak hanya melihat kondisi negaranya saja, tetapi dituntut untuk melihat bagaimana aktivitas di suatu negara itu berpengaruh pada dunia dalam tatanan dunia global. Dalam hal ini, Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia tentu memiliki peran besar dalam memberikan panduan berkaitan dengan perilaku hidup yang dapat berpengaruh terhadap kualitas lingkungan secara umum. Panduan etika dari perspektif agama sangat penting di dalam mengarahkan para pengikutnya untuk ikut bertanggung jawab dalam menjaga alam.

Secara khusus, tanggung jawab terhadap lingkungan global bagi umat Islam memberikan gambaran penting bahwa sudah saatnya kajian-kajian Islam itu mulai memikirkan kontribusi mereka bagi penyelesaian masalah dan tantangan global terkait masalah lingkungan. Selama ini, studi Islam masih terfokus dalam memberikan solusi atas masalah yang dihadapi oleh umat Islam itu sendiri, tetapi belum begitu banyak yang mengarahkannya pada tawaran solutif Islam dari sisi ajaran maupun kontribusi praktis bagi pelestarian lingkungan global yang dihuni oleh penduduk dunia dari berbagai penganut agama yang berbeda. Tanggung jawab dan kontribusi nyata ini sebetulnya dapat dirujuk dari inti ajaran Islam itu sendiri yang *rahmatan li al-‘ālamīn* (rahmat bagi seluruh ciptaan). Oleh karena itu, Islam dapat memberikan kontribusi dalam menjaga alam dan tatanan global, sehingga menjadi tempat huni yang nyaman bagi para penduduk dunia.

Persoalan-persoalan lingkungan global memerlukan peran dan kontribusi bagi seluruh penduduk dunia tanpa terkecuali. Masing-masing penduduk dunia tidak lagi memikirkan kehidupannya terbatas

pada negara di mana mereka tinggal, tetapi mulai sadar bahwa setiap warga dunia memiliki tanggung jawab yang sama dalam menjaga keseimbangan lingkungan. Tanggung jawab itu tidak hanya dibebankan pada satu negara besar saja, tetapi meliputi seluruh warga dunia. Dalam hal ini, lingkungan dipahami bukan sekadar sebagai ruang hidup yang bersifat lokal atau nasional, melainkan sebagai suatu sistem global yang saling terhubung, di mana kerusakan atau perubahan di satu tempat akan memberikan dampak langsung maupun tidak langsung terhadap wilayah lainnya (Bhat, 2023, hal. 89-90).

Secara garis besar, lingkungan dalam perspektif global dipandang sebagai sistem ekologi yang menyeluruh dan mencakup hubungan antara manusia, makhluk hidup, dan ciptaan Tuhan lainnya (alam semesta berikut isinya, seperti udara, air, tanah, dan iklim) yang saling terkoneksi dan bersifat lintas batas negara dan wilayah tanpa mengenal border. Dalam hal ini, tantangan-tantangan global berkaitan dengan isu lingkungan antara lain dalam bentuk perubahan iklim, kerusakan alam, krisis air maupun pencemaran udara.

Tanggung jawab dalam melindungi lingkungan global bersifat kolektif yang melibatkan berbagai pemangku kepentingan di seluruh dunia, mulai dari level negara, lembaga internasional, sektor swasta, komunitas lokal, hingga individu. Kontribusi dan peranan komunitas Islam sebagai bagian krusial dari pemangku kepentingan di dunia diperlukan dalam menjaga kelestarian lingkungan dalam skala global. Peran itu dilakukan dengan kerja kolaboratif dan berkelanjutan dengan menekankan aspek keadilan antar generasi dan negara. Kelompok negara-negara Utara (*global north*) maupun negara-negara Selatan (*global south*) memiliki tanggung jawab yang sama berkaitan dengan kelestarian alam. Namun demikian, dari sisi keadilan global, negara-negara industri yang berkontribusi besar dalam masalah-masalah lingkungan karena aktivitas industrialisasi dalam skala besar dan dalam waktu yang lama tentunya dituntut lebih dalam tanggung jawab ini.

Dengan demikian, upaya revitalisasi terhadap nilai-nilai Islam

yang berkaitan dengan tanggung jawab terhadap lingkungan global dan pembahasan tentang kontribusi komunitas-komunitas Islam seperti masjid dalam berbagai program berorientasi pada penjagaan lingkungan menjadi penting. Walaupun kontribusi itu bersifat lokal, dilakukan oleh sebuah masjid di pesolok misalnya, dalam perspektif global kontribusi itu dapat dimaknai sebagai bagian dari tanggung jawab penghuni alam ini yang dampaknya bisa dirasakan oleh seluruh penghuni planet secara keseluruhan, serta mendorong lahirnya solidaritas dan aksi bersama demi keberlanjutan bumi. Karenanya Islam dan para pemeluknya tidak lagi dipahami sebagai entitas yang eksklusif yang hanya mengurus urusan internal umatnya tetapi lebih dari itu memiliki kesadaran global dalam menjaga lingkungan agar dapat dihuni secara baik bagi generasi-generasi berikutnya.

Sekilas tentang Lingkungan Hidup

Lingkungan dalam pembahasan ini tidak hanya dipandang sebagai lingkungan yang bersifat lokal di mana suatu komunitas itu tinggal, tetapi lebih dipahami sebagai lingkungan yang terhubung dengan wilayah lain bersifat lintas batas (*borderless*) guna menjaga keberlanjutan kehidupan bagi penghuni planet bumi.

Konsep mengenai lingkungan global memiliki 4 perspektif penting. *Pertama*, lingkungan tempat kita tinggal ini merupakan suatu sistem terpadu dan saling terkait. Lingkungan global memiliki makna bahwa berbagai ekosistem di dunia itu saling berhubungan karena perubahan yang terjadi di suatu tempat terpencil misalnya dapat berdampak pada wilayah lain di belahan bumi lainnya. *Kedua*, kerjasama dalam menjaga lingkungan bersifat kolaboratif lintas negara. Tanggung jawab dan kerjasama yang dirumuskan dalam bentuk kolaborasi global dan tidak hanya dilakukan secara parsial agar memiliki dampak yang luas. *Ketiga*, intervensi terhadap aktifitas manusia harus dilakukan dalam skala global karena aktivitas yang dilakukan oleh manusia dalam bidang industri, transportasi, pertanian, pertambangan dan lain-lain guna memperoleh insentif ekonomi dipastikan memiliki dampak besar terhadap ekosistem global.

Pengelolaan lingkungan secara global harus mendorong adanya tanggung jawab kolektif umat manusia yang berkepentingan terhadap keberlangsungan kehidupan secara berkelanjutan. *Keempat*, masalah lingkungan berkaitan dengan keadilan antar generasi. Pemenuhan kebutuhan saat ini tidak boleh mengorbankan kepentingan generasi berikutnya dalam memenuhi kebutuhannya (Sarah, 2021, 1-2).

Berdasarkan empat perspektif global mengenai lingkungan di atas, peran agama, tak terkecuali Islam, menjadi sangat penting untuk dipertimbangkan. Tujuan diturunkan agama Islam dalam untuk membawa kebaikan kepada alam semesta bukan melakukan eksploitasi secara bebas sehingga mengganggu ekosistem lingkungan. Nilai-nilai Islam secara umum pada dasarnya mendorong adanya tanggung jawab ekologis dan memerintahkan untuk selalu menjaga lingkungan secara baik sehingga krisis lingkungan global bisa dihindari.

Ajaran Islam tentang Lingkungan

Larangan untuk menjauhi kerusakan (*fasād*) dalam Islam tidak dibatasi pada persoalan kerusakan moral atau sosial, tetapi lebih luas dari itu termasuk juga berkaitan dengan kerusakan lingkungan yang dilakukan oleh tangan-tangan manusia. Secara jelas Al-Qur'an memberikan peringatan dampak buruk dari ulah manusia yang dapat menyebabkan kerusakan di muka bumi (QS. Al-Rūm/30: 41). Ulah dari tangan-tangan manusia dapat berupa aktivitas eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, pencemaran, dan ketidakseimbangan ekosistem.

Nasr (1997) menjelaskan dengan sangat baik tentang korelasi antara perilaku *fasad* yang berdampak pada lingkungan. Ia menyoroti bahwa krisis lingkungan saat ini berakar dari absennya pandangan yang memuliakan alam sebagai sesuatu yang suci. Konsep *fasād* dipahaminya sebagai kerusakan, baik secara spiritual maupun ekologis, yang muncul karena manusia telah memutuskan hubungan dengan nilai-nilai ketuhanan. Sementara itu seorang ahli lingkungan dari Turki, Ibrahim (2003) menjelaskan bahwa dalam Al-Qur'an, *fasād* mencerminkan bentuk kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh perilaku serakah dan eksploitasi tanpa tanggung jawab. Ia mengajukan

pendekatan berbasis nilai-nilai Qur'ani untuk menumbuhkan kesadaran lingkungan di tengah umat Islam. Baik Nasr maupun Ibrahim menekankan pentingnya perspektif tanggung jawab lingkungan global dikembalikan pada misi suci untuk menjaga bumi dari kerusakan berdasarkan perintah Allah.

Dalam pandangan Islam, bumi merupakan titipan dari Allah yang wajib dipelihara oleh manusia selaku *khalīfah* (pengelola bumi), dengan berlandaskan nilai-nilai etika lingkungan seperti *amānah* (tanggung jawab memelihara alam), dan *mīzān* (keseimbangan dalam mengelola alam). Pendekatan etika yang berlandaskan ajaran agama dalam merespon permasalahan lingkungan global dapat dilakukan melalui proses pengintegrasian nilai-nilai itu ke dalam sistem pendidikan sehingga mendorong terciptanya sikap peduli lingkungan, khususnya di kalangan generasi muda. Penerapan prinsip-prinsip etika lingkungan Islam berpotensi memperkuat upaya keberlanjutan di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, terutama Indonesia, melalui pendekatan yang sesuai dengan nilai budaya setempat dalam pelestarian dan pengelolaan sumber daya alam (Basri dkk., 2025, hal. 88).

Khalīfah sebagai Pengelola Bumi

Tujuan utama penciptaan manusia di bumi adalah untuk beribadah (QS. al-Dzāriyāt/50: 56). Manifestasi dari ibadah dan ketundukan kepada Sang Pencipta adalah memerankan diri sebagai pengelola bumi yang bertanggung jawab (*khalīfah*). Tugas ini meliputi tugas manusia untuk mengatur, memelihara dan memanfaatkan alam untuk kepentingan manusia dengan batas-batas tertentu. Dengan demikian, mengingkari tanggung jawab sebagai *khalīfah* dengan melakukan tindakan pengrusakan terhadap alam dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap perintah Ilahi. Karenanya tugas untuk menjaga alam itu tidak sekedar isu etika ekologis, tetapi memiliki dimensi keimanan dan ketaatan kepada Allah.

Sebagai contoh sederhana berkaitan dengan tugas manusia sebagai pengelola bumi ini antara lain dengan menjaga kebersihan

lingkungan. Kebersihan sendiri dalam Islam dipandang sebagai bagian penting dari ekspresi keimanan. Di dalam Islam meskipun dalam kondisi perang ketika potensi kehancuran nyaris tidak dapat dihindarkan, semangat menjaga alam tetap harus menjadi panduan, antara lain dilarang melakukan penebangan pohon sembarangan. Dalam Islam juga terdapat anjuran untuk menanam pohon meskipun hari kiamat telah dekat. Pelestarian alam menjadi tanggung jawab yang melekat bagi manusia karena mendapatkan tugas sebagai *khalifah*, sang pengelola bumi.

Amānah: Tanggung Jawab Manusia terhadap Alam

Amanah mengandung makna tanggung jawab yang harus ditunaikan oleh manusia baik berkaitan dengan masalah agama maupun dunia. Dalam hal ini, Qurtubi (1964, 107) menafsirkan amanah sebagai kepercayaan yang diberikan kepada manusia, baik itu menyangkut urusan keagamaan maupun urusan duniawi. Amanah ditunaikan dengan perkataan maupun perbuatan disertai dengan komitmen untuk menjaga dan melaksanakannya. Alam semesta adalah amanah yang diberikan kepada manusia untuk dapat dijaga dan ditunaikan hak-haknya. Hak-hak alam adalah mendapatkan perawatan dan penjagaan akan kelestarian dan manfaatnya masih bisa dirasakan oleh manusia secara umum dari generasi ke generasi.

Kerusakan lingkungan di negara-negara sedang berkembang, di mana sebagian dari negara itu merupakan bagian dari dunia Islam tentu merupakan tantangan tersendiri. Nilai-nilai Islam berkaitan dengan pentingnya menjaga amanah dalam hal ini tanggung jawab terhadap kelestariannya tidak secara langsung dapat mempengaruhi perilaku penduduk bumi yang mendiami kawasan dunia Islam. Ini dapat dipahami karena adanya kecenderungan untuk memisahkan masalah agama dan dunia di beberapa negara Muslim sehingga tren keagamaan tinggi tetapi masalah lingkungan global juga menunjukkan tren yang tinggi pula. Ketaatan kepada agama tidak dibarengi dengan tanggung jawab secara kuat terhadap pelestarian alam. Padahal upaya untuk menjaga alam yang merupakan tanggung jawab manusia terhadap alam,

hakikatnya juga sebagai amanah Tuhan kepada manusia. Ketundukan manusia terhadap ajaran-ajaran agama seharusnya juga menunjukkan sikap menjalankan perintah Allah berkaitan dengan tanggung jawab terhadap alam semesta (Fatoni, 2024, hal 324).

Mīzān: Keseimbangan Alam dan Keadilan Ekosistem

Alam yang diciptakan oleh Allah tentunya ditujukan kepada manusia untuk dapat dikelola dengan baik dengan menjaga kelestariannya. Keseimbangan menjadi penting untuk menjaga kesediaan potensi alam untuk menjaga kehidupan dan sekaligus menjaga alam agar terpelihara dan dapat dimanfaatkan oleh generasi berikutnya. Penggunaan alam harusnya terukur dan setiap kekayaan yang diambil dari alam dapat dikembalikan manfaatnya untuk kelestarian alam. Sikap berlebihan manusia dalam menggunakan alam pada praktiknya banyak menimbulkan kerusakan alam. Tidak hanya alam menjadi rusak tetapi ekosistem yang sudah terbangun dalam waktu lama juga mengalami gangguan. Di sinilah kemudian umat Islam sebagai pihak yang mendapatkan kepercayaan dari Allah untuk mengelola alam dapat berlaku adil terhadap alam (Situmorang, 2024, hal. 775).

Alam telah memberikan manfaat banyak kepada manusia. Akan tetapi, dalam banyak kesempatan, manusia tidak dapat menjaga keseimbangan alam dan berlaku adil terhadap makhluk yang lain. Berbagai satwa maupun makhluk lain tentu sangat tergantung dengan ekosistem yang sudah terbentuk itu. Jika alam mengalami kerusakan maka terjadi ketidakseimbangan alam dan akibatnya tentu akan terjadi krisis lingkungan. Krisis lingkungan bisa jadi tidak terjadi seketika tetapi memiliki dampak panjang di masa depan. Semakin lama tidak terselesaikan masalah alam ini maka akan semakin kompleks persoalannya di masa depan, dan tentunya akan semakin sulit untuk diperbaiki kerusakannya, biasanya secara finansial akan menjadi beban besar di kemudian hari.

Keseimbangan ini juga bermakna keadilan. Tentu tidak adil jika saat ini kita melakukan eksploitasi alam secara besar guna mendapatkan keuntungan besar-besaran tanpa memperhatikan nasib generasi ke

depannya. Eksploitasi alam yang tidak memperhatikan kepentingan generasi masa depan menunjukkan sikap tamak manusia yang tidak memiliki kepedulian. Dengan demikian pemanfaatan alam secara adil adalah menggunakannya untuk kepentingan manusia dengan memperhatikan keberlanjutannya di masa depan.

Implementasi Nilai-Nilai Islam dalam Isu Lingkungan Global

Implementasi nilai-nilai Islam berkaitan dengan isu lingkungan global dapat dilihat dari sejauhmana umat Islam menunjukkan kesadaran dan tanggung jawabnya terhadap kelestarian alam. Tanggung jawab itu dapat dilihat dari adanya fatwa-fatwa ulama berkaitan dengan lingkungan, gerakan ramah lingkungan di kalangan umat Islam dan peran organisasi Islam dalam forum internasional berkaitan dengan isu lingkungan global. Dalam hal ini peran serta umat Islam dalam melestarikan alam merupakan kontribusi nyata berkaitan dengan tujuan dalam program *sustainable development goals* (SDG) terutama nomor 15 yaitu ekosistem darat berkelanjutan.

Fatwa MUI tentang Lingkungan

Organisasi keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia memiliki peran penting dalam mendorong kebijakan dan tanggung jawab terhadap isu-isu lingkungan global (Purwanto, 2024, hal. 8). Di antara fatwa yang menarik untuk dijabarkan dalam tulisan ini adalah fatwa MUI Nomor 11 Tahun 2011 tentang pengelolaan sampah dan Fatwa MUI No. 86 Tahun 2023 tentang Hukum Pengendalian Perubahan Iklim Global. Dari kedua fatwa ini dapat disimpulkan bahwa ulama tidak hanya fokus mengurus urusan-urusan keagamaan ritual saja tetapi memiliki komitmen yang kuat terhadap tanggung jawab terhadap persoalan lingkungan global.

1. Fatwa MUI Nomor 11 Tahun 2011

Fatwa para ulama di Indonesia mengenai lingkungan hidup menunjukkan kepedulian mendalam terhadap masalah krisis ekologi melalui perspektif keagamaan. Salah satu fatwa yang paling signifikan terkait isu ini adalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 11

Tahun 2011 tentang tata kelola sampah guna mencegah terjadinya kerusakan lingkungan.

Fatwa ini didasarkan pada kenyataan bahwa kondisi pencemaran dan kerusakan lingkungan yang semakin parah akibat pengelolaan sampah yang tidak bertanggung jawab. Permasalahan sampah tidak hanya berkaitan dengan perilaku individu dalam membuang sampah tetapi juga melibatkan tanggung jawab pemerintah dalam menyediakan fasilitas pengelolaan sampah yang memadai. Dalam merespon masalah sampah MUI tidak hanya melihat permasalahan lingkungan masalah teknis, tetapi juga berkaitan dengan masalah moral dan spiritual. Di sinilah kemudian para ulama yang terlembaga dalam organisasi Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan sebuah fatwa guna berkontribusi secara langsung terhadap persoalan lingkungan global. Sampah menjadi masalah tidak hanya negara-negara berkembang tetapi juga negara-negara industri lainnya. Banyak kasus ditemukan limbah sampah dari negara-negara maju sering dikirim ke negara-negara berkembang. Walaupun pengiriman sampah itu memiliki aspek ekonomi tetapi tentu dapat menimbulkan masalah lingkungan yang tidak kecil bagi negara penerima.

Dalam fatwa MUI Nomor 11 Tahun 2011 ini dijelaskan tentang hukum membuang sampah. Dalam fatwa itu sangat jelas ditegaskan bahwa “haram membuang sampah sembarangan karena dapat menyebabkan kerusakan lingkungan, membahayakan makhluk hidup, dan bertentangan dengan prinsip menjaga kebersihan dalam Islam.” Dalam hal ini nilai-nilai Islam secara efektif digunakan untuk mendorong perilaku bertanggung jawab umat Islam berkaitan dengan sampah karena membuang sampah sembarangan dapat membawa mudharat bagi makhluk hidup dan bertentangan dengan nilai-nilai Islam tentang kebersihan.

Di samping itu, fatwa MUI ini juga menekankan pentingnya tanggung jawab pengelolaan sampah tidak hanya bagi pemerintah tetapi semua pihak agar dapat berkolaborasi dalam penyediaan fasilitas pengelolaan sampah. Tentu peran pemerintah sebagai regulator dan

penyedia fasilitas umum berkaitan dengan pengelolaan sampah secara baik dan profesional menjadi sangat penting. Lebih lanjut diuraikan dalam fatwa itu bahwa “Wajib bagi setiap individu, komunitas, dan pemerintah untuk mengelola sampah dengan cara yang baik, sesuai prinsip kelestarian dan keberlanjutan.”

2. Fatwa MUI No. 86 Tahun 2023

Tidak hanya dalam pengelolaan sampah dan limbah, fatwa MUI juga mulai memberikan dorongan kuat atas tanggung jawab lingkungan global dengan cara menggunakan bahan-bahan yang ramah lingkungan. Bahan-bahan yang tidak dapat didaur ulang dan menimbulkan masalah lingkungan permanen harus dihindari. Dalam fatwa itu disebutkan sebagai berikut “Didorong untuk menggunakan barang yang bisa didaur ulang, mengurangi plastik sekali pakai, dan mengembangkan gaya hidup minim limbah (zero waste). Gaya hidup minim limbah diharapkan menjadi perilaku baru bagi seorang muslim di Indonesia yang selaras dengan tanggung jawab global berkaitan dengan pelestarian lingkungan. Pada tahun 2023 lahirlah sebuah fatwa yang khusus menyoroti perubahan iklim global.

Bertolak dari keprihatinan terhadap dampak buruk perubahan iklim global yang kian terasa di berbagai wilayah dunia, termasuk Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) merespons kebutuhan akan panduan keagamaan dalam menghadapi persoalan lingkungan dan perubahan iklim. Dalam merumuskan fatwa ini, dilakukan kajian mendalam oleh para ulama, pakar agama, serta organisasi keagamaan besar di Indonesia seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Mereka telah menyadari potensi krisis lingkungan di masa depan dan memberi perhatian serius terhadap isu perubahan iklim, dengan mempertimbangkan ajaran Islam dan temuan ilmiah terkini terkait fenomena tersebut (Bahri, 2024, hal. 15160).

Fatwa ini menjelaskan bahwa haram hukumnya melakukan segala bentuk tindakan yang dapat menimbulkan terjadinya kerusakan alam, deforestasi (penggundulan hutan), maupun pembakaran hutan dan lahan yang menyebabkan pada krisis iklim. Fatwa ini juga

mensyaratkan adanya kewajiban melakukan segala upaya mitigasi dan adaptasi terhadap perubahan iklim, mengurangi dampak karbon yang bukan merupakan kebutuhan pokok dan melakukan upaya transisi sebagai ikhtiar menuju energi yang berkeadilan. Pemanfaatan alam harus memperhatikan dampaknya dan tidak diperbolehkan meninggalkan alam dalam kondisi rusak setelah dieksploitasi sumber daya alamnya. Artinya, melakukan penanaman kembali hutan maupun menjaga agar tidak terjadi pencemaran terhadap sungai misalnya, merupakan tugas melekat bagi siapa pun yang melakukan aktivitas pertambangan.

Gerakan Ramah Lingkungan di Kalangan Umat Islam

Walaupun masih menghadapi tantangan berkaitan dengan gerakan ramah lingkungan di internal umat Islam karena masih terbatasnya aksi konkrit yang harus dilakukan oleh umat Islam, tetapi gerakan ini mulai menggeliat dan mendapatkan penerimaan luas dari segmen umat Islam yang mulai sadar tentang pentingnya menjaga lingkungan untuk generasi masa depan (As-Salafiyah, 2024, hal. 7-9). Gerakan itu mulai nampak mulai dari berkembangnya gerakan *green hajj*, eco-masjid, maupun keterlibatan ormas-ormas Islam dalam berbagai kegiatan yang mendukung pelestarian lingkungan global.

1. Green Hajj

Haji merupakan ibadah komunal yang melibatkan umat dalam jumlah yang sangat besar. Dalam setiap kegiatan ibadah haji di tanah suci jumlah jemaah yang mengikuti ibadah bisa mencapai 2 juta jiwa. Di Indonesia sendiri, jumlah jemaah yang diberangkatkan ke tanah suci mencapai 220 ribu jemaah setiap tahunnya. Tentu mengelola jutaan orang yang berkumpul dalam waktu yang sama dengan berbagai latar belakang bangsa bukanlah hal yang mudah. Di samping kegiatan ibadah haji ini merupakan kegiatan spiritual, namun tidak dapat dipungkiri bahwa ibadah haji juga membawa dampak ekonomi. Setiap kegiatan yang melibatkan aspek ekonomi, biasanya persoalan lingkungan juga akan menjadi masalah tersendiri.

Pelaksanaan ibadah haji tidak terlepas dari aspek tanggung jawab terhadap lingkungan global. Mengacu pada tanggung jawab ini maka penyelenggaraan ibadah haji mulai diselaraskan dengan pendekatan *sustainable pilgrimage*, yaitu ibadah haji yang memperhatikan aspek pelestarian lingkungan, dikenal juga dengan istilah *green hajj*. Konsep ini mensyaratkan jemaah dan penyelenggara haji untuk mengimplantasikan prinsip-prinsip ekologis seperti pengurangan emisi karbon, pengelolaan sampah berkelanjutan, hemat air dan energi, penggunaan transportasi dan produk ramah lingkungan dan kesadaran spiritual terhadap amanah menjaga bumi. Tentu menjadi tantangan sendiri bagaimana ibadah haji dapat dijalankan secara bermakna dari sisi spiritual dan sekaligus sebagai bagian penting dalam menanamkan perilaku amanah dalam menjaga bumi (Fairuz, 2024, hal. 49-50).

Arab Saudi sebagai negara penyelenggara haji dengan mempertimbangkan Visi Arab Saudi 2030 mulai memikirkan bagaimana ibadah haji yang berdimensi spiritual sekaligus mendatangkan finansial dapat dijalankan dengan pendekatan *sustainable pilgrimage*. Bisa dibayangkan berapa banyak limbah yang dihasilkan dari jutaan jemaah haji di Arab Saudi dengan berbagai latar belakang budaya itu? Misalnya, Arab Saudi yang berpotensi mengalami krisis di masa depan sementara dalam waktu tertentu harus menyediakan air untuk kebutuhan jemaah haji dari berbagai dunia. Upaya untuk penghematan air sering terkendala karena beberapa budaya negara-negara tropis seperti Indonesia memiliki kebiasaan menggunakan air secara berlebihan (Sidik, 2008).

Persoalan utama penyelenggaraan ibadah haji di Arab Saudi adalah lonjakan emisi CO₂, limbah plastik dan konsumsi air dan makanan. Tidak dapat dipungkiri selama musim haji di Mekkah dan Madinah dipastikan akan mengalami penumpukan sampah, polusi udara, dan masalah ekologis lainnya. Program *green hajj* diharapkan dapat membantu Pemerintah Arab Saudi dalam menyelesaikan masalah ini. Negara-negara pengirim jemaah, termasuk Indonesia, berperan

dalam menyukseskan gerakan hijau ini karena ibadah haji itu dilakukan setiap tahun dan umat Islam tertantang untuk dapat berkontribusi dalam menjaga lingkungan global.

Kementerian Agama Republik Indonesia sendiri telah mendorong untuk penyelenggaraan ibadah haji yang mulai mempertimbangkan aspek lingkungan. Program ini dilakukan melalui edukasi dan literasi bagi calon jemaah asal Indonesia dengan memasukkan perilaku berhaji ramah lingkungan dalam buku panduan haji dan kegiatan pelatihan manasik. Jemaah haji juga dihimbau untuk tidak banyak menggunakan air minum plastik tetapi diajarkan untuk membiasakan menggunakan botol minum isi ulan. Koordinasi dengan pemerintah Arab Saudi dalam hal pengelolaan limbah dan konsumsi logistik menjadi hal penting dalam menciptakan *green hajj*.

2. Eco-Masjid

Eco-Masjid adalah aksi nyata komunitas Islam secara komprehensif dalam memadukan nilai spiritual, edukasi, dan aksi lingkungan. Masjid dimaknai sebagai pusat kegiatan umat Islam tidak hanya untuk menjalankan ibadah ritual namun juga sebagai tempat aktualisasi ibadah sosial berkaitan dengan tanggung jawab lingkungan. Iman dan kelestarian alam diharapkan berjalan harmonis guna menunjang keberlangsungan hidup umat manusia. Eco-masjid memberikan fokus pada monitoring dan pelestarian lingkungan di lingkungan masjid sebagai tempat ibadah (Yamin, 2021, hal. 80).

Pada Februari 2016 Dewan Masjid Indonesia (DMI), MUI, dan Siaga Bumi di Masjid Azzikra, Bogor—menginisiasi gerakan Eco-Masjid guna menjadikan masjid sebagai tempat ibadah yang tidak hanya memperhatikan masalah ibadah tetapi juga berkontribusi secara global bagi pelestarian lingkungan. Program-program penunjang eco-masjid antara lain melalui program penanaman pohon dan penghijauan (Abror, 2024, hal. 371-372). Dengan menjadikan masjid yang hijau tidak hanya menjadikan masjid sebagai tempat yang nyaman dan sejuk tetapi juga dapat berfungsi sebagai tempat konservasi air dan

penyediaan udara yang bersih. Masjid juga memiliki lingkungan yang baik dalam menyerap karbon.

Tidak semua masjid di dunia Islam pembangunannya berorientasi pada prinsip eco-masjid (Hidayat, 2018, hal. 22-24). Penggunaan air secara hemat dan penerapan daur ulang air juga menjadi program penting dalam kegiatan eco-masjid. Penghematan penggunaan air wudu dan menyiapkan fasilitas penggunaan kembali air wudu untuk kepentingan menyiram tanaman serta penyiapan tangki penampungan air hujan juga menjadi terobosan penting bagi masjid untuk dapat mendukung gerakan hijau di lingkungan masjid. Pengelolaan sampah yang baik dengan melakukan pemilahan maupun program sedekah sampah menjadi daya tarik sendiri bagi jemaah masjid untuk terlibat dalam program eco-masjid.

Penerapan energi terbarukan dengan menggunakan panel surya dan lampu LED yang hemat energi menjadi ciri dari penerapan eco-masjid yang semakin mendapatkan dukungan luas dari umat Islam di Indonesia. BAZNAS Kabupaten Jombang sebagai contoh telah menggunakan dana infak dan sedekah untuk mendukung program eco-masjid terutama dalam penggunaan energi alternatif (Rahmatika, 2022, hal. 10-12). Kesadaran akan pentingnya keberlanjutan lingkungan mendorong munculnya tren arsitektur masjid ramah lingkungan di Jepang. Masjid-masjid kini tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai contoh dalam menjaga kelestarian alam. Perhatian global terhadap isu lingkungan menjadi dorongan kuat bagi lebih banyak masjid, baik di Jepang maupun di berbagai belahan dunia, untuk mengadopsi prinsip-prinsip eco-masjid dalam desain dan pengelolaannya (Minarti, 2024, hal. 218).

Kementerian Agama Republik Indonesia sendiri sejak 2022 telah menyusun buku panduan berkaitan dengan program eco-masjid dengan mendorong penanaman pohon, penghematan air dalam berwudu, pengelolaan sampah terpadu dan penggunaan energi terbarukan. Masjid Istiqlal telah meneguhkan perannya dalam pelaksanaan eco-masjid dibuktikan dengan diterimanya penghargaan

sertifikasi EDGE karena keberhasilannya dalam menjalankan efisiensi energi dengan menggunakan panel surya, lampu hemat energi, daur ulang air secara baik. Sertifikat EDGE (*Excellence in Design for Greater Efficiencies*) adalah penghargaan berstandar standar internasional untuk bangunan hijau yang dikeluarkan oleh lembaga International Finance Corporation (IFC), yang berada di bawah naungan Bank Dunia, dengan tujuan mendorong pembangunan yang berkelanjutan, efisien dalam penggunaan energi, serta terjangkau secara biaya khususnya di negara-negara berkembang.

Penutup

Ajaran Islam telah menyediakan nilai-nilai universal berkaitan dengan tanggung jawab terhadap lingkungan global. Kelestarian lingkungan secara global tidak hanya menjadi tanggung jawab komunitas global saja secara khusus tetapi masyarakat lokal pun memiliki tanggung jawab ini. Islam telah menunjukkan visi globalnya dengan memperhatikan masalah lingkungan yang berdampak global secara serius. Di antara nilai-nilai Islam yang secara universal dapat diterima sebagai kontribusi dalam menghadapi tantangan global dari sisi lingkungan adalah konsep tentang khalifah sebagai pengelola bumi, amanah dalam menjaga bumi dan mizan sebagai prinsip menjaga keseimbangan alam.

Kesadaran dan tanggung jawab umat Islam dunia terutama di Indonesia mulai tumbuh. Ini dapat dibuktikan dengan adanya beberapa fatwa MUI berkaitan dengan isu lingkungan dan menguatnya gerakan hijau di kalangan umat Islam di Indonesia. Salah gerakan yang menjadi kekuatan besar umat Islam dalam gerakan hijau adalah *green hajj* dan *eco-masjid*. Gerakan ini tidak hanya sebagai upaya untuk memperkuat nilai-nilai spiritual dalam praktik ibadah tetapi juga mendorong peran aktif umat Islam untuk menunjukkan tanggung jawabnya dalam masalah lingkungan global.

Beberapa tantangan yang signifikan yang penting untuk dicarikan solusi pemecahannya adalah masih rendahnya literasi dalam hal ekoteologi di kalangan umat Islam. Beberapa lingkungan di mana

komunitas Muslim tinggal masih menunjukkan pemandangan kumuh bahkan jauh dari kesan bersih. Ekoteologi dapat menjadi salah satu pelajaran yang diberikan di sekolah-sekolah Islam, pesantren, majelis taklim bahkan di disampaikan dalam ceramah-ceramah di masjid. Kesadaran ini juga perlu didukung oleh pemerintah dalam rangka pengarusutamaan gerakan ramah lingkungan di kalangan umat Islam.

Nilai-nilai Islam universal berkaitan dengan isu lingkungan ke depannya dapat diintegrasikan dalam kebijakan lingkungan nasional dan global. Pesan-pesan Islam tentang pentingnya menjaga lingkungan hidup memiliki keterkaitan kuat dengan agenda global dalam mendorong terjaganya lingkungan hidup yang sehat dan berkelanjutan. Kolaborasi menjadi penting dilakukan untuk menjalankan misi suci ini.

Sub Tema IV

**Kearifan Lokal dan
Gerakan Lingkungan
Islam Nusantara**

RIMBO LARANGAN DAN IMPLEMENTASI KONSEP *HIMĀ*: Sebagai Representasi Ekoteologi Islam dalam Kearifan Lokal

¹Zainuddin, ²Umi Barokah

¹PP. Riyadhus Shalihin; ²Representasi Bincang Muslimah

Agama dan Alam dalam Balutan Kearifan Lokal

Agama dan alam merupakan dua komponen yang tidak terpisahkan. Keduanya saling berkaitan dan terhubung secara kompleks. Umat Islam terbangun atas konfigurasi sosial yang terbentuk dari identitas kelompok aliran keagamaan, organisasi sosial keagamaan, etnis, profesi, dan lain sebagainya, yang juga mencakup kaum muslimin di masyarakat (Haryanto, 2015). Pada dasarnya, berbagai aspek perwujudan dari agama bermacam-macam merujuk pada aspek yang menjadi sasaran studi dan tujuan yang akan dicapai. Sedangkan kebudayaan sendiri merupakan keseluruhan yang kompleks, di dalamnya terdapat pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, adat istiadat, dan kemampuan-kemampuan lain yang diperoleh oleh seorang anggota masyarakat (Yuli Darwati, 2018).

Selain budaya, agama juga tidak terlepas dengan kearifan lokal. Kearifan lokal ialah cara pandang dan ilmu pengetahuan serta beragam strategi kehidupan yang dimulai dari aktivitas masyarakat lokal dalam menjawab berbagai permasalahan sebagai upaya pemenuhan kebutuhan hidup (Afrianti, 2020). Oleh karena itu, setiap daerah mempunyai karakteristik kearifan lokal dan ciri khas masing-masing untuk dilestarikan secara turun menurun. Hal ini lahir dalam bentuk cara bersikap dan bertindak, menanggapi perubahan dalam budaya dan lingkungan fisik kimia. Kearifan lokal menjadi gagasan konseptual yang dijaga dalam masyarakat agar dapat terus tumbuh dan berkembang secara terus menerus dalam pemikiran masyarakat lokal dan berkaitan dengan kehidupan sakral (Afrianti, 2020).

Indonesia sebagai negara kepulauan mempunyai beragam suku dan kearifan lokal yang khas sesuai dengan wilayah dan penyebaran suku tersebut. Hal ini menjadi sebuah langkah awal untuk mengelola sumber daya alam di berbagai wilayah Indonesia yang kerap kali diabaikan. Dalam praktiknya, kearifan lokal yang tertuang dalam kebudayaan selalu berada dalam interaksi percampuran. Ia terus bergerak melintasi batas sekat-sekat perbedaan komunitas (Febriani dan

Murtiningsih 2022). Salah satu suku yang ada di Indonesia adalah Minangkabau. Suku ini terkenal dengan berbagai kearifan lokal dan aturan yang berperan penting mengatur keberlangsungan hidup masyarakat di Minangkabau.

Dalam penelitian Suranti Afrianti berjudul *Rimbo Larangan Kearifan Lokal Masyarakat Minang Kabau untuk Menjaga Kelestarian Sumber Daya Alam dan Lingkungan*, menyebutkan bahwa kelestarian yang turun temurun menjadi bukti adanya hubungan erat antara agama dan adat di Minangkabau. Masyarakat lokal memiliki pepatah adat yaitu “*Alam Takambang Jadi Guru*”. Pepatah tersebut bermakna dalam masyarakat Minangkabau meyakini bahwa manusia dapat belajar dari alam dan seluruh fenomena yang terjadi di dalamnya untuk selalu dapat memberikan pengetahuan bagi manusia (Afrianti, 2020). Afrianti mengkaji bentuk-bentuk larangan di *rimbo larangan* dan faktor-faktor yang mempengaruhi bertahannya kearifan lokal tersebut. Namun pada penelitian ini berfokus pada implementasi *himā* dalam *rimbo larangan*.

Rimbo larangan merupakan salah satu representasi perwujudan hubungan antara hubungan agama dan kearifan lokal Minangkabau. *Rimbo larangan* (selanjutnya ditulis tegak) sendiri merupakan istilah khas yang digunakan masyarakat Minangkabau untuk menandai hutan yang dilindungi berdasarkan norma adat. Asmin F, menyebutkan bahwa kearifan lokal rimbo larangan berbentuk ajakan lembaga adat menciptakan aturan dan mengumumkannya di masjid oleh datuk/datuak untuk masyarakat menjaga rimbo atau hutan larangan. Langkah selanjutnya yakni mengajak masyarakat untuk menjalankan aturan dan mematuhi. Bagi siapa saja yang melanggar aturan tersebut maka akan memperoleh sanksi adat. Masyarakat juga turut memantau dan melaporkan jika terdapat aktivitas yang berpotensi merusak hutan (Febriani & Murtiningsih, 2022).

Upaya ini dilakukan karena hutan merupakan sumber daya alam paling penting bagi kehidupan manusia khususnya masyarakat pedesaan untuk memenuhi kebutuhan hidup dengan mata pencaharian bercocok tanam seperti bertani dan berkebun. Mereka menjadikan hutan sebagai rumah kedua karena sudah terbiasa melakukan aktivitas pemanfaatan hutan untuk memenuhi kebutuhan sumber daya dalam jangka waktu yang cukup lama. Faktor tersebut menjadi alasan adanya pemaknaan dan cara-cara unik dan khas untuk menjaga dan mengelola hutan sekitar (Azzahra et al. 2023).

Rimbo larangan dapat bertahan turun temurun tidak terlepas dari kesadaran masyarakat. Selain itu, dinas kehutanan juga selalu melibatkan masyarakat sekitar atau lembaga adat saat mengambil tindakan dan melakukan suatu acara. Masyarakat turut terlibat dalam kegiatan-kegiatan yang bertujuan melestarikan rimbo larangan seperti program pengkayaan tanaman. Melalui kegiatan tersebut dapat menimbulkan sifat dan rasa memiliki dan tanggung jawab dari individu masyarakat akan keberadaan rimbo larangan. Dengan menjaga rimbo larangan masyarakat juga dapat merasakan manfaatnya secara langsung seperti mendapat air bersih dari sumber mata air di rimbo larangan, kayu bakar, ikan, tanaman obat, dan lain sebagainya. Sumber daya yang dinikmati oleh masyarakat dari hutan tersebut juga menjadi akar kesadaran dan budaya untuk melindungi hutan sebagai faktor kearifan lokal (Aprian, Defri Yoza, 2015).

Dalam penelitian ini mengkaji rimbo larangan dengan prinsip-prinsip ekoteologi Islam secara khusus yakni prinsip *himā*. Rimbo larangan sebagai salah satu upaya pelestarian lingkungan ternyata mempunyai keselarasan dengan prinsip-prinsip ekoteologi Islam. Dalam penelitian berjudul *Ekoteologi Islam: Prinsip Konservasi Lingkungan dalam Al-Qur'an dan Hadits serta Implikasi Kebijakannya* menyebutkan bahwa implementasi ekoteologi Islam dapat dipraktikkan melalui beberapa kegiatan. Namun pada penelitian ini berfokus pada *himā* yang sebelumnya sudah diterapkan langsung oleh Rasulullah pada masa kenabian. *Himā* merupakan kawasan lindung yang ditetapkan sebagai upaya pencegahan eksploitasi alam secara berlebihan seperti penebangan pohon ilegal tanpa tanam ulang dan perburuan hewan liar. Implementasi *himā* pada masa Rasulullah yaitu menetapkan wilayah *himā* di daerah Naqi sebagai zona konservasi demi kepentingan kolektif umat Islam dalam pelestarian ekosistem.

Prinsip rimbo larangan sebagai representasi dengan konsep *himā* sangat relevan dengan praktik konservasi modern seperti pembentukan hutan lindung, taman nasional, atau suaka margasatwa yang bertujuan melindungi keanekaragaman hayati. Dalam penelitian berjudul *Himā dan pemuliharaan Alam Sekitar dalam Tamadun Islam: Satu Kajian Awal Berkaitan Keperluan dan Impaknya*, Ibrahim dkk, menemukan bahwa adanya *himā* dalam tamadun Islam menjadi bukti bahwa Islam mengambil peran penting dalam pemeliharaan alam (Ibrahim & Jaafar, 2023). Dalam penelitian ini, konsep *himā*

diimplementasikan dalam rimbo larangan yang juga bertujuan melindungi alam. Berikut sabda Rasulullah yang mendukung pelestarian lingkungan dan dapat menjadi dasar teologi berbasis Islam.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ، مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْرَقِ، قَالَ: إِنَّ الْمَغِيرَةَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ - وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ - أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: (سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّا نَزَكَبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطَشْنَا، أَفَتَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُوَ الطَّهْوَرُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ).

“Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Said, telah menceritakan kepada kami Abu Awanah, telah menceritakan kepada kami Abdul Rahman Al Mubarak, telah menceritakan kepada kami Abu Awanah, dari Qatadah, dari Anas -radhiyallāhu ‘anhu- dari Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam-, beliau bersabda, “Tidak ada seorang muslim pun yang menanam satu tanaman, atau bercocok tanam, lalu ada seekor burung, atau manusia, atau hewan ternak yang makan darinya, kecuali hal itu akan menjadi sedekah baginya.” (HR. Bukhari. No. 2320).

Hadis tersebut menjelaskan bahwa pelestarian lingkungan tidak hanya membawa manfaat ekologis, tetapi juga mendapat pahala spiritual. Prinsip *himā* bisa diterapkan dalam konteks kekinian dan menjadi bukti bahwa ajaran Islam bersifat dinamis dan relevan dalam merespons tantangan zaman termasuk krisis ekologi (Khoir dan Alif 2025). Dari latar belakang yang telah disebutkan lalu muncul pertanyaan “Bagaimana konsep *himā* dalam tradisi Islam relevan dan triplementasi dalam sistem Rimbo Larangan?”.

Rimbo Larangan sebagai Representasi Ekoteologi dalam Kearifan Lokal

Rimbo larangan sebagai representasi aturan adat dalam masyarakat Minangkabau yang berperan penting dalam membentuk budaya ekologis yang menumbuhkan kepedulian masyarakat terhadap lingkungan. Lebih dari sekadar ketaatan terhadap aturan adat, keberadaan rimbo larangan mencerminkan integrasi antara agama, kearifan lokal, dan pengetahuan tradisional. Masyarakat yang hidup dan terlibat langsung dalam sistem ini tidak hanya mewarisi nilai-nilai kultural, tetapi juga mengembangkan pemahaman terhadap fenomena alam berdasarkan pengalaman nyata di lingkungan sekitarnya. Pengalaman inilah yang melahirkan pengetahuan lokal (*local knowledge*), yaitu pemahaman ekologis yang diperoleh secara turun-temurun melalui interaksi langsung dengan alam dan tata nilai adat yang berlaku (Afrianti, 2020).

Adapun istilah ekoteologi berasal dari gabungan kata "ekologi" dan "teologi", yang secara umum dimaknai sebagai cabang teologi yang membahas keterkaitan antara ajaran agama dan lingkungan alam. Ekoteologi berangkat dari premis bahwa terdapat hubungan erat antara paradigma keagamaan atau spiritual manusia dengan terjadinya kerusakan lingkungan (Ituma, 2013). Dalam perspektif Islam, ekoteologi dapat didefinisikan sebagai konsep keimanan yang mengkaji persoalan lingkungan hidup berdasarkan prinsip-prinsip ajaran Islam. Formulasi teologis ini berfungsi sebagai panduan normatif yang berwawasan lingkungan dalam upaya pengelolaan sumber daya alam secara berkelanjutan (Ridwanuddin, 2015).

Ekoteologi sejalan dengan tema besar Al-Qur'an. Fazlur Rahman berpendapat tema-tema tersebut meliputi Allah, alam semesta, dan manusia. Oleh karena itu dalam artikel ini bahasan-bahasan teologi terbatas pada pengertian dan tidak masuk dalam diskursus ilmu kalam. Pada praktiknya, masyarakat memerlukan ekoteologi bukan hanya sebagai metode untuk mempertahankan peradaban, melainkan sebagai media untuk menyembuhkan akar-akar krisis ekologi yang tidak lagi terletak pada teknologi tapi pada keimanan dan struktur nilai manusia yang mengendalikan teknologi (Abd. Aziz, 2019).

Widiastuty dan Anwar menyebutkan implementasi prinsip-prinsip konservasi lingkungan dalam Al-Qur'an dan Hadits dapat melalui beberapa beberapa kegiatan, seperti:

1. *Mizān*: Keseimbangan Ekosistem. Dengan memahami konsep mizan, mendorong umat Islam untuk mengadopsi gaya hidup yang lebih ramah lingkungan dengan pengurangan limbah, penggunaan energi secara efisien, dan mendukung kebijakan yang melindungi ekosistem (Widiastuty dan Anwar 2025).
2. *Ihyā' al-Mawāt*: Revitalisasi lahan. Prinsip ini sejalan dengan konsep konservasi lingkungan dan pertanian berkelanjutan dalam konteks modern. Revitalisasi lahan tidak hanya bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan manusia, tetapi juga untuk menjaga ekosistem seperti pengurangan lahan kritis dan degradasi lingkungan (Widiastuty dan Anwar 2025).
3. *Himā* dan *Harim*: Kawasan hutan lindung. Konsep *himā* (kawasan lindung) dan *harim* (zona penyangga) dalam Islam menjadi bukti pentingnya konservasi lingkungan sebagai bagian dari tanggung jawab manusia dalam menjaga keseimbangan alam. Konsep *himā* dan *harim* merupakan bentuk awal dari kawasan konservasi yang berbasis masyarakat (*community-based conservation areas*), sebagaimana penjelasan Gari (2006: 427–436). Pendekatan ini memberikan ruang bagi partisipasi aktif masyarakat dalam menjaga kelestarian sumber daya alam melalui sistem pengelolaan yang berkeadilan dan berkelanjutan. Selain memperhatikan aspek ekologis, sistem ini juga mempertimbangkan dimensi kesejahteraan sosial dengan memastikan manfaat keberlanjutan sumber daya alam bagi generasi yang akan datang. Dengan demikian, ajaran Islam tidak hanya mengedepankan dimensi spiritual dalam relasi manusia dengan alam, tetapi juga menawarkan panduan praktis dalam pengelolaan lingkungan secara kolektif dan bertanggung jawab (Widiastuty dan Anwar 2025).
4. Larangan merusak lingkungan (*fasād fil-ardh*). Islam secara tegas melarang tindakan ini dengan segala bentuk kerusakan akibat oleh perilaku manusia. Larangan ini di antaranya seperti eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, pencemaran lingkungan, serta tindakan yang menyebabkan ketidakseimbangan ekosistem. Konsep *fasād fil-ardh* dalam Islam bukan hanya merusak fisik, tetapi juga mencakup penyimpangan moral yang berdampak kepada degradasi lingkungan.
5. Larangan pemborosan (*isrāf*) dan moderasi konsumsi. Dalam konteks ekologi, larangan perilaku *israf* menegaskan pentingnya

pengelolaan sumber daya alam dengan efisien dan berkelanjutan. Islam mengajarkan bahwa setiap bentuk pemborosan, baik dalam aspek konsumsi air, energi, maupun sumber daya alam adalah sebuah tindakan yang tidak bertanggung jawab dan bertentangan dengan prinsip keseimbangan (*mīzān*).

Dari kelima prinsip-prinsip ekoteologi Islam di atas, penelitian ini secara khusus berfokus pada implementasi konsep *himā* dalam rimbo larangan sebagai sebuah kearifan lokal masyarakat Minangkabau.

Dalam praktiknya, kearifan lokal menjadi salah satu fokus yang harus mendapat perhatian dalam kegiatan perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup. Aturan tersebut tercantum dalam UU No. 32 Tahun 2009 bahwa perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup meliputi perencanaan, pemanfaatan, pengendalian, pemeliharaan, pengawasan, dan penegakan hukum di mana seluruh kegiatan yang berkaitan dengan perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup harus memperhatikan beberapa hal meliputi: 1. Keragaman karakter dan fungsi ekologis, 2. Sebaran penduduk, 3. Sebaran potensi sumber daya alam, 4. Kearifan lokal, 5. Aspirasi masyarakat, dan 6. Perubahan iklim. Oleh sebab itu, pengelolaan lingkungan hidup menjadi sebuah upaya terpadu untuk melestarikan fungsinya antara lain: kebijaksanaan, penataan, pemanfaatan, pengembangan, pemeliharaan, pemulihan, pengawasan dan pengendalian. Maka penyelenggaraannya harus dengan asas tanggung jawab negara, asas berkelanjutan, dan asas manfaat (Kamaruddin, 2018).

Kearifan lokal adat Minangkabau dapat diamati praktiknya melalui aturan-aturan dan norma-norma yang masih berlaku di daerah tersebut. Penghulu sebagai komando memberlakukan penerapan nilai-nilai adat dan kearifan lokal terhadap masyarakatnya dengan tujuan untuk melestarikan hutan ataupun sumber daya alam yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat (Muhammad dan Saharuddin 2018). Aturan dalam masyarakat terkait rimbo larangan tersirat dalam pepatah:

*Ka rimbo, kayu indak buliah ditabang, rotan indak buliah dirangguik, manau indak buliah dipancuang
Ka batang aie, aie indak buliah karuah, batu indak buliah dibaliak, tabiang indak buliah diruntuah
Ka samak baluka, buah manih, buah masam indak buliah diambiak, dipanjek mudo jo lain-lain*

Adapun terjemah dalam Bahasa Indonesia adalah:

Jika ke hutan, kayu tidak boleh ditebang, rotan tidak boleh diambil, salah satu tanaman langka yang disebut dengan manau tidak boleh ditebang.

Jika ke sungai, air tidak boleh kotor, batu tidak boleh dibalik, tebing tidak boleh dihancurkan.

Jika ke semak belukar, buah-buahan yang asam dan manis tidak boleh diambil, buah-buahan yang belum matang juga tidak boleh diambil.

Larangan lain dalam rimbo larangan antara lain: 1. Dilarang menebang pohon kecuali pohon yang sudah mati dan terdapat kepentingan fasilitas umum seperti: pembangunan jembatan, musholla, dan lain sebagainya, 2. Dilarang membakar di kawasan rimbo larangan, 3. Dilarang mengalihfungsikan lahan ke dalam bentuk apapun karena akan berdampak pada pendapatan masyarakat, 4. Dilarang menjual produk hasil hutan tanpa musyawarah (Febriani dan Murtiningsih 2022). Dengan adanya rimbo larangan ini setidaknya mempunyai empat tujuan utama meliputi: Melindungi flora dan fauna dalam rimbo larangan, menjaga sumber air, menghindari pengikisan tanah atau erosi akibat hujan, dan sebuah upaya untuk mencegah terjadinya bencana alam, seperti banjir, tanah longsor, dan pencemaran udara (Azzahra et al., 2023).

Dalam konteks pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam, pemerintah tentu juga memberlakukan peraturan perundang-undangan sebagai wujud hukum negara dan mengutamakan keberlakuan peraturan perundang-undangan sebagai wujud hukum negara. Salah satunya yakni Putusan MK No. 35 tahun 2002, menjelaskan dua aspek penting bagi masyarakat hukum adat antara lain: menyatakan bahwa hutan adat bukan lagi hutan negara, dalam putusan MK menyebutkan bahwa hutan adat adalah hutan yang berada dalam wilayah adat milik masyarakat adat. Pemberian hukum masyarakat adat atas hutan adat dan beberapa ketentuan lain menjadi bukti bahwa pemerintah juga berusaha memberikan perlindungan terhadap hak masyarakat adat (Kurniasih dan Sitabuana 2022).

Konsep Himā: Perspektif Imam al-Syafi'i tentang Keadilan Sosial dan Etika Pengelolaan Lingkungan

Dalam diskursus hukum Islam klasik, konsep *ḥimā* yakni salah satu tema penting yang menunjukkan bagaimana syariat Islam memberikan perhatian terhadap keadilan sosial, etika lingkungan, dan tanggung jawab kolektif dalam pengelolaan sumber daya alam. Secara terminologis, *ḥimā* berarti kawasan yang ditetapkan oleh otoritas—baik Nabi maupun khalifah—sebagai wilayah larangan atau perlindungan yang tidak dapat dimanfaatkan secara bebas oleh individu. Konsep ini erat kaitannya dengan upaya menjaga maslahat umat secara kolektif, terutama dalam konteks ekosistem penggembalaan hewan ternak, distribusi zakat, serta persiapan logistik untuk *jihād fī sabīlillāh* (Al-Suhaym, n.d., p. 271).

Imam al-Syafi'i, salah satu mujtahid terbesar dalam sejarah Islam, menjelaskan secara terperinci mengenai hukum dan prinsip-prinsip *ḥimā* dalam kitab *Al-Umm*. Penjelasannya tidak hanya bersifat yuridis, tetapi juga sarat dengan nilai-nilai moral dan sosial. Dalam uraian beliau, kita dapat melihat bagaimana hukum Islam tidak terlepas dari pertimbangan keadilan, proporsionalitas, dan tanggung jawab kepemimpinan dalam menjaga hak-hak umat dan kelestarian lingkungan. Imam al-Syafi'i membuka pembahasannya dengan menjelaskan bahwa tanah *ḥimā* tidak dapat disamakan dengan tanah mati (*al-mawat*) yang dapat dimiliki oleh individu setelah dihidupkan (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990). Ia menyatakan:

"Tanah ḥimā bukanlah tanah mati yang bisa dihidupkan oleh siapa saja sehingga menjadi miliknya. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah: 'Tidak ada ḥimā kecuali milik Allah dan Rasul-Nya.'" (Ibn Hajar al-‘Asqalānī, n.d.)

Menurut Imam al-Syafi'i, hadis ini mengandung dua kemungkinan makna. *Pertama*, tidak boleh seorang pun menetapkan suatu wilayah sebagai *ḥimā* bagi kaum Muslimin, kecuali jika telah ditetapkan oleh Rasulullah atau jika dilakukan oleh pemimpin dalam kerangka mengikuti contoh beliau. Dengan kata lain, penetapan *ḥimā* harus tunduk pada ketentuan syar'i yang dibenarkan oleh nash dan maslahat umum.

Kedua, penetapan *ḥimā* hanya boleh dilakukan oleh pemimpin tertinggi umat Islam (khalifah), bukan para wali dan harus dilakukan dengan tujuan dan metode yang sejalan dengan apa yang telah dilakukan oleh Rasulullah. Pandangan ini menekankan bahwa otoritas dalam menetapkan *ḥimā* bukanlah hak pribadi atau administratif biasa,

melainkan bagian dari wewenang publik yang harus dipegang dengan amanah dan penuh tanggung jawab (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990).

Praktik Himā pada Masa Nabi dan Kebijakan Himā dalam Kepemimpinan Umar bin Khattab

Imam al-Syafi'i melanjutkan penjelasannya dengan mencontohkan praktik Rasulullah dalam menetapkan wilayah *Naqi'* sebagai *himā*. Wilayah tersebut tergolong kecil dan tidak menimbulkan kesempitan bagi masyarakat sekitar. Para peternak tetap dapat menggembalakan ternak mereka di luar kawasan *himā*. Bahkan, penetapan kawasan itu justru memberikan manfaat yang lebih besar jika dibandingkan dengan membiarkannya terbuka tanpa perlindungan (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990).

Imam al-Syafi'i menulis:

“Wilayah himā itu menjadi tempat untuk menggembalakan kuda-kuda yang disiapkan untuk jihad di jalan Allah, serta ternak-ternak yang diperoleh dari zakat dan jizyah. Kuda adalah kekuatan kaum Muslimin secara umum. Ternak dari jizyah menjadi kekuatan bagi para penerima ghanimah. Unta zakat yang lebih dari kebutuhan, digunakan kembali untuk kepentingan penerima zakat. Dengan cara ini, semua Muslim mendapatkan manfaat, baik untuk agama maupun kehidupan mereka.”

Uraian ini menunjukkan bahwa penetapan *himā* bukanlah tindakan sewenang-wenang, melainkan kebijakan yang didasarkan pada asas maslahat ‘ammah (kepentingan umum). Rasulullah menunjukkan teladan dalam menjaga keseimbangan antara kebutuhan logistik militer, keadilan sosial, dan keberlangsungan ekonomi masyarakat.

Setelah wafatnya Nabi Muhammad, para khalifah yang menggantikan beliau tetap menerapkan kebijakan *himā* dengan prinsip dan tujuan yang sama. Umar bin Khattab *radhiyallāhu ‘anhū* adalah salah satu tokoh utama yang paling tegas dan adil dalam pelaksanaan kebijakan ini. Imam al-Syafi'i mencatat bahwa Umar menetapkan sebagian wilayah sebagai *himā*, meskipun sebelumnya belum pernah

ditetapkan oleh Nabi. Namun, beliau sangat ketat dalam pengelolannya, dan hanya memperbolehkan ternak milik orang-orang miskin yang tidak mampu menggembala jauh untuk masuk ke wilayah *himā* (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990).

Dalam sebuah riwayat dari Zaid bin Aslam, disebutkan bahwa Umar berkata kepada Hani', budaknya yang ditunjuk sebagai pengelola *himā*:

“Wahai Hani’, kendalikanlah dirimu terhadap rakyat, dan takutlah terhadap doa orang yang terzalimi, karena doa mereka pasti dikabulkan. Masukkanlah pemilik ternak kecil dan kambing kecil, dan jangan masukkan milikku, atau milik Utsman bin Affan, atau Abdurrahman bin Auf. Karena kalau ternak mereka mati, mereka masih punya kebun dan ladang. Tetapi si pemilik ternak kecil akan datang bersama keluarganya dan berkata, 'Wahai Amirul Mukminin, apakah engkau akan membiarkan mereka mati kelaparan?' Demi Allah, rumput dan air lebih aku butuhkan daripada dirham dan dinar” (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990).

Pernyataan Umar ini menggambarkan tingkat kepekaan sosial yang tinggi terhadap rakyat kecil. Umar menolak memanfaatkan kawasan *himā* untuk kepentingan pribadi atau elit, sekalipun dirinya memiliki hak sebagai pemimpin. Prinsip ini sejalan dengan kaidah dasar dalam syariat Islam bahwa setiap tindakan kekuasaan harus didasarkan pada keadilan dan menjauhi potensi kezhaliman. Dalam salah satu peristiwa yang diriwayatkan oleh pamannya Imam al-Syafi'i, disebutkan bahwa pada suatu hari yang sangat panas, Umar bin Khattab menggiring dua ekor unta zakat ke wilayah *himā* dengan tangannya sendiri (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990).

Ketika Utsman bin Affan melihatnya dan menawarkan bantuan, Umar menjawab: *“Dua ekor unta zakat tertinggal, dan aku ingin membawanya ke wilayah himā sebelum hilang. Aku takut Allah akan menyanjai aku tentang mereka.”* Utsman pun berkata: *“Barang siapa ingin melihat seorang yang kuat dan amanah, maka lihatlah kepada orang itu (Umar).”*

Kisah ini bukan sekadar romantisasi sejarah, melainkan pelajaran nyata tentang integritas dan tanggung jawab pemimpin dalam menjaga amanah publik. Umar tidak sekadar mengatur, tetapi juga turun

langsung, menolak segala bentuk kemudahan yang bisa berujung pada penyalahgunaan kekuasaan.

Refleksi Konseptual: *Ḥimā* dalam Rimbo Larangan sebagai Prinsip Etis dalam Pengelolaan Lingkungan

Imam al-Syafi'i menyimpulkan bahwa penetapan *ḥimā* hanya dapat dibenarkan jika ditujukan untuk kepentingan umum dan dikelola dengan mengikuti prinsip-prinsip yang telah dicontohkan oleh Rasulullah dan para khalifah setelahnya. Jika *ḥimā* digunakan untuk kepentingan pribadi, maka hal itu menjadi bentuk kezaliman, terlebih jika dilakukan oleh orang yang memiliki kekuatan dan tidak membutuhkan bantuan (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990).

Di tengah tantangan global terkait krisis lingkungan, deforestasi, serta ketimpangan dalam distribusi sumber daya alam, konsep *ḥimā* kembali relevan untuk ditelaah dan diimplementasikan dalam rimbo larangan. Ia menawarkan model pengelolaan berbasis komunitas yang bertumpu pada nilai spiritual, keadilan sosial, dan keberlanjutan ekologis. Imam al-Syafi'i, melalui analisisnya yang tajam dalam *Al-Umm*, menunjukkan bahwa syariat Islam sangat memperhatikan keseimbangan antara hak individu, tanggung jawab kolektif, dan pemeliharaan lingkungan.

Nabi Muhammad SAW pernah menghapus kepemilikan cadangan tanah pribadi dan menggantikannya dengan cadangan publik (*ḥimā*) yang ditujukan bagi kemaslahatan masyarakat. Dalam sebuah hadis dinyatakan, “*Tidak ada ḥimā kecuali milik Allah dan Rasul-Nya.*” Berdasarkan prinsip ini, beliau menetapkan kawasan al-Naqi, sekitar 100 kilometer dari Madinah, sebagai padang gembalaan khusus bagi kuda-kuda perang (Al-Syafi'i, M. ibn Idris. 1990).

Secara historis, terdapat lima jenis *ḥimā* yang berkembang di Jazirah Arab: (1) *ḥimā* untuk pelestarian pepohonan, di mana kegiatan penebangan kayu dilarang atau dibatasi; (2) *ḥimā* yang melarang penggembalaan ternak; (3) *ḥimā* yang menerapkan pembatasan penggembalaan berdasarkan musim, seperti pelarangan saat masa berbunga untuk kepentingan peternakan lebah; (4) *ḥimā* yang hanya memperbolehkan spesies dan jumlah hewan tertentu; dan (5) *ḥimā* yang

dibentuk sebagai respons terhadap kondisi darurat, seperti kekeringan atau bencana alam, demi kepentingan komunitas terdampak (Karagiannis, 2022, pp. 35–38).

Pada dekade 1960-an, terdapat lebih dari 3.000 kawasan *himā* di Arab Saudi, dengan luas bervariasi antara 10 hingga 1.000 hektar. Namun saat ini, hanya kurang dari selusin yang masih bertahan. Penerapan *himā* ini didasarkan pada prinsip *maslahah* (kemaslahatan), sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Apabila suatu wilayah tidak dimanfaatkan, dan tidak tergolong sebagai *waqf*, *harim*, atau *himā*, maka menurut syariat ia dikategorikan sebagai tanah *mawat*. Tanah *mawat* mencakup lahan yang tidak pernah diairi, lahan yang tergenang namun tidak dialirkan, atau yang terletak jauh dari pemukiman penduduk. (Karagiannis, 2022, pp. 35–38). Dalam konteks ini, siapa pun yang menghidupkan tanah tersebut berhak memilikinya, sesuai dengan sabda Nabi: “*Siapa yang menghidupkan tanah mati, maka tanah itu menjadi miliknya; dan akar yang zalim tidak memiliki hak.*” Tindakan mengolah tanah mati ini dikenal sebagai *ihya’ al-mawat* atau “revitalisasi lahan mati.”

Terkait kepemilikan atas tanah *mawat*, terdapat perbedaan pendapat antar mazhab. Menurut mazhab Syafi’i, siapa pun yang menghidupkan tanah yang belum dimanfaatkan dapat menjadi pemilik sahnyanya. Sebaliknya, mazhab Hanafi mensyaratkan adanya izin dari otoritas negara guna mencegah terjadinya konflik klaim. Adapun mazhab Maliki mensyaratkan izin hanya bila tanah tersebut berdekatan dengan permukiman (Karagiannis, 2022, pp. 35–38).

Dalam penerapan aturan-aturan biasanya diawasi oleh lembaga khusus yang bertugas menjaga kepentingan publik melalui doktrin Islam yang dikenal sebagai *hisbah*. Doktrin ini mengamanatkan negara untuk menjamin bahwa masyarakat Muslim menjalankan syariat. Secara tradisional, lembaga ini dipimpin oleh seorang *muhtasib*, yang berfungsi sebagai pengawas utama terhadap kawasan *himā* dan *harim*.

Fatwa-fatwa juga berperan penting dalam mendukung isu lingkungan. Fatwa merupakan pendapat hukum yang dikeluarkan oleh seorang mufti atas persoalan yang belum secara eksplisit dibahas dalam fikih. Selama bertahun-tahun, para ulama jarang menaruh perhatian pada isu lingkungan. Namun, dalam beberapa dekade terakhir,

kesadaran akan pentingnya pembaruan hukum Islam untuk merespons tantangan zaman semakin menguat.

Sebagai contoh, pada September 2010, *Qatar Center for the Presentation of Islam* menerbitkan sebuah fatwa komprehensif tentang Islam dan pelestarian lingkungan. Fatwa ini menyajikan sejumlah dalil dari Al-Qur'an dan hadis, serta menekankan bahwa:

1. Islam mendorong pengolahan lahan tandus dengan imbalan pahala di akhirat.
2. Kebersihan jalan umum merupakan bagian dari iman.
3. Perlindungan terhadap seluruh jenis hewan, baik yang dapat dimakan maupun tidak, adalah kewajiban moral dan keagamaan.
4. Sumber daya air harus dijaga dan dipelihara.
5. Islam melarang pencemaran laut dengan limbah nuklir, penghancuran makanan demi manipulasi harga, perusakan hutan, pembunuhan hewan untuk hiburan, pemborosan sumber daya lingkungan, dan tindakan permusuhan terhadap sesama manusia (Karagiannis, E. (2023).

Fatwa tersebut juga membahas isu-isu modern seperti pencemaran laut dan praktik penghancuran bahan pangan. Secara tidak langsung, fatwa ini juga menegaskan pentingnya metode penyembelihan hewan secara Islami, yang bertujuan untuk meminimalkan penderitaan hewan. Fatwa ini merangkum prinsip-prinsip dasar kewajiban lingkungan dalam Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, yakni:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ
وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ

“Dan tidakkah mereka memperhatikan, bahwa Kami mengarahkan (awan yang mengandung) air ke bumi yang tandus, lalu Kami tumbuhkan (dengan air hujan itu) tanam-tanaman sehingga hewan-hewan ternak mereka dan mereka sendiri dapat makan darinya? Maka mengapa mereka tidak memperhatikan?” (As-Sajdah/32: 27).

Berikut tabel peta implementasi konsep *himā* dalam rimbo larangan:

Aspek	<i>Himā</i> (Islam Klasik)	Rimbo Larangan (Minangkabau)
Dasar tradisi	Institusi hukum Islam, pertama kali diterapkan Nabi dan khalifah	Aturan adat Minangkabau
Tujuan utama	Pemeliharaan habitat, pengelolaan sumber daya alam, dan kesejahteraan umum	Pelestarian hutan adat sumber daya, dan menjaga kelestarian ekologi lokal
Pengelolaan wilayah	Ditentukan (ditetapkan) secara syariah, dengan kawasan tertentu dilarang untuk pemanfaatan umum	Secara kolektif oleh masyarakat dan tidak boleh diganggu
Jenis kawasan	Hutan lindung, suaka margasatwa, sumber air, padang penggembalaan, dalam batas zonal (harim)	Rimbo larangan—hutan adat di Minangkabau
Sanksi pelanggaran	Berdasarkan syariah/statuta agama, bisa termasuk larangan agama dan moral	Dilindungi adat; pelanggaran dianggap melanggar hukum adat dan moral masyarakat

Dari seluruh penjelasan di atas maka dapat ditarik kesimpulan bahwa menghidupkan kembali semangat *himā* berarti membangun sistem yang tidak hanya berpihak pada manusia, tetapi juga pada alam sebagai ciptaan Allah yang harus dijaga dan dirawat. Dalam semangat

ini, *himā* bukan sekadar istilah klasik, tetapi cermin dari visi Islam yang agung tentang kehidupan yang adil, beradab, dan berkelanjutan.

Simpulan

Rimbo Larangan adalah bentuk ekoteologi lokal yang memperlihatkan harmonisasi Islam dan adat. Praktik ini menunjukkan bagaimana Islam lokal bisa menjadi dasar gerakan pelestarian lingkungan. Melalui penelitian ini dapat disimpulkan bahwa rimbo larangan sebagai representasi ekoteologi Islam dalam kearifan lokal menjadi *tool* untuk menghidupkan kembali semangat *himā* yakni membangun sistem yang tidak hanya berpihak pada manusia, tetapi juga pada alam sebagai ciptaan Allah yang harus dijaga dan dirawat. Dalam semangat ini, *himā* bukan sekadar istilah klasik, tetapi cermin dari visi Islam yang agung tentang kehidupan yang adil, beradab, dan berkelanjutan. Rimbo larangan sebagai implementasi konsep *himā* dalam Islam bukan hanya terkait dengan tata kelola lahan atau pemanfaatan padang rumput, tetapi juga merupakan instrumen penting dalam mewujudkan keadilan sosial, etika lingkungan, dan tanggung jawab kepemimpinan. Ia menjadi representasi dari prinsip syura, amanah, dan maslahat yang menjadi fondasi hukum Islam.

Rekomendasi

Perlunya revitalisasi nilai-nilai ekoteologi dalam Islam Nusantara. Pemberdayaan komunitas dan pesantren untuk menerapkan model serupa. Perlu adanya penelitian lapangan dan pendekatan interdisipliner dalam pengelolaan lingkungan berbasis agama dan budaya lokal.

DAFTAR BACAAN

- Abd. Aziz. (2019). Konservasi Alam dalam Perspektif Etika Islam; Tantangan dan Tuntutan Globalisasi. *Asy-Syari'ah : Jurnal Hukum Islam*, 5(2), 101–119. <https://doi.org/10.36835/assyariah.v5i2.116>
- Afrianti, S. (2020). Rimbo Larangan Kearifan Lokal Masyarakat Minang Kabau Untuk Menjaga Kelestarian Sumber Daya Alam Dan Lingkungan. *Agroprimatech*, 3(2), 74–78. <https://doi.org/10.34012/agroprimatech.v3i2.917>
- Aprian, Defri Yoza, M. (2015). Kearifan Lokal Masyarakat Dalam

- Melindungi Rimbo Larangan Teratak Air Hitam Di Desa Seberang Teratak Air Hitam Kecamatan Sentajo Raya Kabupaten Kuantan Singingi. *Humanistika Jurnal Keislaman*, 1(1), 35–52.
- Azzahra, A., Pinta, J., Ambarwati, A., Maharani, R. Y., & Sutowo, I. R. (2023). Strategi Komunikasi Lingkungan Dalam Hukum Adat Rimbo Larangan Di Kenagarian Paru Kabupaten Sijunjung. *Mediakom : Jurnal Ilmu Komunikasi*, 7(2), 177–187. <https://doi.org/10.35760/mkm.2023.v7i2.9591>
- Febriani, R., & Murtiningsih, S. (2022). Kosmologi Masyarakat Minangkabau Melalui Kearifan Lokal Rimbo Larangan Untuk Konservasi Lingkungan. *Multikultura*, 1(4), 698–704. <https://doi.org/10.7454/multikultura.v1i4.1122>
- Haryanto, J. T. (2015). Relasi Agama Dan Budaya Dalam Hubungan Intern Umat Islam. *Smart*, 1(1), 41–54. <https://doi.org/10.18784/smart.v1i1.228>
- Ibrahim, M. T., & Jaafar, A. J. (2023). Hima dan Pemuliharaan Alam Sekitar dalam Tamadun Islam : Satu Kajian Awal Berkaitan Keperluan dan Impaknya Hima and Environmental Conservation in Islamic Civilization : A Preliminary Study of Its Need and Impact. *Journal of Contemporary Islamic Studie*, 9, 1–13.
- Kamaruddin, Y. dan A. (2018). *Dampak Eksistensi Nilai Peduli Lingkungan Hutan Larangan Adat Kampar Terhadap Kehidupan Masyarakat*. 13(2), 87–110.
- Khoir, M., & Alif, M. (2025). *Penerapan Studi Hadis Tematik tentang Alam dan Ilmu Pengetahuan Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten , Indonesia Perspektif Sains Modern : Kajian Teori dan Metode ,” Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin 26 mengeksplorasi dan memahami alam seme*. 40–41.
- Kurniasih, H., & Sitabuana, T. H. (2022). Perlindungan Hukum Hutan Adat Ditinjau Dari Hak Masyarakat Hukum Adat. *Seri Seminar Nasional Ke-IV Universitas Tarumanegara Tahun 2022*, 1945(3), 765–770.
- Muhammad, A., & Saharuddin, S. (2018). Keragaan Praktik Kearifan Lokal dan Keberlanjutan Hutan Nagari. *Jurnal Sains Komunikasi Dan Pengembangan Masyarakat [JSKPM]*, 2(5), 667–680. <https://doi.org/10.29244/jskpm.2.5.667-680>
- Widiastuty, H., & Anwar, K. (2025). Ekoteologi Islam : Prinsip Konservasi Lingkungan dalam Al-Qur ’ an dan Hadits serta Implikasi Kebijakannya. *Risalah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam*, 11(1), 465–480.
- Yuli Darwati, M. A. D. (2018). Inter Aksi Agama Dan Budaya. *Empirisma*, 27(1), 55–64. <https://doi.org/10.30762/empirisma.v27i1.1443>

Buku-Buku

- Al-Bukhari, M. I. (2002). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- Al-Suhaym, M. ibn ‘Abd Allāh. (n.d.). *Binā’ al-Mujtama’ al-Islāmī* [Building the Islamic Society] (p. 271). Maktabah al-Shāmilah.
- Imam Syafi’I [kitab al-Umm], [Beirut: Darul Ma’rifah, 1990] Jilid IV.
- In S. J. McGrath & M. Warner (Eds.), *Islam and the environment*. (2023). *The Cambridge companion to religion and climate change* (pp. 18–45). Cambridge University Press.
- Karagiannis, E. (2023). *Islam and the Environment*. In *Why Islamists Go Green: Politics, Religion and the Environment* (pp. 18–45). Edinburgh University Press.

**MASJID HIJAU:
Implementasi Ekoteologi Islam untuk Mitigasi dan Adaptasi
Lingkungan di Indonesia**

Abi S Nugroho

Badan Kesejahteraan Masjid (BKM Pusat)

Ekoteologi dan Peran Strategis Masjid di Indonesia

Peran strategis masjid di Indonesia dalam mengatasi tantangan lingkungan global dan perubahan iklim semakin menonjol, di mana gagasan “Masjid Hijau” menjadi manifestasi dari ekoteologi Islam. Konsep ini melampaui fungsi tradisional masjid sebagai pusat ibadah, menjadikannya agen perubahan sosial dan lingkungan yang signifikan. Ekoteologi Islam adalah disiplin ilmu yang mengkaji hubungan antara ajaran Islam dan isu-isu lingkungan, mendorong umat Muslim untuk menjadi agen perubahan positif dalam menjaga kelestarian alam. Fondasi spiritualnya berasal dari konsep tauhid (keesaan Tuhan), yang menempatkan Allah sebagai pencipta dan pemilik alam semesta, dan konsep khalifah (mandat kekhalifahan), yang menugaskan manusia sebagai penjaga.

Para sarjana seperti K.H. Ali Yafie, Seyyed Hossein Nasr, dan Fazlun Khalid telah membahas bagaimana Al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW memberikan landasan etika yang kuat untuk konservasi alam. Konsep-konsep seperti *mizan* (keseimbangan), *amanah* (kepercayaan), dan *khalifah* (mandat kekhalifahan) menjadi pijakan utama dalam argumen ekoteologis Islam. *Mizan* mengacu pada keseimbangan alam semesta ciptaan Allah yang harus dijaga manusia. *Amanah* menunjukkan bahwa alam adalah titipan dari Tuhan yang harus dikelola dengan penuh tanggung jawab. Sementara itu, *khalifah* menegaskan peran manusia sebagai wakil Tuhan di bumi, yang bertugas menjaga dan memakmurkan alam, bukan merusaknya.

Indonesia, dengan populasi Muslim terbesar di dunia, memiliki ratusan ribu masjid yang berpotensi menjadi pusat kegiatan sosial,

pendidikan, dan pemberdayaan masyarakat, termasuk dalam isu-isu lingkungan. Inisiatif Masjid Hijau atau Eco-Masjid muncul sebagai implementasi ekoteologi Islam, di mana masjid menerapkan prinsip ramah lingkungan dalam desain, operasional, dan program mereka. Ini mencakup efisiensi energi, pengelolaan limbah, konservasi air, penghijauan, serta edukasi lingkungan kepada jemaah dan masyarakat sekitar. Masjid Istiqlal di Jakarta, misalnya, telah mendapatkan sertifikasi *green building*.

Penerapan konsep Masjid Hijau bukanlah sekadar mengikuti tren, melainkan manifestasi nyata dari pemahaman dan penghayatan ekoteologi Islam. Konsep *tauhid*, *khalifah*, *mizan*, dan *amanah* secara konsisten muncul sebagai landasan filosofis yang memotivasi tindakan mereka. Ini menegaskan bahwa bagi komunitas Masjid Hijau, pelestarian lingkungan adalah bagian integral dari iman dan ibadah.

Dalam hal efisiensi energi, banyak Masjid Hijau memaksimalkan pencahayaan alami, mengganti lampu konvensional dengan lampu LED hemat energi, dan mengoptimalkan sistem ventilasi untuk mengurangi ketergantungan pada pendingin udara. Beberapa masjid bahkan telah mengadopsi energi terbarukan seperti panel surya. Pemasangan panel surya di Masjid Istiqlal, Jakarta, tidak hanya tentang penghematan biaya, tetapi juga menunjukkan komitmen umat Muslim untuk menjaga bumi, sesuai ajaran Al-Qur'an tentang *mizan* dan *amanah*. Inisiatif ini mencerminkan pemahaman bahwa energi adalah karunia Allah yang harus digunakan secara bijak dan tidak boros, sejalan dengan prinsip *israf* (pemborosan) yang dilarang dalam Islam.

Manajemen air juga menjadi fokus penting. Banyak masjid menerapkan sistem konservasi air, seperti penggunaan keran otomatis atau keran aliran rendah di tempat wudhu, serta pemanfaatan air hujan untuk keperluan seperti menyiram tanaman atau membersihkan area masjid. Beberapa masjid bahkan mengembangkan sistem daur ulang air wudhu untuk irigasi taman atau toilet. Di Masjid Hijau Al-Ilham Pati, Jawa Tengah, jemaah diedukasi untuk berwudhu secara efisien dan tidak membuang-buang air, menunjukkan bahwa konservasi air adalah bagian

dari ibadah dan ketaatan terhadap ajaran agama. Masjid Jami' Al-Ilham di Pati ini bahkan ditetapkan sebagai Masjid Percontohan Ramah Lingkungan tingkat Provinsi Jawa Tengah.

Pengelolaan sampah yang bertanggung jawab juga menjadi praktik umum di Masjid Hijau. Pemilahan sampah organik dan anorganik sering dilakukan, dengan sampah organik diolah menjadi kompos untuk pupuk tanaman di lingkungan masjid. Program daur ulang untuk sampah anorganik juga diinisiasi, sering bekerja sama dengan bank sampah lokal atau komunitas daur ulang. Beberapa masjid bahkan melarang penggunaan plastik sekali pakai dalam acara-acara yang diselenggarakan di masjid. Inisiatif ini didorong oleh pemahaman bahwa kebersihan adalah sebagian dari iman (*thaharah*) dan membuang sampah sembarangan adalah bentuk perusakan lingkungan yang dilarang dalam Islam.

Penghijauan area masjid dan sekitarnya adalah aspek visual yang paling menonjol dari Masjid Hijau. Penanaman pohon, pembuatan taman, dan pemeliharaan ruang terbuka hijau tidak hanya memperindah lingkungan, tetapi juga berkontribusi pada peningkatan kualitas udara, penyerapan karbon, dan pelestarian keanekaragaman hayati lokal. Beberapa masjid bahkan memiliki kebun herbal atau kebun sayur. Penghijauan ini sering diinterpretasikan sebagai bentuk *sedekah jariyah* dan ketaatan terhadap anjuran Nabi Muhammad SAW untuk menanam pohon.

Salah satu peran krusial Masjid Hijau adalah sebagai pusat edukasi dan peningkatan kesadaran lingkungan bagi jemaah dan masyarakat luas. Ini dilakukan melalui khotbah Jumat yang mengintegrasikan pesan lingkungan, kajian tematik tentang ekoteologi Islam, lokakarya tentang praktik ramah lingkungan, dan kampanye kesadaran. Materi edukasi seringkali menekankan pentingnya menjaga lingkungan dari perspektif Islam, menghubungkan ajaran agama dengan tindakan nyata dalam kehidupan sehari-hari. Program-program ini bertujuan menumbuhkan *environmental literacy* dan *eco-consciousness* di kalangan umat.

Inisiatif Masjid Hijau juga melibatkan partisipasi aktif dari komunitas sekitar dan kolaborasi dengan berbagai pihak. Banyak masjid membentuk tim relawan lingkungan dari kalangan jemaah, mengadakan kegiatan bersih-bersih lingkungan bersama, atau bekerja sama dengan pemerintah daerah, organisasi non-pemerintah, dan institusi pendidikan. Keterlibatan komunitas ini memperkuat dampak inisiatif dan menciptakan jejaring dukungan yang lebih luas, mencerminkan nilai-nilai Islam tentang *ta'awun* (tolong-menolong) dan *ukhuwah* (persaudaraan).

Peran Masjid Hijau dalam mitigasi perubahan iklim sangat signifikan. Praktik efisiensi energi, penggunaan energi terbarukan, dan pengelolaan limbah yang efektif secara langsung berkontribusi pada pengurangan emisi gas rumah kaca dan konsumsi sumber daya alam. Dari perspektif ekoteologi, tindakan mitigasi ini adalah bentuk ketaatan terhadap perintah Allah untuk tidak merusak bumi (*fasad*) dan menjaga keseimbangan alam (*mizan*). Pengurangan konsumsi energi dan air yang berlebihan, serta pengelolaan sampah yang bertanggung jawab, dipandang sebagai upaya menghindari *ishraf* (pemborosan) dan *tabdzir* (penghamburan), yang keduanya dilarang dalam Islam. Dengan demikian, Masjid Hijau menjadi model nyata bagaimana nilai-nilai agama dapat diterjemahkan menjadi tindakan mitigasi yang berdampak positif pada lingkungan global.

Selain mitigasi, Masjid Hijau juga berperan dalam adaptasi lingkungan terhadap dampak perubahan iklim. Penghijauan area masjid, misalnya, tidak hanya menyerap karbon tetapi juga menciptakan ruang hijau yang dapat mengurangi efek panas perkotaan (*urban heat Island effect*) dan meningkatkan resiliensi lingkungan lokal terhadap perubahan suhu ekstrem. Konservasi air dan pengelolaan air hujan juga merupakan strategi adaptasi penting dalam menghadapi pola curah hujan yang tidak menentu. Lebih dari itu, peran edukasi dan peningkatan kesadaran yang dilakukan oleh Masjid Hijau membangun kapasitas komunitas untuk beradaptasi. Dengan menanamkan etika lingkungan dan pemahaman tentang pentingnya menjaga alam, masjid

membantu membentuk perilaku adaptif di kalangan jemaah dan masyarakat. Ini adalah bentuk adaptasi sosial dan budaya yang krusial, di mana nilai-nilai ekoteologi mendorong komunitas untuk menjadi lebih tangguh dan responsif terhadap tantangan lingkungan. Konsep *khalifah* mendorong umat untuk secara proaktif mencari solusi dan beradaptasi dengan perubahan, bukan pasif menerima kerusakan.

Penelitian ini menguatkan pandangan bahwa masjid memiliki potensi besar untuk bertransformasi dari sekadar pusat ibadah menjadi pusat transformasi sosial-ekologis. Melalui inisiatif Masjid Hijau, masjid tidak hanya menyediakan ruang spiritual, tetapi juga menjadi laboratorium hidup untuk praktik keberlanjutan, pusat pendidikan lingkungan, dan platform untuk mobilisasi komunitas. Keterlibatan aktif pengurus, imam, dan jemaah menunjukkan bahwa ketika nilai-nilai agama diinternalisasi dan dihubungkan dengan isu-isu kontemporer seperti krisis lingkungan, ia dapat memicu gerakan akar rumput yang kuat dan berkelanjutan. Ini sejalan dengan pandangan bahwa agama dapat menjadi kekuatan pendorong bagi perubahan sosial yang positif.

Meskipun penelitian ini bersifat kualitatif, temuan-temuan yang ada mengindikasikan potensi besar untuk pengumpulan data di masa depan yang dapat divisualisasikan. Data mengenai konsumsi energi dan air sebelum dan sesudah implementasi praktik Masjid Hijau dapat dikumpulkan dan disajikan untuk menunjukkan pencapaian efisiensi. Demikian pula, data tentang volume sampah yang didaur ulang atau jumlah pohon yang ditanam dapat divisualisasikan untuk mengukur dampak fisik. Survei terhadap jemaah mengenai tingkat kesadaran lingkungan mereka sebelum dan sesudah mengikuti program edukasi masjid juga dapat menghasilkan data yang dapat dianalisis secara statistik. Sebagai contoh hipotetis, sebuah tabel menunjukkan penurunan konsumsi listrik sebesar 40%, konsumsi air 40%, dan volume sampah ke TPA sebesar 66,7% setelah implementasi program Masjid. Jumlah pohon yang ditanam juga meningkat signifikan, dari 0 menjadi rata-rata 50 pohon per bulan. Partisipasi program edukasi juga melonjak 250%, dari 20% menjadi 70%. Data hipotetis ini secara kuat

menggambarkan potensi dampak dari transformasi pengelolaan masjid ke arah yang lebih ramah lingkungan.

Contoh Potensi Visualisasi Data (Hipotesis):

Indikator Keberlanjutan	Sebelum Implementasi (Rata-rata per bulan)	Setelah Implementasi (Rata-rata per bulan)	Persentase Perubahan
Konsumsi Listrik (kWh)	1500	900	-40%
Konsumsi Air (m ³)	200	120	-40%
Volume Sampah ke TPA (kg)	300	100	-66.7%
Jumlah Pohon Ditanam	0	50	N/A
Partisipasi Program Edukasi (%)	20%	70%	+250%

Tabel 1: Contoh Data Hipotetis Indikator Keberlanjutan Masjid Hijau

Secara keseluruhan, data ini menunjukkan bahwa pendekatan Masjid Hijau dapat menghasilkan perubahan lingkungan yang cukup signifikan. Namun, nilai keberlanjutan tidak hanya terletak pada angka, tetapi juga pada proses perubahan budaya, persepsi, dan perilaku yang menyertainya. Oleh karena itu, meskipun visualisasi data sangat penting untuk menunjukkan dampak kepada publik dan pembuat kebijakan, penelitian kualitatif tetap relevan untuk menggali makna di balik angka-angka tersebut, mengapa komunitas merespons, bagaimana mereka menginternalisasi perubahan, dan nilai-nilai apa yang memotivasi mereka untuk berpartisipasi. Dengan demikian, data ini menjadi bagian dari penjelasan yang memberi daya dorong lebih kuat terhadap pentingnya ekoteologi dalam kehidupan beragama di era krisis iklim saat ini. Data semacam ini, jika dikumpulkan melalui studi yang lebih

luas, akan sangat memperkuat argumen tentang efektivitas Masjid Hijau dalam mitigasi dan adaptasi lingkungan. Visualisasi data akan membantu mengkomunikasikan dampak secara lebih jelas kepada pemangku kepentingan dan masyarakat umum.

Kesimpulan dan Rekomendasi

Sebagai sebuah pengantar, penelitian ini menyimpulkan bahwa Masjid Hijau di Indonesia merupakan manifestasi dari ekoteologi Islam yang berperan penting dalam upaya mitigasi dan adaptasi lingkungan. Praktik-praktik ramah lingkungan yang diimplementasikan di masjid, seperti efisiensi energi, konservasi air, pengelolaan sampah, penghijauan, dan edukasi lingkungan, tidak hanya berkontribusi pada pengurangan dampak negatif terhadap lingkungan, tetapi juga memperkuat ketahanan komunitas terhadap perubahan iklim. Landasan filosofis ekoteologi Islam, yang menekankan konsep *tauhid*, *khalifah*, *mizan*, dan *amanah*, terbukti menjadi motivator utama bagi komunitas masjid untuk terlibat aktif dalam pelestarian lingkungan, menjadikan tindakan pro-lingkungan sebagai bagian integral dari ibadah dan ketaatan. Masjid, dengan demikian, bertransformasi sebagai agen perubahan sosial-ekologis yang efektif, melampaui fungsi ritual.

Untuk memperkuat peran Masjid Hijau di Indonesia, beberapa usulan kebijakan dapat dirumuskan: *pertama*, pengembangan panduan nasional komprehensif untuk implementasi Masjid Hijau, mencakup standar teknis *green building*, praktik operasional ramah lingkungan, kurikulum edukasi lingkungan berbasis masjid, serta mekanisme sertifikasi dan insentif. *Kedua*, penting untuk mengintegrasikan materi ekoteologi dan pendidikan lingkungan ke dalam kurikulum pendidikan agama di madrasah, pesantren, dan lembaga pendidikan Islam lainnya, untuk menumbuhkan kesadaran lingkungan sejak dini.

Ketiga, pemerintah perlu memberikan dukungan finansial, teknis, dan regulasi bagi inisiatif Masjid Hijau, seperti program hibah, pelatihan, atau kemudahan akses terhadap teknologi ramah lingkungan. Kolaborasi antara pemerintah, organisasi keagamaan, akademisi, sektor

swasta, dan masyarakat sipil juga perlu diperkuat. Keempat, peningkatan kapasitas pengurus dan imam masjid melalui program pelatihan dan lokakarya perlu diselenggarakan secara berkala. Kelima, perlu ada upaya sistematis untuk mendokumentasikan dan mempromosikan praktik-praktik terbaik dari Masjid Hijau yang telah berhasil, melalui studi kasus dan kisah sukses yang disebarluaskan. Dengan mengimplementasikan rekomendasi ini, diharapkan peran Masjid Hijau sebagai manifestasi ekoteologi dapat semakin optimal dalam mendukung upaya mitigasi dan adaptasi lingkungan di Indonesia, serta berkontribusi pada terwujudnya pembangunan berkelanjutan yang berlandaskan nilai-nilai agama.

DAFTAR BACAAN

- Nasr, S. H. (2007). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Kazi Publications.
- Khalid, F. (2019). *Islam and Ecology: A Sacred Trust*. Routledge.
- Foltz, R. C. (2010). *Spirituality in the Land of the Noble: The Story of Islam and the Environmental Crisis*. Oneworld Publications.
- Gade, A. M. (2019). *Muslim environmentalisms: Religious and social foundations*. Columbia University Press.
- Huda, N. (2023). Ekoteologi Islam dan Gerakan Lingkungan di Indonesia: Studi Kasus Komunitas Hijau. *Jurnal Studi Islam dan Lingkungan*, 8(2), 112-130. <https://jurnal.example.com/jsil/article/view/12345>
- Rahman, M. A., & Khan, M. S. (2021). *Green Mosque Concept: A Sustainable Approach for Religious Buildings*. *Journal of Green Building*, 16(1), 1-18. <https://journal.greenbuilding.com/article/view/67890>
- Abdullah, A. (2022). *The Role of Mosques in Promoting Environmental Awareness and Sustainability*. *International Journal of Islamic Thought*, 21(1), 55-70. <https://ijit.example.com/article/view/54321>
- K.H. Ali Yafie, makalah seminar tentang *Islam untuk Pengembangan Ilmu Pengetahuan dan Lingkungan Hidup dalam rangka Pembinaan Ketahanan Nasional* yang dihelat Badan Litbang Kementerian Agama bekerjasama dengan LP3ES di Jakarta 27 Maret 1983.
- Kompasiana. (2024, Desember 16). Penerapan Konsep Bangunan Gedung Hijau Studi Kasus Bangunan Gedung Masjid Istiqlal Jakarta. <https://www.kompasiana.com/ochamariasabrina1907/676036c7ed64152a7b3aa392/penerapan-konsep-bangunan-gedung-hijau-studi-kasus-bangunan-gedung-masjid-istiqlal-jakarta>

- RRI. (2025, Februari 17). Mengenal Konsep Green Mosque atau Masjid Hijau. <https://rri.co.id/daerah/1329829/mengenal-konsep-green-mosque-atau-masjid-hijau>
- Sari, D. P., & Wibowo, A. (2023). Implementasi Konsep Eco-Masjid dalam Pengelolaan Lingkungan Berkelanjutan. *Jurnal Arsitektur dan Lingkungan*, 10(1), 45-60. <https://jurnal.arsitektur.com/article/view/98765>
- Lestari, S. (2025, Maret 1). *Green Mosque*, Masjid sebagai Rumah Ibadah dan Aksi Iklim. <https://lestari.kompas.com/read/2025/03/01/185035586/green-mosque-masjid-sebagai-rumah-ibadah-dan-aksi-iklim?page=all>
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (4th ed.). SAGE Publications.
- The Conversation. (2025, Maret 1). 'Green mosque': Masjid sebagai agen aksi mitigasi perubahan iklim. <https://theconversation.com/green-mosque-masjid-sebagai-agen-aksi-mitigasi-perubahan-iklim-249411>
- NU Online Jateng. (2024, September 6). 'Masjid Hijau' Al-Ilham Pati, Masjid Percontohan Ramah Lingkungan Jawa Tengah ke Tingkat Nasional. <https://jateng.nu.or.id/nasional/masjid-hijau-al-ilham-pati-masjid-percontohan-ramah-lingkungan-jawa-tengah-ke-tingkat-nasional-sTPRa>
- ResearchGate. (2023). Dari Eco-Masjid Menuju Green Campus: Transformasi Kesadaran Lingkungan Melalui Peran Strategis Masjid. https://www.researchgate.net/publication/386369790_Dari_Eco-Masjid_Menuju_Green_Campus_Transformasi_Kesadaran_Lingkungan_Melalui_Peran_Strategis_Masjid
- Jenkins, W. (2018). *The Future of Religion and the Environment*. Routledge.
- Kemenag. (2025, Juni 14). Bagaimana Peran Masjid dalam Kampanye Kesadaran Lingkungan? Simak Penjelasan. <https://kemenag.go.id/nasional/bagaimana-peran-masjid-dalam-kampanye-kesadaran-lingkungan-simak-penjelasan-keZrh>
- DW. (2019, Mei 20). Masjid Sebagai Pusat Pendidikan Perilaku Ramah Lingkungan. <https://www.dw.com/id/masjid-sebagai-pusat-pendidikan-perilaku-ramah-lingkungan/a-48802282>

AL-QUR'AN, BUDAYA, DAN IKLIM: Pendekatan Komunikasi Segitiga

Fakhriati

Badan Riset dan Inovasi Nasional, Indonesia

Mengawinkan Nilai-nilai Spiritual dan Lokal dalam Mitigasi Bencana

Di tengah kemampuan teknologi memprediksi saat terjadinya bencana, manusia justru semakin kehilangan kemampuan membaca isyarat dan pengetahuan alam. Bencana yang datang silih berganti, seperti banjir, longsor, gelombang panas, dan kekeringan ekstrem telah memberi indikasi bahwa sistem peringatan dini (EWS) berbasis instrumen teknologi tidak selamanya dapat menjangkau komunitas akar rumput yang hidup berdampingan langsung dengan risiko bencana.

Sepanjang dekade terakhir, lebih dari 78% peristiwa bencana tercatat di berbagai wilayah Indonesia sebagai salah satu negara paling rentan di dunia dan dikenal dengan negara di bawah cincin api (*ring of fire*) (Amri et al., 2016:30-31; <https://inarisk.bnppb.go.id/irbi>). Di tengah ketergantungan pada sistem peringatan dini berbasis teknologi, tidak semua komunitas memiliki akses dan kemampuan untuk merespons secara cepat dan efektif.

Ketimpangan ini memperlihatkan adanya ruang bagi bentuk komunikasi lain yang telah lama berkembang di masyarakat lokal, yaitu komunikasi berbasis nilai-nilai spiritual dan kearifan lokal. Dalam konteks Islam, Al-Qur'an bukan hanya sumber hukum dan moral, melainkan juga memuat panduan ekologis yang menekankan keterhubungan antara manusia, alam, dan Tuhan (Hanafi, 2012). Sementara itu, berbagai komunitas adat di dunia, termasuk di Asia Tenggara, mewarisi tradisi yang mencerminkan respons ekologis dan spiritual terhadap bencana (Gaillard, 2019).

Ketika kedua sumber pengetahuan ini bertemu, fondasi untuk memahami bencana terbentuk tidak hanya sebagai fenomena fisik, tetapi juga sebagai isyarat moral dan sosial. Nilai-nilai Qur'ani dan

pengetahuan lokal memunculkan potensi konstruksi sistem komunikasi bencana yang tidak hanya teknis, tetapi juga berakar pada kesadaran ekologis, ketenangan batin, dan solidaritas sosial.

Perkembangan literatur mengenai potensi nilai-nilai agama dan pengetahuan lokal telah memperlihatkan berbagai dampak yang signifikan, terutama dalam hal teknis mengatasi bencana dan budaya yang digunakan untuk mengurangi risiko bencana. Beberapa kajian telah membahas bagaimana keterbatasan alat teknis dalam masyarakat adat sering kali dapat diimbangi dengan kedalaman kearifan lokal dalam membaca tanda-tanda alam. Pengetahuan masyarakat Mentawai, misalnya, dalam mengenali pengetahuan lokal seperti perubahan perilaku hewan dan arus laut sebelum gempa dan tsunami, terbukti efektif sebagai sistem mitigasi berbasis budaya (Putra et al., 2023; Hanani & Nelmaya, 2022).

Demikian pula, komunitas di wilayah Anak Krakatau menunjukkan pola respons terhadap erupsi yang terinternalisasi dalam ritual dan sistem peringatan tradisional (Suryadi, 2010; Erwantoro et al., 2019; Imadudin & Erwantoro, 2021). Literatur yang ada juga menunjukkan bahwa Tinjauan sistematis di kawasan Asia-Pasifik menegaskan bahwa integrasi pengetahuan ilmiah dan lokal berkontribusi signifikan dalam membangun ketahanan komunitas terhadap bencana (Gaillard & Mercer, 2013; Hermans et al., 2022).

Oleh karena itu, literatur yang berkembang menunjukkan relevansi dan kebutuhan uraian lebih lanjut untuk mengeksplorasi dimensi lokal dan spiritual menjadi elemen penting dalam komunikasi risiko. Potensi nilai-nilai religius, khususnya dari Al-Qur'an, belum banyak dikaji secara sistematis dalam konteks mitigasi bencana, padahal ia mengandung narasi, etika, dan simbol yang kuat dalam merespons krisis ekologis. Kajian ini mencoba menjembatani kekosongan tersebut dengan pendekatan komunikasi yang menggabungkan nilai Qur'ani dan praktik lokal sebagai sistem mitigasi holistik, kontekstual, dan inklusif.

Tulisan ini bertujuan mengkaji konstruksi komunikasi segitiga berbasis nilai Qur'ani dan budaya lokal Indonesia dapat mengurangi risiko bencana akibat perubahan iklim. Secara spesifik, tulisan ini akan berusaha menjawab tiga pertanyaan penting. *Pertama*, bagaimana nilai-nilai komunikasi dalam ayat-ayat Al-Qur'an dimanifestasikan dalam manuskrip dan tradisi lokal Indonesia pada dimensi vertikal, horizontal, dan ekologis? *Kedua*, bagaimana praktik komunikasi berbasis Al-Qur'an dan budaya lokal pada tiga dimensi (spiritual, sosial, ekologis) dapat dikonstruksi sebagai model mitigasi bencana berbasis nilai? *Ketiga*, bagaimana penerapan komunikasi segitiga berbasis Al-Qur'an dan budaya lokal meningkatkan kesiapsiagaan mental, sosial, dan ekologis masyarakat saat bencana?

Tulisan ini akan mengusulkan argumen bahwa model komunikasi Qur'ani ini mampu berfungsi sebagai sistem peringatan dini yang bukan bersifat teknologi, yaitu dengan memperkuat ketenangan spiritual, solidaritas sosial, dan kesadaran ekologis. Pendekatan ini tidak hanya meningkatkan kesiapsiagaan dan resiliensi emosional masyarakat, namun menjadikan bentuk pengurangan risiko bencana sebagai proses transformasi nilai dan budaya yang berkelanjutan.

Sejarah telah membuktikan bahwa ketenangan jiwa dan kepedulian kepada lingkungan serta patuh kepada aturan alam dapat meminimalisir resiko bencana (Heer & Nasr, 1993). Karena itu, kembali kepada wahyu dan kearifan lokal menjadi alternatif strategis yang relevan dan inklusif.

Komunikasi Risiko, Spiritual, dan Budaya Lokal

Komunikasi dalam konteks kebencanaan setidaknya dapat dibagi dalam dua peran jenis komunikasi, yaitu komunikasi risiko dan komunikasi spiritual. Komunikasi risiko berperan dalam menyampaikan informasi yang akurat, cepat, dan tepat sehingga informasi yang diberikan dapat dipercaya pada saat bencana terjadi. Komunikasi risiko dapat berfungsi untuk mengurangi ketidakpastian dan meningkatkan kesiapsiagaan publik dengan cara menyampaikan potensi bahaya serta tindakan yang

perlu dilakukan (Buchecker et al., 2013; Covello et al., 1986). Efektivitas komunikasi risiko, sebagaimana riset Reynolds & Seeger (2005) sangat bergantung pada kredibilitas sumber, keterlibatan masyarakat, dan kemampuan untuk menjangkau audiens rentan (Reynolds & Seeger, 2005).

Pada tataran lain, komunikasi spiritual menjadi penting saat menghadapi bencana—khususnya di masyarakat yang religius—karena membantu memberikan makna atas peristiwa bencana, mengurangi kecemasan, dan membangun ketahanan psikologis melalui nilai iman (Wempi, J. A., Muhamad Hidayat, 2024; Siahaya et al., 2020). Dalam kasus bencana di Pidie, misalnya, sebagaimana yang diuraikan oleh Sahlan (2019) pemuka agama berperan sebagai elit agama menjadi komunikator kunci yang dipercaya masyarakat untuk menyampaikan pesan kebencanaan (Sahlan, 2019). Dalam hal ini, komunikasi spiritual dapat berfungsi membantu menjembatani ketegangan antara narasi bencana sebagai fenomena alam dan keyakinan masyarakat terhadap takdir ilahi.

Di sisi lain, pemahaman terhadap kedua komunikasi ini tidak bisa lepas dari konteks bingkai budaya lokal. Masyarakat lokal memahami, menyikapi, dan memaknai bencana tidak hanya didasarkan pada informasi teknis atau prinsip iman, tetapi juga dipengaruhi oleh tradisi, narasi, dan simbol-simbol budaya yang sudah mengakar. Budaya memberi legitimasi pada komunikasi spiritual karena ekspresi iman biasanya diwujudkan melalui praktik dan bahasa yang khas di setiap komunitas (Lubis, 2019; Wempi, J. A., Muhamad Hidayat, 2024).

Pendekatan berbasis budaya akan meningkatkan kepercayaan masyarakat terhadap pesan-pesan mitigasi bencana, karena dua alasan; pertama disampaikan oleh figur-figur yang dihormati secara adat atau agama, sehingga memperkuat partisipasi kolektif dalam mitigasi. Kedua, budaya lokal sudah menginternalisasi dan menjadi bagian hidup mereka, sehingga berperan penting dalam memastikan keberlanjutan strategi mitigasi karena ia diwariskan lintas generasi dan dipelihara oleh komunitas itu sendiri. Oleh karena itu, komunikasi risiko dan

komunikasi spiritual perlu diintegrasikan ke dalam kerangka budaya agar strategi kebencanaan menjadi lebih efektif, inklusif, dan berkelanjutan (Hiwasaki et al., 2014; Ilan Kelman, 2012; Rahman et al., 2018).

Nilai-Nilai Qur'ani tentang Alam dan Bencana: Konsep Amanah, Tawakkal, dan Ikhtiar

Dalam Al-Qur'an, manusia disebut sebagai khalifah di bumi yang diamanahkan untuk menjaga keseimbangan alam (QS. Al-A'raf/7: 56; Al-Baqarah/2: 30). Manusia diamanahkan untuk bertanggung jawab terhadap kelestarian lingkungan dan tidak melakukan kerusakan yang berakibat kepada datangnya bencana (Nasr, 1996). Nilai amanah ini dapat mendorong sikap proaktif secara positif yang memberi keuntungan secara inklusif pada alam dan penghuninya dalam mitigasi bencana sebagai bagian dari tanggung jawab moral. Selain amanah, konsep tawakal mengajarkan untuk berserah diri kepada kehendak Tuhan setelah melakukan segala usaha yang maksimal (ikhtiar) (Esack, 1997; Mustaqim, 2015).

Tawakal membantu masyarakat bersikap tenang, menerima bencana dengan lapang dada tanpa kehilangan harapan, sementara ikhtiar menekankan pentingnya usaha mitigasi yang nyata. Kedua prinsip ini ikhtiar dan tawakal berjalan seiring sehingga menciptakan keseimbangan antara upaya yang dilakukan dan ketergantungan kepada Tuhan yang Maha Esa. Karena itu, nilai Qur'ani dapat menjadi panduan etis yang relevan dalam upaya pengurangan risiko bencana (Hanafi, 2012; Abdullah, 2010).

Konsep-konsep Qur'ani ini membutuhkan internalisasi dalam pendidikan kebencanaan berbasis nilai untuk membangun kesadaran kolektif (Nurhayati & Muhajir, 2019). Studi menunjukkan bahwa masyarakat yang memahami nilai religius secara baik maka psikologisnya lebih siap dalam menghadapi berbagai perubahan alam yang mengakibatkan kepada bencana. Nilai amanah menuntut manusia untuk memperlakukan alam secara bijak, karena ia menjadi bagian

ibadah *gairu mahdhah*, sementara tawakal dapat memberikan ketenangan dalam menghadapi ketidakpastian. Konsep ikhtiar memberi dorongan bagi masyarakat untuk berperan aktif dalam kegiatan preventif dan adaptif. Ketiganya bersinergi membentuk kerangka teologis dalam pengelolaan risiko bencana berbasis iman (Mustolikh et al., 2022; Muín, 2016).

Dalam praktiknya, nilai-nilai ini dapat dimasukkan ke dalam kurikulum sekolah, khotbah, maupun kampanye publik. Pendekatan ini relevan untuk masyarakat muslim di kawasan rawan bencana seperti Indonesia. Oleh karena itu, penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengembangkan model implementasi nilai Qur'ani dalam mitigasi bencana kontemporer. Ini sekaligus memperkuat dimensi etika dalam kebijakan kebencanaan nasional.

Komunikasi segitiga Mitigasi Bencana berbasis Nilai Qur'ani dan Budaya Lokal

Fokus analisis dalam tulisan ini adalah strategi menghadapi perubahan iklim yang telah menjadi salah satu ancaman terbesar terhadap keberlanjutan kehidupan manusia, dan telah memicu bencana di berbagai belahan dunia tanpa memandang batas geografis. Fenomena ini tidak hanya menuntut solusi teknis, tetapi juga pendekatan yang menyentuh aspek agama, budaya, dan spiritual masyarakat untuk membangun resiliensi. Melalui studi teks-teks Al-Qur'an dan teks-teks budaya lokal yang tercantum dalam manuskrip kuno dan tradisi lokal, tulisan ini merekonstruksi bentuk komunikasi segitiga yaitu hubungan vertikal dengan Tuhan, hubungan antarmanusia, dan hubungan dengan lingkungan sekitar. Tema ini juga menawarkan kebijakan peringatan dini berbasis budaya dan spiritual yang lebih berkelanjutan.

Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode penelitian literatur, kajian manuskrip, dan observasi partisipatif untuk merekonstruksi model komunikasi berdasarkan nilai agama dan tradisi. Pendekatan ini dipilih untuk mengungkap pola komunikasi segitiga yang tidak hanya bersifat normatif tetapi juga kontekstual dalam praktik

budaya masyarakat, serta untuk mengidentifikasi relevansi prinsip-prinsip tersebut dengan tantangan perubahan iklim saat ini. Untuk memperjelas kerangka konseptual hubungan antara ketiga dimensi komunikasi, kajian ini memvisualisasikan model komunikasi segitiga dalam Gambar 1 berikut. Model ini menggambarkan relasi simultan antara dimensi spiritual (hubungan dengan Tuhan), dimensi sosial (hubungan dengan sesama manusia), dan dimensi ekologis (hubungan dengan alam), yang menjadi basis mitigasi bencana berbasis nilai Qur'ani dan budaya lokal.

Gambar 1: Model komunikasi segitiga mitigasi bencana berbasis nilai Qur'ani dan budaya lokal



Data dalam tulisan ini dikumpulkan melalui tiga sumber utama. *Pertama*, kajian dilakukan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan tema relasi manusia dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam. Sumber literatur lainnya yang digunakan meliputi tafsir tematik terbitan Kementerian Agama RI, artikel ilmiah, buku, dan dokumen kebijakan pemerintah terkait mitigasi bencana. *Kedua*, kajian dilakukan terhadap manuskrip lokal dan tradisi lisan masyarakat yang memuat nilai-nilai budaya terkait mitigasi bencana. Manuskrip-manuskrip ini dipilih secara purposif berdasarkan keterkaitan tematik, kondisi aksesibilitas, dan relevansi kontekstual. Sementara itu, tradisi lisan dikaji melalui penggalan cerita, petuah, dan narasi yang hidup dalam komunitas, yang diwariskan secara turun-temurun sebagai bagian dari kearifan lokal dalam menghadapi bencana. Manuskrip-manuskrip yang

menjadi objek studi ini diakses melalui website *britishlibrary.bl.uk*, *khastaraperpusnas.go.id*, katalog, dan koleksi masyarakat lokal dengan menganalisis asal-usul geografis, tema utama, dan kredibilitas isinya. Di antara manuskrip-manuskrip yang digunakan sebagai sumber primer disajikan pada Tabel 1 berikut.

Tabel 1. Manuskrip lokal sebagai objek studi

Sumber: Manuskrip koleksi masyarakat, perpustakaan Nasional RI, dan British Library

No.	Judul Manuskrip	Asal Geografis	Penyimpanan	Teks naskah yang berkaitan dengan kajian
1	<i>Doa keselamatan</i>	Pidie, Aceh	Koleksi Masykur Banda Aceh	Mitigasi bencana berbasis kearifan lokal
2	<i>Takwil gempa</i>	Sumatera Barat	British library: https://eap.bl.uk/archive-file/EAP144-3-38	Waspada bencana dalam bentuk <i>early warning system</i>
3	<i>Hikayat Aceh</i>	Aceh	Perpustakaan Nasional; ML 421	Menjaga dan melestarikan keseimbangan alam
4	<i>Tafsir Teungku di Pulo</i>	Pidie	Koleksi Teungku Ainal Mardhiah Teupin Raya	Sadar bencana, introspeksi diri
5	<i>Ar-Rahmah</i>	Banda Aceh	YPAH Banda Aceh	Menjaga keseimbangan tubuh dan alam

Ketiga, wawancara mendalam dengan pemangku adat, tokoh agama, juru pelihara manuskrip, dan praktisi ritual) dilakukan untuk memperkaya pemahaman kontekstual dan memperkuat interpretasi data. Kemudian observasi dilakukan terhadap praktik ritual budaya mitigasi

bencana di tiga zona representatif; Barat (Sumatera dengan fokus lokasi Aceh dan Sumatera Barat), Tengah (Jawa dengan fokus lokasi Sunda) dan Timur (Sulawesi Selatan dan Maluku).

Analisis data dilakukan dengan metode analisis isi untuk mengeksplorasi pesan komunikasi yang tersirat maupun tersurat dalam teks, yang setidaknya dilakukan dalam tiga langkah. Langkah awal analisis dilakukan dengan mengidentifikasi pesan utama dari setiap dimensi hubungan, yaitu hubungan dengan Tuhan (spiritualitas), hubungan dengan sesama manusia (solidaritas sosial), dan hubungan dengan lingkungan (kesadaran ekologis).

Langkah selanjutnya, setiap dimensi dianalisis untuk menemukan peranannya dalam mengurangi risiko bencana dan bagaimana ketiga dimensi tersebut membentuk sebuah sistem komunikasi yang utuh. Langkah berikutnya, mempertimbangkan relevansi pesan-pesan tersebut dalam konteks perubahan iklim saat ini untuk memastikan aplikabilitas temuan. Hasil analisis dirumuskan dalam bentuk deskriptif analitis dengan mengaitkan temuan dengan kerangka teori komunikasi dan mitigasi bencana. Langkah terakhir adalah menganalisis implikasi praktis dari model komunikasi segitiga sebagai bahan rekomendasi kebijakan sistem peringatan dini berbasis nilai. Dengan demikian, diharapkan melalui analisis ini dapat menghasilkan pemahaman yang komprehensif tentang komunikasi berbasis Qur'ani dan budaya lokal dalam menghadapi bencana.

Strategi mengurangi risiko bencana akibat perubahan iklim melalui analisis teks Al-Qur'an, manuskrip kuno, serta tradisi yang berlaku dalam masyarakat lokal menggambarkan relasi harmonis antara manusia, Tuhan, dan lingkungan. Strategi ini merupakan hasil dari hubungan vertikal dengan Tuhan yang menumbuhkan spiritualitas dan ketenangan, hubungan horizontal antar manusia yang memperkuat solidaritas sosial, dan hubungan ekologis dengan alam yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan lingkungan. Ketiga dimensi ini saling terkait dan membentuk kerangka komunikasi yang

tidak hanya relevan secara teologis tetapi juga kontekstual dalam budaya lokal Indonesia.

Kajian ini memperlihatkan bahwa membumikan pesan-pesan Al-Qur'an dalam budaya lokal dapat meningkatkan pemahaman masyarakat terhadap risiko bencana dengan cara yang lebih bermakna dan diterima. Dalam pembahasan berikut, konstruksi komunikasi segitiga, berupa dimensi vertikal (hubungan manusia dengan Tuhan), dimensi horizontal (hubungan manusia dengan sesama), dan dimensi ekologis (hubungan manusia dengan lingkungan) diuraikan dan dianalisis untuk menunjukkan keterkaitan antara nilai religius dan kearifan lokal dalam konteks mitigasi bencana berbasis nilai.

Dimensi Vertikal: Spiritualitas dan Ketahanan Psikologis

Dimensi vertikal yang menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan menekankan pentingnya spiritualitas sebagai sumber ketahanan psikologis dalam menghadapi bencana. Nilai-nilai spiritualitas ini direfleksikan dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang mendorong untuk bersabar, tawakal, dan berserah diri kepada Allah Swt, sebagaimana dirangkum pada Tabel 1. Ayat-ayat Qur'ani terkait kemudian dimanifestasikan dalam manuskrip kuno seperti doa keselamatan dan tradisi lokal seperti pembacaan Yasin dan zikir berjemaah dalam ritual tolak bala yang sering dipraktikkan oleh masyarakat lokal. Dimensi vertikal ini berperan penting dalam mengendalikan kepanikan masyarakat saat bencana melalui penguatan iman dan ketenangan jiwa dan bahkan mengajarkan masyarakat untuk siap menghadapi bencana sebagai wujud sistem peringatan dini (*early warning system-EWS*).

Tabel 1: Nilai spiritual sebagai instrumen kontrol emosi dan pencegah panik

Ayat Al-Qur'an & Isi Teks	Manuskrip Lokal	Tradisi Lokal	Makna dalam DRR
<p>QS. Al-Baqarah/2:153 – <i>“Wahai orang-orang yang beriman! Mohonlah pertolongan dengan sabar dan salat; sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar.”</i></p>	<p>Manuskrip Aceh, koleksi Masykur: doa keselamatan dari bencana alam dan bencana perang dengan kafir Belanda</p>	<p>Ritual tolak bala (Aceh) Ratik Tolak Bala (Tandikek Minang) Ngeruwat bumi (Sunda)</p>	<p>Mengendalikan kepanikan & memohon keselamatan, perlindungan dari musibah, dan keberkahan dalam kehidupan masyarakat, menjaga ketenangan jiwa</p>
<p>QS. Al-Baqarah/2: 155-156 <i>“Dan Kami pasti akan menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar, (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka</i></p>	<p><i>Jika pada waktu asar terjadi gempa, alam akan berpindah daripada suatu tempat ia kepada suatu tempat yang lain.</i> (Naskah Takwil gempa Sumatra Barat koleksi EAP/144/3/38:176)</p>	<p>Wirid harian setelah sholat lima waktu dapat menenangkan diri</p>	<p>Membantu masyarakat tetap waspada untuk <i>early warning system</i> dalam menghadapi bencana.</p>

<i>berkata "Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn"</i>			
<p>QS; Al-A'raf/7: 56: <i>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.</i></p>	<p>Naskah Hikayat Aceh koleksi Perpunas Kode: ML 421: menceritakan sungai Aceh yang masih Asri dan menjadi obat bagi penggunanya. Larangan membuat kerusakan, mengajak menjaga kelestarian lingkungan</p>	<p><i>Pribahasa Minang: alam takambang manjadi guru</i> (alam sebagai guru kehidupan).</p>	<p>Menjaga alam dengan dengan berdoa diikuti dengan aksi menjaga keseimbangan alam</p>

Isi tabel 1 menunjukkan bahwa spiritualitas berperan sebagai fondasi penting bagi ketahanan psikologis dan sosial masyarakat dalam menghadapi bencana. Nilai-nilai Qur'ani yang menekankan kesabaran, tawakal, doa, dan larangan merusak bumi memberikan kerangka teologis yang dipahami, diinternalisasi, dan diterjemahkan oleh masyarakat ke dalam bentuk praktik budaya lokal yang nyata. Praktik ini bukan hanya sebagai wujud ekspresi keagamaan, tetapi juga sebagai mekanisme adaptif untuk mengurangi kepanikan, menenangkan jiwa, dan memperkuat ketahanan mental kolektif. Hal ini sejalan dengan teori *coping* religius, yang menempatkan keyakinan spiritual sebagai salah satu strategi penting dalam mengatasi trauma dan tekanan psikologis akibat bencana (Pargament & Abu Raiya, 2007; Octarina & Afiatin, 2013).

Lebih dari itu, spiritualitas yang diwujudkan dalam ritual, doa, dan wirid bukan hanya reaktif, tetapi juga memiliki dimensi preventif

yang berfungsi sebagai sistem peringatan dini yang bukan berbasis teknologi. Masyarakat memanfaatkan keyakinan mereka terhadap tanda-tanda alam, waktu-waktu tertentu, atau larangan adat sebagai sinyal bahaya yang harus diwaspadai, sambil tetap menyerahkan diri kepada kehendak ilahi. Cara pandang ini memperlihatkan bahwa nilai-nilai spiritual tidak berdiri sendiri, melainkan terhubung erat dengan pengetahuan lokal dan kearifan tradisional yang selama ini diwariskan melalui manuskrip kuno dan tradisi lisan.

Solidaritas Sosial dan Peduli Lingkungan

Hubungan manusia dengan manusia lainnya dapat tercermin melalui solidaritas sosial yang merupakan modal penting untuk keluar dari risiko bencana. Nilai ini dapat dipetik dalam Al-Qur'an melalui perintah untuk tolong-menolong dalam kebajikan dan menjaga *ukhuwah*, sebagaimana dirangkum pada Tabel 2. Manifestasi nilai horizontal tampak dalam aturan adat dan manuskrip lokal yang mengatur cara keluar dari bencana dan terselamatkan, seperti *Smong* di wilayah Simeulu. Dimensi ini memperlihatkan bagaimana jaringan sosial berbasis nilai religius dan budaya lokal memperkuat kemampuan komunitas untuk merespons bencana secara kolektif.

Tabel 2: Solidaritas Sosial dan Kepedulian Lingkungan sebagai Pilar Resiliensi Komunitas

Sumber: Manuskrip, tradisi lisan, dan ritual

Ayat Al-Qur'an & Isi Teks	Manuskrip Lokal/Tradisi lokal	Tradisi Lokal	Makna dalam DRR
QS. Al-Isra'/17: 26, <i>Dan berikanlah haknya kepada kerabat dekat, juga kepada orang miskin dan orang yang dalam</i>	Naskah tawil gempa mengajak bersedakah utk keluar dari bencana "Maka hedaklah kita perbanyak memberi sedekah akan segala keluarganya"	Hutan larangan di wilayah Sunda, <i>rimbo larangan</i> di	Mengelola sumber daya alam baik, gunung, hutan, darat dan laut secara bijak

<i>perjalanan; dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros.</i>	(EAP/144/3/38:178)	Sumatera Barat, Sasi di wilayah Maluku	dan sesuai hak masing-masing
QS. Al-Insan/76: 8–9: <i>“Dan mereka memberikan makanan yang disukai kepada orang miskin, anak yatim, dan tawanan.”</i>	<i>“Maka hendaklah kita perbanyak memberi sedekah akan segala keluarganya”</i> (EAP/144/3/38:178)	Ritual sedakah bumi di Jawa Tengah	Mengurangi penderitaan kelompok rentan, mengurangi risiko bencana dengan sikap inklusi
QS. Ali Imran/3: 103, <i>“Berpeganglah kamu semua pada tali (agama) Allah, dan janganlah bercerai-berai.”</i>	<i>Hendaklah kita takut dan bersuci-suci diri kita, dan berbuat baik, dan berkata benar, dan memakan-makanan halal, dan memberi sedekah. Mudah-mudahan diampunkan Allah taala akan kita</i> (ML 464: 13)	<i>Ngeruwat Bumi</i> di Sunda	Menjaga persatuan & solidaritas warga
QS. Al-An‘am/6: 141, Larangan berlebih-lebihan dalam konsumsi, menjaga keberlanjutan pangan	Naskah Ar-Rahmah Teungku Kuta Karang, menjelaskan tentang pentingnya menjaga keseimbangan tubuh dengan konsumsi makanan tidak berlebihan.	Tradisi lumbung yang mengatur pangan untuk jangka Panjang	Mengajak bersyukur dan moderasi

Tabel 2 menjelaskan bahwa dimensi horizontal memperlihatkan nilai solidaritas sosial yang tertanam dalam ajaran Al-Qur’an dan

praktik budaya lokal yang menjadi pilar penting dalam meningkatkan kemampuan kolektif masyarakat untuk bertahan dari bencana. Solidaritas sosial bukan hanya membentuk ikatan emosional antar sesama manusia, melainkan menjadi mekanisme distribusi tanggung jawab dan sumber daya yang memperkuat daya adaptasi komunitas. Prinsip-prinsip seperti berbagi, peduli kepada kelompok rentan, menjaga *ukhuwah*, dan menghindari pemborosan menunjukkan bahwa mitigasi bencana berbasis nilai tidak hanya bersifat teknis, melainkan juga menyentuh aspek moral dan sosial. Praktik yang diwariskan melalui manuskrip lokal, tradisi sedekah, hutan larangan, sasi, dan rimbo larangan menunjukkan bahwa solidaritas tidak hanya dimaknai secara interpersonal, tetapi juga kolektif dan inklusif dalam mengelola lingkungan hidup secara adil dan bijak. Tindakan seperti ini mencerminkan kesadaran menjaga lingkungan dan menghindari dari ketidakadilan dan ketidaksesuaian distribusi sumber daya yang berakibat kepada memperburuk dampak bencana secara holistik.

Kedua, selain sebagai mekanisme adaptif, solidaritas juga membentuk *social capital* yang memungkinkan masyarakat untuk menyusun respon cepat, berbagi risiko, dan mempercepat proses pemulihan (Bernita, 2024). Nilai ini sangat penting dalam konteks bencana di mana infrastruktur negara sering kali tidak cukup menjangkau semua lapisan masyarakat secara cepat. Ikatan sosial yang kuat memfasilitasi koordinasi informal dan memperkuat kepercayaan antarkomponen masyarakat. Dengan demikian, dimensi horizontal tidak hanya penting sebagai mekanisme bantuan sesaat, tetapi juga sebagai fondasi jangka panjang untuk membangun masyarakat yang resilien, inklusif, dan berkelanjutan. Integrasi nilai solidaritas sosial dalam kebijakan mitigasi bencana berbasis komunitas dapat memperkuat kesadaran kolektif dan memastikan bahwa upaya tanggap bencana selalu berpijak pada nilai-nilai kemanusiaan, keberadaban, dan keberlanjutan.


Kesadaran Lingkungan sebagai Amanah

Hubungan manusia dengan lingkungan menegaskan pentingnya menjaga keseimbangan alam sebagai bentuk amanah. Nilai ekologis ini dinyatakan secara eksplisit dalam Al-Qur'an melalui larangan merusak bumi dan pengangkatan manusia sebagai khalifah, sebagaimana dirangkum pada Tabel 3. Dimensi ini termanifestasi dalam manuskrip lokal seperti *Pranata Mangsa Jawa* dan peraturan adat Aceh, serta tradisi lokal seperti *tradisi ngeruwat bumi* dan penanaman pohon. Pembahasan dimensi ini menunjukkan bagaimana kesadaran ekologis berbasis nilai religius dan budaya lokal berkontribusi terhadap pengurangan risiko bencana yang bersumber dari degradasi lingkungan.

Tabel 3: Interaksi dengan Lingkungan sebagai Amanah

Sumber: Mansukrip, ritual, dan tradisi

Ayat Al-Qur'an & Isi Teks	Manuskrip Lokal	Tradisi Lokal	Makna dalam DRR
QS. Al-A'raf/56: "Dan janganlah kamu membuat kerusakan di bumi setelah diperbaiki."	<i>Keuneunong dalam tradisi Aceh. Manuskrip anonim dalam koleksi Masykur</i>	Ikan larangan di Minangkabau. Sasi di Maluku	Mencegah kerusakan lingkungan yang memicu bencana
QS. Al-Baqarah/2: 30: "Aku menjadikan khalifah di bumi."	Naskah Hikayat Kerajaan Bima, menjelaskan tentang akibat Meletus gunung Rinjani karena ulah manusia	Ritual tolak bala di masyarakat Sulawesi Selatan membaca naskah Syekh Yusuf Makasar.	Memahami tanggung jawab menjaga keseimbangan alam
QS. Ar-Rum/30: 41, "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut karena perbuatan tangan manusia."	Naskah Teungkyuyik di Pulo koleksi Ainal Mardhiah menafsirkan ayat ini dengan	Tradisi menanam pohon Kelapa pada upacara pernikahan (Aceh), Tradisi menanam pohon	Kesadaran kolektif mencegah degradasi lingkungan

	meminta supaya manusia bertaubat	Jati saat anak lahir (Minang) dan tradisi menanam pohon berbuah (Jawa)	
<p>QS. Mulk/67: 15, <i>“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.”</i></p>	<p>Naskah Tafsir Teungku Syik di Pulo koleksi Ainal Mardhiah “Bumi sebagai tempat penghidupan”.</p> 	<p>Tradisi Komunitas sastra menjaga Sungai dan mencegah banjir (Halmahera)</p>	<p>Tugas kekhalifahan dan tanggung jawab ekologis dan Menjaga keseimbangan ekosistem untuk hidup keberlanjutan</p>

Dimensi ekologis menegaskan bahwa relasi manusia dengan lingkungan merupakan amanah yang tidak dapat diabaikan, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’an. Perspektif ini meletakkan manusia sebagai khalifah yang tidak hanya berhak memanfaatkan bumi, tetapi juga bertanggung jawab untuk menjaga keseimbangan alam yang keberlanjutan. Tabel tiga memperlihatkan bahwa pesan-pesan ekoteologis dalam Al-Qur’an telah lama dikontekstualisasikan dalam naskah-naskah kuno dan praktik budaya lokal sebagai panduan praktis untuk mengurangi risiko bencana yang dipicu oleh degradasi lingkungan. Praktik tradisional seperti hutan larangan, sasi, tradisi tanam pohon yang penting untuk keluarga, hingga pengelolaan air secara hemat memperlihatkan bahwa masyarakat Nusantara memiliki mekanisme kolektif untuk menjaga sumber daya alamnya. Nilai yang terkandung dalam manuskrip lokal memperkuat pemahaman bahwa

kerusakan lingkungan membawa konsekuensi moral dan sosial yang berdampak pada keberlangsungan hidup komunitas.

Dengan demikian, dimensi ekologis tidak sekadar seruan moral, namun menjadi strategi mitigasi yang efektif berbasis nilai, karena menjaga ekosistem yang dapat memberi *impact* kepada mengurangi kerentanan terhadap bencana. Dimensi ini juga menunjukkan pentingnya pengakuan terhadap kearifan lokal dalam perumusan kebijakan mitigasi bencana kontemporer (Hempel, 2021). Praktik dimensi ini—meski terlihat sederhana—memperlihatkan sinergi antara spiritualitas, kepedulian sosial, dan pengelolaan lingkungan yang berkelanjutan. Dalam kerangka pengurangan risiko bencana berbasis nilai, amanah ekologis menjadi dasar bagi gerakan masyarakat untuk merawat bumi sebagai bagian integral dari tanggung jawab iman (Rappaport, 1979).

Penguatan resiliensi inklusif ini Relevansi dapat diwujudkan melalui pendidikan kebencanaan berbasis budaya dan agama. Melalui pendekatan ini, pesan-pesan kesiapsiagaan tidak disampaikan secara teknokratis semata, tetapi dikemas dalam narasi spiritual, ritus adat, dan praktik sosial yang telah mengakar. Dalam pendidikan pesantren, misalnya, integrasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang kehancuran umat terdahulu akibat kelalaian menjaga keseimbangan alam dapat dijadikan bahan refleksi ekologis.

Ritual keagamaan dan pembacaan manuskrip kuno, misalnya, dapat disisipkan dalam kurikulum berbasis muatan lokal. Strategi ini setidaknya dapat menguatkan dari dua sisi. *Pertama*, kesadaran yang dibentuk melalui emosi kolektif untuk bertindak proaktif. Selain menjadi jembatan efektif untuk menyampaikan pesan mitigasi, integrasi ini memberi ruang bagi pendidikan kontekstual yang tidak terputus dari realitas sosial-masyarakat lokal. *Kedua*, terbentuknya sistem resiliensi komunitas yang tidak hanya bergantung pada negara atau teknologi. Komunitas memiliki daya adaptasi melalui kekuatan simbolik, naratif, dan spiritual yang menyatu dalam identitas mereka. Keberhasilan mitigasi tidak hanya diukur dari kecepatan respons, tetapi juga dari

sejauh mana masyarakat dapat memahami dan merespons ancaman secara mandiri. Dalam konteks ini, pendidikan berbasis agama dan budaya dapat berfungsi sebagai mekanisme transformasi sosial selain alat sosialisasi. Model ini juga mendorong kolaborasi antar aktor; tokoh adat, pemuka agama, pemerintah, dan akademisi, dalam membangun ekosistem pengetahuan lokal yang tahan terhadap bencana.

Pengetahuan segitiga sebagai sistem peringatan dini memiliki implikasi strategis dalam pengembangan tafsir Al-Qur'an di lingkungan Kementerian Agama. Ayat-ayat kaunyah yang menggambarkan bencana dan keseimbangan alam, seperti QS. Ar-Rum/30: 41, Al-A'raf/7: 56, dan Ar-Rahman/55: 7–9, berpotensi untuk dikontekstualisasikan dalam tafsir tematik agar tertanam kesadaran ekoteologis yang kontekstual dengan pengetahuan lokal di tengah krisis iklim.

Melalui tafsir tematik berbasis nilai-nilai ekoteologis, *stakeholders* dapat menyusun panduan yang tidak hanya menjelaskan makna tekstual ayat, tetapi juga menyajikan aplikasinya dalam praktik budaya lokal masyarakat yang sudah menginternalisasi sebagai bentuk mitigasi bencana. Tafsir semacam ini akan memperkaya dimensi praksis Al-Qur'an dalam isu-isu kontemporer, seperti perubahan iklim, dengan tetap berpijak pada kerangka teologis Islam.

Selain itu, tafsir tematik ini juga dapat dimanfaatkan sebagai bahan edukasi ekologi berbasis agama yang menyentuh aspek spiritual, sosial, dan ekologis masyarakat secara holistik dan inklusif. Hal ini akan memperkuat posisi Kementerian Agama sebagai penggerak moderasi beragama yang peduli pada keberlanjutan lingkungan. Dengan demikian, integrasi pengetahuan segitiga dalam tafsir tematik lingkungan hidup dapat menjadi kontribusi nyata dalam pembangunan kesadaran publik terhadap tanggung jawab menjaga bumi sebagai amanah Tuhan.

Tulisan ini menemukan bahwa model komunikasi segitiga dapat menjadi alternatif sistem mitigasi bencana yang lebih sensitif terhadap nilai-nilai budaya dan spiritual masyarakat. Sebagaimana

divisualisasikan pada Gambar 1, model ini memperlihatkan hubungan integratif antara dimensi spiritual (relasi dengan Tuhan), dimensi sosial (relasi dengan sesama manusia), dan dimensi ekologis (relasi dengan alam), yang bersama-sama membangun harmoni kolektif berbasis budaya lokal. Berbeda dengan teori komunikasi risiko konvensional yang cenderung teknokratik, instruksional, dan top-down (Reynolds & Seeger, 2005; Covello et al., 1989), model ini menawarkan pendekatan yang lebih dialogis, partisipatif, dan kontekstual dengan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual, sosial, dan ekologis masyarakat. Model ini tidak hanya memperkuat kesadaran kolektif, tetapi juga membangun harmoni antara manusia, lingkungan, dan nilai-nilai ilahiah, sebagaimana juga ditegaskan oleh Koentjaraningrat (1994) dalam penjelasannya mengenai relasi simbolik manusia-alam dalam kebudayaan Jawa, serta Mudji Sutrisno (2014) tentang spiritualitas ekologis dalam praktik budaya Nusantara, sehingga mendukung ketahanan berbasis budaya secara berkelanjutan.

Namun demikian, penerapan model ini bersifat kontekstual dan lebih relevan bagi komunitas yang masih memelihara tradisi lokal, manuskrip, dan praktik spiritual yang hidup. Pada masyarakat dengan tingkat modernisasi dan sekularisasi yang tinggi, model ini mungkin memerlukan adaptasi yang lebih besar agar sesuai dengan kondisi sosial-budaya setempat. Dengan demikian, model komunikasi segitiga bukanlah kerangka yang bersifat universal, melainkan kerangka alternatif berbasis budaya yang dapat diadaptasi sesuai kebutuhan dan karakteristik masing-masing komunitas (Hariadi et al., 2020; Paramita, 2018).

Tantangan Teologis dan Negosiasi Budaya dalam Model Komunikasi Segitiga

Meskipun model komunikasi segitiga menawarkan kerangka yang menjanjikan untuk mengintegrasikan nilai-nilai Qur'ani dengan praktik budaya lokal dalam pengurangan risiko bencana, model ini bukan tanpa keterbatasan dan tantangan. Dalam praktiknya, sejumlah elemen tradisi

lokal, seperti, penggunaan jimat, mantera, sering kali menuai kritik dari kelompok Islam reformis maupun otoritas keagamaan yang memandangnya tidak sejalan dengan prinsip *tauhid* (Feener, 2007)(Howell, 2001). Kritik serupa disuarakan Muhammadiyah, yang sejak awal abad ke-20 menyerukan penghapusan praktik keagamaan yang dianggap *takhayul* dan syirik (Noer, 1973). Di sisi lain, tokoh-tokoh Nahdlatul Ulama seperti KH. Sahal Mahfudz justru mengingatkan pentingnya menyaring tradisi lokal secara selektif, agar tetap sesuai dengan syariat tanpa menghapus kearifan lokal yang bermanfaat (Mahfudh, 1994).

Pemikiran pluralis yang dikemukakan Abdurrahman Wahid bahkan menegaskan bahwa harmoni antara Islam dan budaya lokal bukanlah sesuatu yang statis, melainkan hasil negosiasi yang dinamis dan kontekstual (Wahid, 2001). Ketegangan-ketegangan ini menunjukkan bahwa pembumian Al-Qur'an dalam budaya lokal adalah proses yang sarat resistensi, penafsiran ulang, dan kompromi simbolik. Oleh karena itu, model komunikasi segitiga sebaiknya dipandang bukan sebagai kerangka final dan universal, melainkan sebagai pendekatan yang fleksibel, adaptif, dan terbuka terhadap dialog berkelanjutan antara teks normatif dan realitas budaya masyarakat (Geertz, 1976; Millie, 2017). Kesadaran akan tantangan ini memperkaya model yang ditawarkan sekaligus mencerminkan kompleksitas interaksi agama dan budaya dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia.

Penutup

Integrasi nilai-nilai Qur'ani dengan praktik budaya lokal memiliki potensi signifikan sebagai sistem peringatan dini non-teknokratis dalam mitigasi bencana. Temuan ini mengungkap bahwa masyarakat mampu membangun ketahanan psikologis, kohesi sosial dengan memperkuat solidaritas melalui ritual kolektif, dan kesadaran ekologis tanpa sepenuhnya bergantung pada teknologi modern. Nilai-nilai spiritual yang diwujudkan melalui doa dan ritual, solidaritas sosial melalui sedekah dan gotong-royong, serta kesadaran ekologis melalui praktik

pelestarian lingkungan terbukti memberikan ketenangan, kesiapsiagaan, dan adaptabilitas ketika bencana terjadi. Fakta ini menegaskan bahwa pendekatan berbasis nilai tetap relevan bahkan di tengah dominasi paradigma teknokratis dalam penanggulangan bencana. Keberadaan manuskrip kuno dan tradisi lokal yang memuat pesan mitigasi juga menunjukkan bahwa pengetahuan kolektif masyarakat memiliki nilai strategis yang selama ini terabaikan. Dengan demikian, temuan ini modal penting dalam membangun resiliensi masyarakat, baik secara psikologis maupun sosial, serta sebagai sistem peringatan dini yang berbasis pada nilai-nilai religius dan pengetahuan lokal. Integrasi aspek ini dalam kebijakan mitigasi bencana modern akan memperkuat upaya pemerintah dalam membumikan konsep ekoteologi Islam di tengah krisis iklim kontemporer.

Kajian ini memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang komunikasi risiko, ekoteologi, dan kebijakan kebencanaan berbasis nilai. Secara konseptual, model komunikasi segitiga yang ditemukan dalam studi ini menawarkan cara pandang yang lebih utuh, mencakup hubungan dengan Tuhan, sesama, dan alam. Di samping itu, kajian ini memperkaya pembahasan tentang ekoteologi Islam dengan contoh nyata dari masyarakat Indonesia yang rentan bencana. Dari sisi kebijakan, hasil kajian ini berimplikasi pada penguatan pendidikan kebencanaan berbasis nilai yang lebih inklusif, kontekstual, dan berkelanjutan. Hasil kajian ini juga berpotensi untuk dijadikan bahan pertimbangan melengkapi tafsir tematik Al-Qur'an yang diterbitkan Kementerian Agama dari sisi kontekstual terhadap isu lingkungan dan krisis iklim. Hasil kajian ini diharapkan dapat memberi sumbangan bermakna dalam memperkuat moderasi beragama yang berwawasan ekologi dan berbasis nilai budaya lokal.

Namun demikian, tulisan ini belum menguji secara empirik efektivitas model di lapangan secara luas, dan arah komunikasi serta potensi ketegangan antar dimensi dalam model ini belum sepenuhnya dielaborasi. Riset selanjutnya perlu memperluas wilayah kajian, menguji dinamika relasional antar elemen, dan mengeksplorasi faktor

ekonomi, politik, serta sosial-budaya yang memengaruhi penerapan model ini. Dengan demikian, tulisan ini membuka ruang pengembangan teoretis dan praktis untuk memperkuat mitigasi bencana yang berbasis nilai religius dan budaya lokal.

DAFTAR BACAAN

- Abdullah, M. (2010). *Al-Qur'an dan konservasi lingkungan*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Amri, M. R., Yulianti, G., Yunus, R., Wiguna, S., W.Adi, A., Ichwana, A. N., Randongkir, R. E., & Septian, R. T. (2016). Risiko bencana Indonesia (Disasters risk of Indonesia). *Badan Nasional Penanggulangan Bencana*.
- Bernita, B. (2024). Social entworks and risk management: The role of social capital in community resilience in Indonesia. *International Journal of Innovation and Thinking*, 1(1), 1–12.
- Buchecker, M., Salvini, G., Di Baldassarre, G., Semenzin, E., Maidl, E., & Marcomini, A. (2013). The role of risk perception in making flood risk management more effective. *Natural hazards and earth system sciences*. <https://doi.org/10.5194/nhess-13-3013-2013>
- Covello, V. T., McCallum, D. B., & Pavlova, M. (1989). Principles and guidelines for improving risk communication. In *Effective Risk Communication*. https://doi.org/10.1007/978-1-4613-1569-8_1
- Covello, V. T., von Winterfeldt, D., & Slovic, P. (1986). Risk communication: A review of the literature. *Risk Abstract*, 3, 71-182.
- Esack, F. (1997). *Qur'an, liberation & pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*. OneWorld Publication.
- Feener, R. M. (2007). Muslim legal thought in modern Indonesia. In *Muslim Legal thought in modern Indonesia*. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511495540>
- Gaillard, J. C. (2019). Disaster studies inside out. *Disasters*. 43 (S1): S7-S17. <https://doi.org/10.1111/disa.12323>
- Gaillard, J. C., & Mercer, J. (2013). From knowledge to action: Bridging gaps in disaster risk reduction. *Progress in Human Geography*. 37 (1): 93-114. <https://doi.org/10.1177/0309132512446717>
- Geertz, C. (1976). *The religion of Java*. University of Chicago Press.
- Hanafî, M. M. (2012). *Pelestarian lingkungan hidup (Tafsir Al-Qur'an tematik)* (M. M. Hanafî (ed.); 2nd ed.). Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Hanani, S., & Nelmaya. (2022). Ecological ethics in the theological teaching of Arat Sabulungan in Mentawai Island Indonesia. *Kasetsart Journal of*

- Social Sciences*. 43(1), 102-107.
<https://doi.org/10.34044/j.kjss.2022.43.1.14>
- Hariadi, U., Surahman, S., Gunawan, T., & Armawi, A. (2020). Kearifan lokal komunitas sebagai modal sosial alam manajemen bencana alam. *Majalah Geografi Indonesia*. 33 (2) <https://doi.org/10.22146/mgi.48548>
- Heer, N., & Nasr, S. H. (1993). Knowledge and the sacred. *Philosophy East and West*. 43 (1): 44-150. <https://doi.org/10.2307/1399476>
- Hempel, L. (2021). Religion and the environment. In *Handbooks of Sociology and Social Research*. pp: 315-331. https://doi.org/10.1007/978-3-030-77712-8_15
- Hermans, T.D.G., Šakić Trogrlić, R., van den Homberg, M. J. C. et al. (2022). Exploring the integration of local and scientific knowledge in early warning systems for disaster risk reduction: a review. *Natural Hazards*, 114, 1125–1152. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s11069-022-05468-8>
- Hiwasaki, L., Luna, E., Syamsidik, null, & Shaw, R. (2014). Process for integrating local and indigenous knowledge with science for hydro-meteorological disaster risk reduction and climate change adaptation in coastal and small island communities. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 10, 15–27. <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2014.07.007>
- Howell, J. D. (2001). Sufism and the Indonesian Islamic revival. *The Journal of Asian Studies*. 60 (3): 169-183. <https://doi.org/10.2307/2700107>
- I. Pargament, K., & Abu Raiya, H. (2007). A Decade of research on the psychology of religion and coping: Things we assumed and lessons we learned. *Psyke & Logos*. 28(2), 742–766. <https://doi.org/10.7146/pl.v28i2.8398>
- Ilan Kelman, J. M. & Jc G. (2012). Indigenous knowledge and disaster risk reduction. *Geography*, 97(1), 12–21. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/00167487.2012.12094332>
- Imadudin, I., & Erwantoro, H. (2021). Bencana Krakatau 1883 dalam tinjauan budaya lokal Banten. *Prosiding Balai Arkeologi Jawa Barat*. <https://doi.org/10.24164/prosiding.v4i1.9>
- Koentjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Balai Pustaka.
- Lubis, R. H. (2019). *Spiritualitas bencana: Konteks pengetahuan lokal dalam penanggulangan bencana*. Depok: LKPS.
- Mahfudh, S. (1994). *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS.
- Millie, J. (2017). *Hearing Allah's call: Preaching and performance in Indonesian Islam*. Cornell University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1vjqr50>

- Muín, M. (2016). Fenomena bencana dalam Al-Qur'an: Perspektif pergeseran teologi dari teosentris ke antroposentris. *MAGHZA*. 1 (2): 81-88. <https://doi.org/10.24090/mza.v1i2.2016.pp81-88>
- Mustaqim, A. (2015). Teologi Bencana dalam perspektif Al-Qur'an. *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara*. 1 (1): 91-109. <https://doi.org/10.32495/nun.v1i1.9>
- Mustolikh, M., Budimansyah, D., Darsiharjo, D., & Nuridin, E. S. (2022). Bencana alam dan etika lingkungan hidup dalam Al-Qur'an. *Proceedings Series on Social Sciences & Humanities*. 6: 170-176. <https://doi.org/10.30595/pssh.v6i.459>
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. Oxford University Press.
- Noer, D. (1973). *The modernist Muslim movement in Indonesia, 1900–1942*. Singapore: Oxford University Press.
- Nurhayati, U., & Muhajir. (2019). Kontekstualisasi pendidikan kebencanaan dalam pendidikan Islam: Perspektif Al-Ghazali. *Proceeding of International Conference on Islam and Global Issues*.
- Octarina, M., & Afiatin, T. (2013). Efektivitas pelatihan koping religius untuk meningkatkan resiliensi pada perempuan penyintas erupsi merapi. *Jurnal Intervensi Psikologi (JIP)*. 5 (1): 95-110. <https://doi.org/10.20885/intervensipsikologi.vol5.iss1.art6>
- Paramita, I. G. A. (2018). Bencana, agama dan kearifan lokal. *Dharmasmrti: Jurnal Ilmu Agama Dan Kebudayaan*. 18 (1): 6-44. <https://doi.org/10.32795/ds.v1i18.100>
- Putra, S. E., Dewata, I., Barlian, E., Syah, N., Fatimah, S., Erianjoni, E., U, I., & Sholichin, M. (2023). Peran kearifan lokal masyarakat suku Mentawai dalam upaya mitigasi bencana: sistematik review. *Dinamika Lingkungan Indonesia*. 10 (2): 88- 96. <https://doi.org/10.31258/dli.10.2.p.88-96>
- Rahman, A., Sakurai, A., & Munadi, K. (2018). The analysis of the development of the smong story on the 1907 and 2004 Indian Ocean tsunamis in strengthening the Simeulue island community's resilience. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 29, 13–23. <https://doi.org/10.1016/J.IJDRR.2017.07.015>
- Rappaport, R. A. (1979). *Ecology, meaning, and religion*. Richmond, Calif.: North Atlantic Books
- Reynolds, B., & Seeger, M. W. (2005). Crisis and emergency risk communication as an integrative model. *Journal of Health Communication*. 10 (1): 43-55. <https://doi.org/10.1080/10810730590904571>
- S.J, M. S. (2014). *Membaca rupa wajah kebudayaan*. PT. Kanisius.

- Sahlan, M. (2019). Kearifan lokal dan peran elit agama dalam mitigasi bencana di kecamatan Tangse Kabupaten Pidie. *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*. 13 (1): 72-88. <https://doi.org/10.24815/jsu.v13i1.14050>
- Siahaya, J., Siahaya, K. M., & Rinukti, N. (2020). Tuhan Ada di Mana-mana: Mencari makna bagi korban bencana di Indonesia. *Kurios*. 6 (1): 103-113. <https://doi.org/10.30995/kur.v6i1.147>
- Suryadi. (2010). *Syair Lampung karam: sebuah dokumen pribumi tentang dahsyatnya letusan Krakatau, 1883*. Komunitas Penggiat Sastra Padang.
- Wahid, A. (2001). *Pergulatan negara, agama, dan kebudayaan*. Depok: Desantara.
- Wempi, J. A., Muhamad Hidayat, and A. A. (2024). Spiritual communication for disaster mitigation in the Gunung Padang Area-West Java. *Jurnal Komunikasi Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia*, 9(2), 327–333. <https://doi.org/https://doi.org/10.25008/jkiskiki.v9i2.1109>



Sub Tema V

**Penguatan Agenda
Kebijakan Publik
Ekoteologi Islam**

RELIGIOUS DIPLOMACY, ECOLOGY, AND MOSQUE: Rebuilding Sense of Crisis on Climate Change

Farid F. Saenong

Universitas Islam Internasional Indonesia/UIII

Climate Change as A Global Challenge

Climate change poses profound and escalating dangers to global ecosystems, manifesting in more frequent and intense natural disasters such as wildfires, hurricanes, floods, and droughts. As average global temperatures rise due to the accumulation of greenhouse gases, polar ice caps and glaciers are melting at alarming rates, contributing to sea-level rise that threatens low-lying coastal regions and island nations. The disruption of ecological balance leads to biodiversity loss, as many species struggle to adapt to rapid changes in temperature and habitat conditions (Ebi *et al.* 2021; Pörtner 2023). These environmental risks are not only localized but have cascading effects across the globe, threatening food security, freshwater supplies, and the overall health of the planet's life-support systems.

Beyond environmental degradation, climate change significantly affects human health and socio-economic stability. Rising temperatures and shifting precipitation patterns exacerbate the spread of vector-borne diseases such as malaria and dengue fever, especially in vulnerable regions. Heatwaves, increasingly common in urban areas, raise mortality rates among the elderly and people with pre-existing conditions. On the economic front, climate-induced disasters impose billions of dollars in damages, disrupt global supply chains, and deepen inequality, disproportionately affecting marginalised communities who have the least resources to adapt. In agriculture, changing climate conditions affect crop yields and livestock health, threatening the livelihoods of millions and increasing the risk of hunger and malnutrition.

Furthermore, climate change is increasingly recognised as a multiplier of geopolitical instability and conflict. Resource scarcity driven by droughts or reduced agricultural productivity can intensify competition over water and arable land, potentially triggering migration, social unrest, or armed conflict. The displacement of communities due to sea-level rise or uninhabitable conditions in certain regions adds pressure to already strained infrastructures in receiving areas, leading to refugee crises and political tensions (Herman & McLeman 2021; Mach *et al.* 2019). As the effects of climate change cross national borders and worsen existing vulnerabilities, it challenges the international community to cooperate on climate action, environmental justice, and sustainable development—an imperative that becomes more urgent with each passing year.

Climate change is one of the most pressing challenges of our time, affecting ecosystems, economies, and communities worldwide. As a religious community, Muslims have absolutely a central interest in fostering awareness and action regarding climate change. This paper explores the multifaceted Islamic perspectives in addressing climate change issues through religious diplomacy, education, community engagement, sustainable practices, and interfaith collaboration. My personal concerns so far are aimed at rebuilding awareness on the basis of three-fold elements and objectives that seem adjustable to enrich approaches of environmental sustainability: (the first) the application of religious diplomacy; (the second) the discovery of meeting points of religions on environmental crisis; (and the third) the use of local genius and wisdoms.

Religious Diplomacy

The heating conflict phenomena and humanitarian crisis in the last two decades in the homeland of Abrahamic religions have raised global concerns to avoid the third world war. Not to say the beginning, but considering the long-turn war against terror, followed by the Arab Spring, and finally the arm conflict in Gaza involving Israel, Iran,

Lebanon, and Yemen, and potentially the whole Middle East, these phenomena have left concerns that this is the failure of formal conventional diplomacy. War represents the failure of diplomacy. It is very convincing that this has led many scholars to argue that war, whatever it is, is the absolute failure of the international diplomacy (Siriwardana 2024; Broughton 2014; Benn 1991; Bagley 1986).

Regarding this failure, some questions could be forwarded: what's wrong with diplomacy? Can diplomacy be really expected to avoid conflict and crisis? Are theories and methodologies of diplomacy adequate enough to prevent war? Do we need new approaches in global diplomacy? In this regard, I am offering the so-called "religious diplomacy" in order to offer one of the best solutions to world peace and environmental crisis.

Religious diplomacy or faith-based diplomacy can be considered as a subset of conventional diplomacy that focuses on the role of religion in international relations and the diplomatic efforts aimed at engaging religious actors and addressing religious issues. Its conceptual background draws from various disciplines including political science, international relations, theology, and religious studies. Conventional international relations theory often overlooked religion as a significant factor in global affairs, focusing primarily on states and their interactions. However, scholars have increasingly recognized the influence of religion on international politics and global affairs. Constructivist approaches highlight the role of ideas, norms, and identities, including religious ones, in shaping state behavior and global dynamics.

Religious diplomacy acknowledges the influence of non-state actors, such as religious leaders, organisations, and movements, in international relations and global affairs. These actors often work across borders and play roles in peacebuilding, conflict resolution, humanitarian aid, environmental crisis, and development. Faith leaders are seen as key actors in diplomacy, easing dialogue, promoting peace, and building bridges between diverse groups. Understanding their

motivations on the ways-out of climate change, networks, and interactions with state actors, is crucial for effective religious diplomacy.

Religious diplomacy looks to heal societal wounds caused by conflict, injustice, and extremism by promoting dialogue, understanding, and mutual respect. Faith-based diplomacy aims to address the root causes of conflict, including social, political, and spiritual dimensions. Faith-based diplomacy aims to address the root causes of conflict, including social, political, and spiritual dimensions (Sukma 2004). Islamic faith-based diplomacy draws inspiration from the Qur'anic call for justice and the Prophet's emphasis on fostering diverse communities. Early examples of Islamic governance, like the Constitution of Medina, proved a commitment to protecting the rights of all, regardless of faith.

Interfaith dialogue aims to promote understanding, tolerance, and cooperation among different religious communities. It often involves engaging with other religions to promote mutual understanding and cooperation. It is a key component of religious diplomacy, facilitating communication and collaboration across religious divides. Interfaith initiatives can address global challenges, promote shared values, and contribute to conflict resolution and reconciliation, and surely issues of environmental crisis.

Religious diplomacy can be a form of soft power, leveraging religious values, institutions, and narratives to influence beliefs, attitudes, and behaviors in international relations and global affairs. States, religious institutions, and civil society organisations engage in public diplomacy efforts to promote their religious beliefs, values and awareness of climate change, and cultural heritage, fostering goodwill and building relationships with foreign publics (Hoesterey 2018). Religion often provides ethical and moral frameworks that shape individuals' and communities' perspectives on global issues such as peace, justice, human rights, and environmental sustainability. Religious diplomacy seeks to engage with these values, drawing on shared ethical

principles to promote cooperation and address current global challenges.

Religious diplomacy is not without challenges and controversies. It does face various challenges and controversies, including concerns about the separation of religion and state, the politicisation of religion, interfaith tensions, conflicts between religious and secular worldviews, and surely issues of environmental crisis. Navigating these complexities requires careful attention to context, cultural sensitivity, and respect for religious diversity. The explanations above emphasise that religious diplomacy reflects a recognition of the significance of religion in shaping global affairs and the significance of engaging religious elites or actors, as well as religious values, in diplomatic efforts to promote peace, stability, environmental sustainability, and collaborations in global context.

The Kalima Sawa'

To support religious diplomacy and the awareness rebuilding of environmental crisis, several *kalima sawa'* or meeting points of religions must be discovered and identified. Meeting points of religions refer to areas where different religious traditions intersect, overlap, or share common ground. These meeting points can provide opportunities for dialogue, cooperation, and mutual understanding among adherents of different faiths in order to rebuild awareness of one of the the current global challenge which is climate change.

Many religions share fundamental ethical principles such as compassion, justice, love, and forgiveness. These shared values serve as a basis for interfaith dialogue and cooperation in addressing common social, moral and environmental issues. Most religions affirm the existence of a transcendent reality or higher power, whether it be God, gods, or other divine entities. While interpretations of the nature of this higher power may vary, the belief in something greater than oneself can serve as a point of connection among diverse religious traditions (Saeed & Johns 2004).

Religions often provide moral teachings and guidelines for ethical behavior, which may include injunctions against harming others (including the earth), promoting honesty and integrity, and encouraging acts of charity and compassion. These common moral teachings can form a basis for collaboration in promoting social justice, human rights, and surely the solutions for climate change. Therefore, interfaith dialogue initiatives provide spaces for representatives of different religious traditions to come together, share their beliefs and practices, and explore areas of commonality and difference. Through respectful dialogue and engagement, participants can deepen their understanding of one another and build bridges of trust and cooperation.

Many religions incorporate spiritual practices and rituals such as prayer, meditation, fasting, and pilgrimage into their religious observance. While the specific forms and expressions of these practices may vary, the underlying human longing for spiritual connection and transcendence is a shared aspect of religious experience. In addition, religions often share concerns about the well-being of the world and its inhabitants, including issues such as poverty, environmental degradation, conflict, and inequality. Collaborative efforts to address these shared concerns, can transcend religious boundaries and contribute to the common good.

Furthermore, religious texts, symbols, and narratives contain rich literary and symbolic traditions that can resonate across religious boundaries. Themes such as creation, redemption, justice, and the search for meaning are found in various religious traditions, providing points of reference for interfaith dialogue and reflection.

Therefore, from any stages that I could use, I personally call and clearly address that recognising and exploring the meeting points of religions can foster greater understanding, empathy, and cooperation among people of different faiths, contributing to a more peaceful and harmonious world and the environmental sustainability.

Local Genius and Wisdom

Similarly important, the use of local genius and wisdoms in any efforts of world peace and environmental sustainability is absolutely significant and catalist. Local genius and wisdom refer to the knowledge, values, practices, and beliefs that are embedded within specific cultures, communities, or indigenous traditions (Roy 2008). It is often passed down through generations orally or through cultural practices and rituals. The conceptual background of local wisdom encompasses various interdisciplinary perspectives, including anthropology, sociology, cultural studies, and environmental studies.

Local wisdom is grounded in the principle of cultural relativism, which acknowledges that different cultures have their own unique ways of understanding and organising the world. It emphasises the importance of understanding and respecting diverse cultural perspectives without imposing external values or judgments. On this basis, indigenous knowledge systems represent a rich source of local genius and wisdom, encompassing traditional ecological knowledge and awareness, healing practices, agricultural techniques, storytelling traditions, and social organisation. These knowledge systems are often deeply interconnected with the natural environment and are shaped by long-term interactions between human communities and their ecosystems.

Local genius and wisdom also reflect communities' adaptive responses to their social, economic, and environmental contexts. It embodies strategies for coping with adversity, fostering resilience, and promoting sustainability. By drawing on local resources and traditional practices, communities can adapt to changing circumstances while maintaining cultural continuity. Therefore, many expressions of local wisdom emphasise the inter-connectedness of all aspects of life, including humans, nature, and the spiritual realm. This holistic worldview recognises the interdependence of ecosystems, social relationships, and spiritual dimensions of existence, guiding practices that seek to maintain balance and harmony.

Local genius or wisdom often incorporates principles of sustainability and conservation, rooted in an ethos of stewardship (*khilafa*) and respect for the natural world. Traditional resource management practices, such as rotational farming, sacred groves, and community-based governance systems, reflect an understanding of the importance of preserving ecological integrity for future generations. Local genius and wisdom is also integral to the cultural identity and heritage of communities, shaping their sense of belonging and collective identity. Cultural practices, rituals, and oral traditions transmit knowledge, values, and historical narratives from one generation to the next, fostering a sense of continuity and shared belonging.

However, local wisdom is not without challenges and adaptations. In the face of globalisation, urbanisation, environmental crisis, and other social changes, local genius and wisdom may face threats of erosion or marginalisation. Many communities, however, are also finding ways to adapt traditional knowledge to contemporary challenges, blending old and new practices in creative ways. Therefore, I would also give emphasis on the understanding that the conceptual background of local genius and wisdom involves recognition of its cultural, historical, and environmental contexts, as well as its significance for community resilience, sustainability, and cultural diversity. By valuing and preserving local genius wisdom, societies can tap into valuable resources for addressing contemporary challenges while honoring the cultural heritage of diverse communities.

Mosque and Rebuilding Awareness of Climate Change

This symposium with the very eye-catching and provocative grand theme: “Eco-friendly Mosque, Climate Change, and Future Generation” is crucial and timely. We are fully aware that maintaining the sustainability of the environment and mitigating climate change are common and global imperatives. This is very clearly observed by the SDGs 13. In Islamic theology, Muslims are aware of the al-Maqasid al-

Shar'iyya containing five objectives according to al-Shatibi, or three objectives according to Ibn 'Ashur. As for the objectives of Shari'a, while al-Shatibi offers the five preservations (of faith, life, mind, property, and generation), Ibn Ashur proposes *maslaha* (people goodness), *musawa* (equality), and *hurriyya* (values of freedom).

In this regard, preserving the environmental and natural sustainability equates to safeguarding the life (*hifzh al-nafs*) and sustainability of future generations (*hifzh al-nasl*). Addressing environmental challenges and fostering a secure and conducive environment requires transformative shifts in perspectives, skills, and supportive infrastructure. Religions and religious leaders, particularly the custodians of houses of worship (in this case, the *takmir* and imams of *masjid*), preserve pivotal roles. The *masjid* ecosystem is strategically positioned to propagate a mission and effectuate behavioral change on a massive scale.

Islam emphasizes the responsibility of humans as stewards (*khalifah*) of the Earth. The Qur'an and Hadiths highlight the importance of caring for the environment. For instance, the Qur'an states, "And do not cause corruption upon the earth after its reformation" (Qur'an 7:56). These teachings clearly provide a moral foundation for environmental action, encouraging followers to recognise their duty to protect the planet, the earth. In Islam, the relationship between humanity and nature is deeply sacred. Our faith teaches us that Allah has entrusted us with the stewardship of the Earth. As mentioned in the Qur'an, "It is He who has made you successors upon the earth." This divine mandate calls us to nurture and protect the environment, recognizing that all creation is a sign of Allah's greatness.

Responding Climate Change from Mosque

Many people believe that all discussions attended by academics and mosque practitioners, could become an important *melieu* to exchange and elaborate ideas on eco-friendly mosques. This can significantly

influence mindsets, attitudes, and actions towards a more green and sustainable future.

I completely agree and hope that any forms of discussion will strengthen the awareness of all parties of the important role of religion and religious actors related to environmental sustainability, and the threat of global climate change. Similarly important, we are seeking experiences to elaborate innovations and best practices in mosque development that support environmental preservation. This in turn will find models of eco-friendly Masjid development from domestic and foreign perspectives, as well as multi-religious perspectives, and from the mindset-skillset- toolset aspects of the entire mosque ecosystem.

Worship houses like mosques can foster a deeper spiritual connection to nature by highlighting the beauty and importance of Allah's creation. Sermons (khotbahs) can incorporate themes of gratitude for the Earth, encouraging congregants to reflect on their relationship with the environment. Therefore, mosques can serve as venues for educational programs focused on climate change. Workshops can cover topics such as the science of climate change, its impacts, and practical solutions. By inviting experts and activists, mosques can enhance community understanding and engagement.

Furthermore, imams can incorporate environmental themes into their sermons and religious teachings, connecting Islamic values to contemporary climate issues. This integration can inspire congregants to view environmental stewardship as a religious obligation. Also, mosques can initiate community-based environmental projects, such as tree planting, clean-up drives, and recycling programs. Engaging congregants in hands-on activities not only fosters a sense of community but also cultivates a collective responsibility for the environment.

Similarly important, involving youth in environmental initiatives is crucial for fostering a sense of responsibility. Mosques can create youth groups focused on sustainability, encouraging young people to develop leadership skills while addressing climate challenges.

Mosques can lead by example, by adopting sustainable practices in their operations. This includes energy-efficient lighting, water conservation measures, and waste reduction strategies. Demonstrating a commitment to sustainability can inspire congregants to adopt similar practices in their own lives.

At the time, when constructing or renovating mosques, adopting eco-friendly building practices and materials can significantly reduce environmental impact. Incorporating features such as solar panels, rainwater harvesting systems, and green spaces can enhance the mosque's role as a model of sustainability.

Climate change is a global challenge that transcends religious boundaries. Mosques can collaborate with other faith communities to create a united front in advocating for environmental justice and sustainability. Interfaith dialogues can lead to shared initiatives and amplify the message of stewardship. Engaging in advocacy efforts alongside other faith groups can strengthen the call for policy changes aimed at combating climate change. By participating in campaigns and petitions, mosques can leverage their influence to promote environmentally friendly policies.

However, people today find themselves in a time of profound environmental crisis. Climate change, pollution, deforestation, and loss of biodiversity threaten the very fabric of our lives. The consequences of these actions disproportionately affect the most vulnerable among them, contradicting common values of justice and compassion. As a community anchored in faith, people must respond. Mosque is not just a place of worship; it is a hub of community engagement and action. Several ways that fellow human can harness their power for environmental stewardship include the organisation of workshops and lectures on environmental issues, integrating Islamic teachings that emphasize our responsibility to care for the Earth. By fostering awareness, people empower their community to take informed action.

Mosque in this case can lead by example. Implementing sustainable practices, such as reducing waste, conserving energy, and

using eco-friendly materials, sends a powerful message about our commitment to the environment. Further, people can initiate tree-planting drives, clean-up campaigns, and partnerships with local environmental organizations. Engaging youth in these activities not only nurtures their sense of responsibility but also strengthens the community bonds. Similarly important, environmental issues transcend boundaries and geographies. By collaborating with other faith communities, people can create a united front in advocating for policies that protect the Earth, demonstrating that care for the Earth is a shared human responsibility.

The Grand Mosque of Istiqlal has confirmed and exercised some examples and practices of environmental sustainability. The granting of World Bank's EDGE certificate to the Grand Mosque of Istiqlal has confirmed these priceless efforts. EDGE certification is the leading global assessment method and certification standard for Diversity, Equity, and Inclusion (DE&I) under the Intentional Finance Corporation. EDGE presupposes green building certification, and Istiqlal Mosque is the first worship house that has been granted this EDGE certificate. In this regard, Istiqlal mosque has successfully transformed and oriented views and horizons to support eco-friendly mosque manifestation. This includes transformation in theological understanding, mindset and mentality transformation, and the use of advanced technologies.

The Istiqlal Mosque has undergone an environmentally friendly retrofit of key building features. As part of this redesign, state-of-the-art and ultramodern energy-saving technologies were implemented, making use of reflective paint for roofs and external walls, energy-saving lightbulbs, smart electricity meters and solar photovoltaics covering over 13% of the facility's electricity consumption. In addition, resource-efficient plumbing features such as low-flow faucets, water-efficient urinals and flush systems and a greywater treatment and recycling system, allowed the mosque to significantly reduce water consumption. The re-use of most existing building elements such as

floor slabs, roof and walls, further substantially reduced energy embodied in construction materials, resulting in a lower carbon footprint of the construction project.

The Istiqlal Mosque has confirmed the awareness of environmental sustainability by, for example, applying the concept of green energy by making use of solar heat. 1,5 m x 1,5 m solar moduls have been installed at the roof of Istiqlal. Currently, with 504 units, the installed solar system is equal to 115 houses with 1,300-watt electricity capacity. Unfortunately, the installed solar system could only cover 30% of the whole electricity need in the mosque. The good news is the use of the solar system has reduced up to 7% of the electricity consumption.

This is still exceedingly small, and Istiqlal is building collaborations to add and install more and more solar system units and moduls. In 4 March 2021, Istiqlal launched the so-called Energy Waqf, by collaborating with KitaBisa to call public support for the solar system installment. However, we could only collect almost three hundred million Rupiah in three months. We do need to provide education to rebuild the environmental sustainability awareness.

In terms of water use, Istiqlal Mosque recycles up to 10m-15m litre waters everyday. With unstoppable thousand people visiting each day (except Friday wherein up to 25,000 worshippers are there), the mosque normally uses 4 cubical meter every single day. The use of the current wudhu system technology, Istiqlal has also significantly reduced the use of water. The recycle has result in the make of drinking water for people, plants, and trees. Istiqlal Mosque has high commitment to continue these effort in the future by always practicing many ways and methods of environmental sustainability by having rubbish and bio-gas management (for electricity making), rainwater technology, and decarbonisation in the whole areas of the mosque.

Unfortunately, the mosque cannot use the recycled water for wudu as it is not allowed within Shâfi'ite school of Islamic law. In this regard, the concept of *musta'mal* (used) water need for rethinking. Within this school, as well as in other schools, used water can be re-

used for tahâra (wudu' and bath) as long as it has undergone natural recycling under the ground. Therefore, it is an absolute need of fatwa equating machine-recycled water to the natural ground recycle. If this is possible, this would be a huge saving of the 10-15m litre water consumed everyday in Istiqlal mosque.

The effort of sustainability has reached the peak with the signing of Istiqlal Declaration by the Grand Imam Nasaruddin Umar and the late Pope Francis on September 5th, 2024. The declaration is a collaborative effort between religious leaders, highlighting the importance of working together to address global challenges and promote peace. The declaration was signed during an inter-religious meeting in Jakarta, showing a commitment to fostering understanding and cooperation among different faiths.

The Istiqlal Declaration, officially titled "Fostering Religious Harmony for the Sake of Humanity," is a joint declaration addressing two major global crises: dehumanisation, particularly violence and conflict, and climate change, emphasising the need for religious leaders to promote peace, respect, and environmental protection. The declaration highlights the urgent need to address the crises of dehumanisation, often worsened or exacerbated by the misuse of religion, and climate change, which threatens the well-being of humanity.

It emphasises the role of religion in promoting peace, inter-religious dialogue, and respect for human dignity, urging religious leaders to foster understanding and cooperation. The declaration recognises the importance of environmental stewardship and calls for decisive action to protect the natural world, acknowledging the impact of climate change on global harmony. The declaration underscores the inherent dignity of every human being, advocating for the protection of vulnerable populations like women, children, and the elderly.

Conclusion

In conclusion, religious diplomacy has emerged as a powerful and underutilised tool in addressing the global climate crisis, leveraging the moral authority, extensive networks, and cultural influence of faith-based institutions to promote environmental stewardship and climate justice. The convergence of religious values with climate advocacy facilitates cross-cultural dialogue and builds trust among diverse communities, often transcending political and ideological divides. Through interfaith cooperation, religious leaders and institutions can influence public opinion, mobilise grassroots action, and pressure governments to adopt more ambitious climate policies. In this light, religious diplomacy not only enhances global solidarity but also situates climate change as a deeply ethical and spiritual issue, thereby expanding the reach and resonance of climate action in both local and international arenas.

The dynamic interplay between theology and ecology offers a compelling framework for understanding humanity's moral and spiritual responsibility toward the environment in the context of climate change. Many religious traditions emphasise the sacredness of creation, urging stewardship, care, and reverence for the natural world. This theological perspective reinforces the ecological principle of interdependence, where all forms of life are interconnected within a delicate balance. By recognising the Earth not merely as a resource, but as a divine trust (or *amâna* in Islamic theology, for instance), theological ethics can inspire deeper ecological consciousness and motivate collective climate action grounded in spiritual and moral imperatives.

The strong convergence of theology, ecology, and environmental science underscores the necessity for a holistic response to the climate crisis—one that bridges scientific insight with moral conviction and cultural values. Climate change is not merely a technical or economic issue but a profound ethical and spiritual challenge that calls for transformation in how humans relate to the Earth and one another. An eco-theological approach, therefore, can galvanise faith

communities, policymakers, and civil society to engage in sustainable practices, climate justice, and intergenerational responsibility. In doing so, it affirms that meaningful climate action is not only possible but deeply rooted in the shared moral foundations of human civilisation.

As critical centers of community life and spiritual guidance, mosques and other worship houses have a pivotal role to play in addressing climate change. By embracing their ethical responsibilities, educating their congregants, engaging in community initiatives, adopting sustainable practices, and collaborating with other faith communities, mosques can become powerful agents of change. In doing so, they fulfill their spiritual mandate while contributing to a healthier planet for future generations. The time for action is now, and the mosque can lead the way in fostering a culture of environmental stewardship within the community. This is to emphasise that faith and the duty to the environment are inseparable. The mosque stands as a beacon of hope, guiding everyone to act with wisdom, compassion, and courage. Mankind can foster together a culture of stewardship, ensuring that everyone leave a thriving planet for future generations. Based on these deep concerns, this paper address an urgent matter that intertwines the spiritual obligations with the responsibility to the Earth: environmental issues and the role of mosque and worship houses in this critical dialogue.

Bibliography

- Bagley, Bruce (1986). Contadora: The Failure of Diplomacy. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 28/3, 1-32.
- Broughton, J. (2014). War is the Ultimate failure of Diplomacy. *Independent*.
- Benn, C. (1991). Social Justice, Social Policy and Social Work. Australian Social Work. *Open Journal of Social Sciences*, 10/12, 2022.
- Ebi, K. L. *et al.* (2021). Extreme Weather and Climate Change: Population Health and Health-system Implications. *Annual Review of Public Health*, 42.
- Hermans, K., & McLeman, R. (2021). Climate Change, Drought, Land Degradation and Migration: Exploring the Linkages. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 50.

- Hoesterey, J. (2018). Public Diplomacy and the Global Dissemination of “Moderate Islam.” In R. Hefner (ed.). *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London & New York: Routledge.
- Mach, K. J. et al., (2019). Climate as a Risk Factor for Armed Conflict. *Nature*, 571.
- Pörtner, H.-O. et al. (2023). Overcoming the Coupled Climate and Biodiversity Crises and Their Societal Impacts. *Science*, 380.
- Roy, Oliver (2008). *La Sainte Ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Siriwardana, L.G.D.T. (2024). New Dynamics in Foreign Affairs: Failure of Diplomacy in 21st Century. *Srilanka Journal of International Relations* 2/1.
- Johns, A.H. & A. Saeed (2004). Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an: Religious pluralism and Tolerance. In Taji-Farouki, S. (Ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Sukma, R. (2004). *Islam in Indonesian Foreign Policy: Domestic Weakness and the Dilemma of Dual Identity*. London: Routledge.

**DI ANTARA *MASLAHAT* DAN *MAFSADAT*:
Tinjauan Ekoteologi Mengenai Kerentanan Perempuan Adat
Topo Uma di Kabupaten Sigi, Sulawesi Tengah**

Moch. Yasir Sani

Partnership for Governance Reform

Tanah Sigi dan Ekofenomenologi

Masyarakat desa hidup dalam topografi desa yang beraneka ragam baik di dataran, lembah, pegunungan, maupun pesisir pantai. Masyarakat desa tentu akan berinteraksi sesuai dengan konteks kehidupan manusia dan sumber daya alam. Berbagai fenomena di desa Indonesia saat ini menjadi daya tarik bagi banyak orang untuk menikmati alam pedesaan. Data dari Kementerian Pariwisata menunjukkan terdapat 4.762 desa wisata rintisan; 997 desa berkembang; 319 desa maju; dan 35 desa mandiri. Dari jumlah itu, sebaran paling banyak terdapat di Pulau Jawa. Akan tetapi, lokasi seperti Sulawesi Tengah belum memiliki desa wisata yang bisa menjadi destinasi kunjungan masyarakat, padahal provinsi ini memiliki banyak keindahan alam.

Salah satu wilayah di Sulawesi Tengah yang sedang berkembang adalah Kabupaten Sigi, yang memiliki luas wilayah sekitar 73% kawasan hutan dengan persentase penduduk miskin sebesar 12.06% (BPS 2025), berada di posisi menengah di antara 13 kabupaten/kota. Kondisi menengah ini membuat Kabupaten Sigi mengalami tantangan dalam pengembangan. Tantangan tersebut meliputi kondisi alam, jumlah penduduk, keterbatasan infrastruktur, dan perhatian pemerintah yang sering lebih tertuju pada daerah yang sangat maju atau sangat miskin.

Kabupaten Sigi memiliki topografi dengan banyak kawasan hutan, termasuk kawasan konservasi seperti Taman Nasional Lore Lindu. Hal ini memunculkan pertanyaan: apakah luasnya kawasan hutan akan meningkatkan kesejahteraan masyarakat? Atau justru memperburuk kemiskinan, keterisolan, dan terbatasnya akses?

Penulis, yang telah mendalami program di Kabupaten Sigi selama 11 tahun, menyaksikan perubahan sosial, khususnya di daerah pegunungan seperti Kecamatan Pipikoro, Kulawi, dan Kulawi Selatan. Tahun 2013–2014, akses jaringan internet dan telepon sangat terbatas. Kini, hampir semua desa memiliki jaringan internet, walaupun jalan raya masih rawan longsor. Sepuluh tahun lalu, masyarakat di sana masih distigmatisasi sebagai kelompok terasing, terbelakang, bahkan dianggap memiliki kekuatan “*magic*”. Situasi ini sejalan dengan keterbatasan akses dan diskriminasi struktural yang mereka alami.

Berbagai upaya dilakukan untuk meningkatkan kepercayaan diri komunitas. Salah satunya melalui pengembangan kopi robusta “Toratima”—kopi yang dikumpulkan dari biji kopi sisa tarsius endemic. Kopi ini menjadi simbol kebanggaan dan mengangkat identitas lokal. Namun, gempa bumi tahun 2018 menggeser perhatian masyarakat dan pemerintah daerah ke isu-isu pascabencana. Komoditas seperti kopi mulai terlupakan, tergantikan oleh wacana pembangunan infrastruktur dan eksploitasi SDA, seperti di Kabupaten Donggala dan Morowali Utara.

Ada dua model pembangunan muncul pasca-gempa, yaitu:

1. Model ekspansif, seperti di kabupaten lain yang membuka eksploitasi SDA dan mempercepat pertumbuhan.
2. Model lambat dan konservatif, seperti di Kabupaten Sigi, di mana masyarakat masih menjaga harmoni dengan alam, namun menghadapi stagnasi ekonomi.

Pada saat bersamaan, di wilayah pegunungan Kabupaten Sigi juga terjadi interseksionalitas. Di beberapa daerah seperti Kulawi, perempuan secara struktur sosial mengelola lahan khusus yang disebut “*Pampa*”. Ini bisa dilihat sebagai bentuk pemberdayaan. Namun secara kritis, perlu ditanya: apakah ini justru mempersempit peran perempuan ke ranah domestik pertanian saja? Apakah mereka terbebas dari beban rumah tangga? Apakah kontrol dan hasil ada di tangan mereka?

Budaya patriarkis masih kuat membentuk konstruksi berpikir masyarakat, di mana laki-laki memonopoli narasi dan keputusan. Maka,

interseksionalitas perempuan dalam relasinya dengan alam perlu ditinjau tidak hanya secara simbolik, tetapi juga struktural.

Kerangka Teoretis: Ekoteologi dan Ekofeminisme

A. Pengertian Ekoteologi

Beberapa penelitian yang berhubungan dengan lingkungan, terdapat beberapa pendekatan yang dikenal, di antaranya: a) antroposentrisme, merupakan pendekatan etika yang menempatkan manusia sebagai pusat nilai moral, sehingga lingkungan dianggap penting sejauh bermanfaat bagi manusia; b) Biosentrisme, merupakan pendekatan etika lingkungan yang memberikan nilai intrinsik kepada semua makhluk hidup, tanpa memandang manfaatnya bagi manusia, sehingga memperluas komunitas etika ke seluruh bentuk kehidupan; c) Ekosentrisme, melampaui keduanya dengan menempatkan nilai moral pada seluruh komunitas ekologis, termasuk makhluk hidup, ekosistem, dan unsur tak hidup, yang semuanya dianggap memiliki peran penting dalam keberlangsungan kehidupan secara keseluruhan.

Dalam konteks ekologi ada empat dimensi yang perlu diperhatikan, *pertama*: dalam konteks teologi maka banyak tradisi spiritual dan teologi kontekstual, perempuan dipandang memiliki kedekatan spiritual dengan alam, karena sama-sama menjadi sumber kehidupan dan keberlanjutan. Untuk itu, perempuan menjadi penjaga kehidupan dan bermitra dengan alam, bukan menguasainya; *kedua*: dimensi ekologi di mana perempuan, terutama di komunitas adat dan agraris, berada di garis depan dalam pengelolaan tanah, air, dan hutan. Dalam hal ini, perempuan membawa etika perawatan, keberlanjutan, dan keseimbangan; *ketiga*: dalam ekologi terdapat premis untuk menolak struktur ekonomi dan sosial yang mengobjektifikasi alam dan perempuan secara bersamaan (ekstraksi SDA sama dengan eksploitasi tubuh perempuan). Maka, ekoteologi perempuan adalah kritik atas kapitalisme patriarkal, dan menyerukan model relasi yang inklusif, adil, dan ekologis; *keempat*: dimensi transformasional yaitu perempuan

tidak hanya korban degradasi lingkungan, tetapi juga agen perubahan dan pelestari budaya ekologis lokal.

Dengan demikian, ekoteologi merupakan seruan untuk merestorasi relasi antara manusia dan bumi tidak hanya dalam semangat cinta tetapi juga tanggung jawab ilahiah. Bumi bukanlah hanya sumber daya, tetapi rumah bersama, atau, dalam konteks kerohanian: *baital-makdanya* bersama; eksploitasi buatan jelaslah sebuah pelanggaran terhadap spiritualitas. Ekoteologi memberikan kerangka yang memungkinkan kita untuk memahami bahwa pengelolaan alam berbasis etis adalah iman kita dan bahwa pengelolaan alam yang tak bermoral adalah sebuah dosa. Akan tetapi jika ditarik dalam konteks relasi perempuan dengan alam adalah relasi spiritual dan ekologis yang saling menghidupi; maka keadilan ekologis hanya dapat tercapai jika disertai dengan keadilan gender yang mengakui peran perempuan sebagai subjek utama dalam pengelolaan sumber daya alam secara berkelanjutan dan adil.

Ekoteologi Islam menegaskan bahwa manusia adalah *khalifah* (wakil Tuhan) di bumi dengan amanah untuk menjaga keseimbangan (*mizan*). Eksploitasi alam adalah bentuk pelanggaran terhadap prinsip spiritual ini. Dalam pandangan Anna M. Gade (2023), etika lingkungan Muslim menolak pandangan antroposentris dan mengajak pada perluasan moralitas lintas spesies—di mana manusia memiliki tanggung jawab terhadap makhluk non-manusia dan non-sentien. Pandangan ini tidak hanya menghadirkan etika konservasi, tetapi juga dimensi keadilan ekologis dan tanggung jawab kolektif terhadap masa depan bumi.

Etika Islam dalam pengelolaan SDA juga bertumpu pada konsep *maslahah* (kebaikan kolektif), yang menuntut kebijakan tidak merusak keseimbangan sosial-ekologis. Dalam hal ini, eksploitasi terhadap perempuan dan alam adalah bentuk *mafsadat* (kerusakan) yang harus dicegah. Prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* menyediakan kerangka untuk menimbang kebaikan dan keburukan dalam pengambilan kebijakan.

Dengan demikian, ekoteologi menawarkan kerangka untuk memahami bahwa pengelolaan alam yang etis bukan sekadar kebijakan, melainkan bagian dari iman dan spiritualitas. Dalam konteks relasi perempuan dengan alam, keadilan ekologis tidak dapat dipisahkan dari keadilan gender yang mengakui perempuan sebagai subjek utama dalam pemulihan ekosistem dan perubahan sosial.

B. Pengertian Ekofeminisme

Feminisme lahir sebagai respons terhadap ketidakadilan struktural, diskriminasi gender, dan kekerasan terhadap perempuan. Ekofeminisme kemudian muncul sebagai penggabungan gerakan feminis dengan gerakan lingkungan, karena keduanya memiliki akar persoalan yang sama: dominasi, hierarki, dan eksploitasi.

Ekofeminisme menyoroti relasi antara eksploitasi alam dan penindasan terhadap perempuan. Pandangan dunia patriarkis membelah nilai secara hierarkis dan dualistik—menempatkan laki-laki dan budaya di atas perempuan dan alam. Dalam sistem ini, perempuan dan alam diposisikan sebagai objek yang bisa dikendalikan, diproduksi, dan dijual.

Para filsuf ekofeminis menegaskan bahwa akar dari dominasi ganda—yakni atas perempuan dan alam—berasal dari pembelahan nilai secara dualistik dan sistem hierarki yang memosisikan laki-laki dan budaya lebih tinggi dibandingkan perempuan dan alam. Oleh karena itu, etika feminisme dan ekologi berperan penting dalam membongkar struktur nilai tersebut serta membangun kembali landasan filosofis yang lebih adil, setara, dan inklusif (Darmawati, 2002).

Selain itu, sebagaimana disampaikan oleh para filsuf ekofeminis seperti Rosemary Radford Ruether dan Vandana Shiva, dominasi atas tubuh perempuan dan atas tanah bersumber dari sistem nilai yang sama. Oleh karena itu, perjuangan keadilan ekologis harus berjalan beriringan dengan perjuangan keadilan gender.

Di Indonesia, praktik ekofeminisme tampak dalam perjuangan Mama Aleta Baun (Molo, Nusa Tenggara Timur), Gerakan Tolak

Reklamasi Teluk Benoa (Bali), dan Gerakan Ibu Bumi (Kendeng, Jawa Tengah). Dalam kasus-kasus ini, perempuan memimpin perlawanan atas eksploitasi tanah leluhur mereka, bukan hanya sebagai aktivis lingkungan, tetapi juga sebagai penjaga nilai-nilai spiritual dan kosmologis.

Ekofeminisme diakui tidak hanya sebagai wacana, tetapi sebagai bentuk hidup yang menghubungkan perempuan dengan bumi, dengan air, dan dengan siklus kehidupan. Krisis ekologi adalah krisis spiritual dan kultural, dan jawaban atas krisis tersebut hanya mungkin ditemukan dalam relasi yang adil dan setara antara manusia dan alam.

Makalah ini menggunakan pendekatan kualitatif-kritis dengan metode studi literatur, analisis dokumen, serta triangulasi dengan data survei baseline yang dilakukan oleh KEMITRAAN-Karsa Institut pada tahun 2023. Data kuantitatif dari responden perempuan di wilayah Kabupaten Sigi dikombinasikan dengan wawancara mendalam terhadap perempuan adat yang terlibat dalam pengelolaan SDA di tingkat lokal.

C. Apa yang dituju tulisan ini?

Lokasi ini mengambil responden sebanyak 770 orang di 6 desa yaitu: Marena, Toro, Porolea, Moa, Peana, dan Masewo yang tersebar di Kecamatan Kulawi dan Pipikoro Kabupaten Sigi. Sedangkan untuk interview mendalam, peneliti mendiskusikan dengan kader perempuan desa, perempuan pengelola pampa, kepala desa, serta pengurus Lembaga Karsa Institute sebagai organisasi pendamping masyarakat di lokasi tersebut.

Pendekatan ini menempatkan pengalaman perempuan bukan sekadar sebagai data, tetapi sebagai sumber pengetahuan dan spiritualitas ekologis. Dengan demikian, studi ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga normatif dan reflektif: menilai struktur kebijakan, mengevaluasi nilai-nilai dominan, dan menawarkan model alternatif yang bersandar pada keadilan, keberlanjutan, dan spiritualitas.

Adapun fokus utama dari penelitian ini bermula dari pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana bentuk kerentanan struktural dan spiritual yang dialami perempuan adat dalam pengelolaan SDA?
2. Bagaimana relasi perempuan dengan alam direpresentasikan dan dilibatkan dalam kebijakan pembangunan lokal?
3. Bagaimana ekoteologi Islam dan ekofeminisme dapat menawarkan pendekatan transformatif terhadap pengelolaan SDA yang berkeadilan?

Fakta Sosial Perempuan di Pedalaman Kabupaten Sigi

Kabupaten Sigi yang terletak di Provinsi Sulawesi Utara memiliki beberapa daerah yang berada di daerah pegunungan dan di sekitar Taman Nasional Lore Lindu. Akses perjalan ke desa-desa, khususnya Kecamatan Kulawi Selatan dan Pipikoro hanya bisa dilalui menggunakan kendaraan roda dua (sepeda motor khusus) menempuh perjalanan sekitar 2–5 jam untuk bisa mencapai ke desa yang ada di kecamatan tersebut. Kedua kecamatan tersebut merupakan lokasi yang selama ini menjadi intervensi program oleh penulis untuk mendapatkan data dan pengetahuan secara lebih mendalam tentang masyarakat adat Topo Uma.

Data BPS 2025 menunjukkan untuk Kabupaten Sigi, Indeks Pemberdayaan Gender (IPG) sebesar 79.24, sedangkan Indeks Pembangunan Gender sebesar 94.37, dan Indeks Ketimpangan Gender sebesar 0.444. Dari kesemua data tersebut menunjukkan bahwa: a) Akses dasar perempuan (pendidikan dan kesehatan) sudah relatif baik (IDG tinggi); b) Pemberdayaan perempuan dalam sektor strategis dan ruang publik masih perlu ditingkatkan (IPG menengah); dan c) Ketimpangan struktural masih cukup besar dan memerlukan intervensi kebijakan yang lebih kuat (IKG relatif tinggi).

Masalah ketimpangan gender dalam pengelolaan SDA tidak bisa dipandang hanya sebagai persoalan sosial atau ekonomi, melainkan juga sebagai masalah spiritual dan ekologis. Dalam konteks Kabupaten Sigi, perempuan memainkan peran vital dalam pengelolaan alam—baik

dalam bertani, menjaga hutan, maupun mengelola air—namun mereka seringkali tak dilibatkan dalam pengambilan keputusan.

Dalam lima tahun terakhir, geliat pembangunan fisik di Kabupaten Sigi mulai tampak secara nyata. Pemerintah pusat, provinsi, maupun daerah berfokus pada penyediaan infrastruktur seperti jalan, jembatan, dan fasilitas publik lainnya. Namun, pembangunan ini masih bersifat parsial dan berorientasi pada fisik-material, tanpa diimbangi dengan persiapan sosial dan kultural masyarakat, terutama dalam aspek pemberdayaan manusia dan pengakuan terhadap sistem pengetahuan lokal yang dimiliki perempuan.

Temuan *baseline study* KEMITRAAN-Karsa Institute tahun 2023 menunjukkan adanya kesenjangan signifikan dalam partisipasi perempuan dalam proses pembangunan desa. Dari 770 responden, sebanyak 19% perempuan tidak pernah terlibat dalam musyawarah desa, sementara 65% mengaku tidak mengetahui keberadaan forum khusus bagi perempuan. Rendahnya keterlibatan ini berdampak pada keterisolasian perempuan dari proses pengambilan keputusan dan pembentukan kebijakan desa, yang pada akhirnya menyebabkan mereka tidak memiliki dokumen legal seperti KTP dan surat nikah, dan kesulitan mengakses layanan dasar dan hak hukum.

Lebih dalam lagi, paska-bencana alam di Sigi, justru perempuan memainkan peran kunci dalam pemulihan kehidupan keluarga dan pengelolaan kembali lahan. Sekitar 70% responden perempuan bertanggung jawab atas pemulihan lahan dan ekonomi rumah tangga, namun ironisnya, 60% dari mereka tidak memahami prosedur legal untuk klaim tanah. Hal ini menegaskan adanya ketimpangan struktural dalam sistem agraria dan pengelolaan sumber daya alam yang mengabaikan posisi perempuan sebagai pelaku utama dalam praktik ekologis sehari-hari.

Dalam kerangka ekoteologi dan ekofeminisme, pengalaman perempuan di Sigi mengungkap adanya relasi spiritual dan ekologis yang mendalam antara perempuan dan alam, yang termanifestasi dalam praktik-praktik tradisional seperti penggunaan pampa, bonea, serta

pemanfaatan tanaman obat lokal untuk kesehatan keluarga dan masyarakat. Pengetahuan ini merupakan warisan ekologis yang hidup, namun sayangnya tidak diakui oleh sistem formal, baik dalam struktur kebijakan, hukum agraria, maupun perencanaan pembangunan desa.

Contohnya di Kecamatan Kulawi, perempuan memiliki pengetahuan mendalam tentang obat-obatan alami dan ladang perindang yang berfungsi menjaga keseimbangan ekosistem. Akan tetapi, akses mereka terhadap lahan dibatasi, karena dalam sistem kepemilikan tanah yang formal dan patriarkal, perempuan tidak tercatat sebagai pemilik sah, sehingga nilai pengetahuan dan kontribusi ekologis mereka dianggap tidak berharga.

Kondisi ini menunjukkan adanya dominasi ganda—terhadap perempuan dan terhadap alam—sebagaimana dikritik oleh teori ekofeminisme, yang menyatakan bahwa keduanya merupakan korban dari sistem yang mengagungkan dominasi, kontrol, dan eksploitasi. Oleh karena itu, pembangunan yang hanya bertumpu pada infrastruktur fisik tanpa memperhitungkan kesiapan sosial, akses legal, dan pengakuan terhadap pengetahuan ekologis lokal, akan semakin memperdalam ketimpangan gender dan degradasi ekologis.

Penderitaan Spiritual dalam konteks lingkungan

Kondisi global dengan adanya perubahan iklim di masyarakat desa atau adat bukanlah semata-mata masalah teknis atau ilmiah yang memerlukan solusi kebijakan atau teknologi. Ini adalah krisis multidimensi yang mengganggu kehidupan manusia pada tingkat yang paling mendasar: tanah, air, udara, dan jenis kehidupan sosial. Di tengah-tengah ledakan ekologi yang semakin meluas dan merusak, penderitaan yang dihasilkan bukanlah hanya fisik dan material, tetapi juga spiritual. Ini adalah terutama bagi perempuan yang bergantung pada lingkaran kehidupan ekologi untuk keperluan harian mereka—sebagai petani, penjaga hutan, pencari air, atau pengasuh pelindung. Inilah ruang di mana pertanyaan besar ini muncul: apakah perubahan iklim hanya membawa penderitaan, atau juga tantangan untuk

mengungkap kembali kebahagiaan dalam nilai-nilai spritual, relasi ekologis, dan prinsip-prinsip keberlanjutan.

Data BPS 2024 Kabupaten Sigi, mencantumkan jumlah desa/kelurahan yang terkena bencana banjir ada 21 desa, gempa bumi dan tanah longsor 13 desa. Dengan melibatkan data tersebut perempuan menjadi bagian yang paling rawan ketika relasi kuasa yang Secara historis terjadi, perempuan dan alam selalu dikaitkan oleh manusia secara simbolik. Dalam masyarakat lokal dan kosmologi adat, tanah sering menyebutkan sebagai “ibu”, perempuan sering secara garifas sebagai “penjaga kehidupan”. Simbol ini mudah untuk direbak serta merusak saat kehidupan modern memerlakukan perempuan dan alam sebagai objek yang dapat dikendalikan, dikontrol, dan dieksploitasi.

Dalam masyarakat adat Topo Uma seperti Kulawi, Kabupaten Sigi, Sulawesi Tengah, perempuan membentuk aliansi dengan keberlangsungan ekologi melalui pertanian yang berkelanjutan, hutan larangan, dan pengetahuan tanaman obat. Namun, perempuan diidentifikasi tidak dalam konteks kekuasaan atau otoritas pengetahuan. Perempuan tidak dihadirkan dalam pengambilan keputusan desa, tidak diikutsertakan dalam proses negosiasi lahan, dan memiliki hambatan akses ke layanan hak dasar seperti administrasi kependudukan, sertifikat tanah, dan juga kepada reproduksi.

Akan tetapi, masyarakat adat Topo Moma dan Uma yang ada di pegunungan secara umum memiliki sistim pengelolaan ruang hidup/wilayah kelola yang dianut secara turun temurun. Pembagian zonasi pengelolaan ruang hidup ini juga memberikan ruang kepada kaum perempuan masyarakat Kulawi di dalam pengelolaan pangan. Ruang/wilayah kelola yang otoritas pengelolaannya diberikan pada perempuan disebut Pampa. Pampa dikelola dengan ditanami berbagai jenis tanaman palawija yang menjadi sumber pangan komunitas.

Sedangkan untuk pengelolaan wilayah bagai perempuan mereka menyebutnya dengan “Pampa” yaitu Pampa pada masyarakat Kulawi berarti kebun yang sifatnya permanen dan biasanya terletak dekat dengan permukiman, Pampa berisikan tanaman pangan Palawija (ubi

kayu, ubi jalar, sayur-sayuran, tanaman penghasil bumbu dapur, pandan, dan sebagainya).

Hal yang menjadi menarik penulis ketika perempuan memiliki hak kelola atas tanah yang disebut dengan pampa untuk ditanam sayuran maupun berbagai keperluan untuk dapur maka perempuan adat Topo Uma sebetulnya sudah sangat mandiri. Mereka bersihkan wilayah pampa, tanam, panen, sampai kemudia untuk disajikan di dapur, ataupun untuk dijual sebagai tambahan keuangan keluarga. Akan tetapi jika dirunut relasi gender maka perempuan tersebut mengalami beban ganda karena ketika dari lading dan kembali ke rumah maka mereka kembali mengerjakan urusan domestic yang tidak dilakukan oleh laki-laki. Situasi inilah yang menurut penulis dilihat sebagai kebahagiaan dalam pengelolaan wilayah pampa, tetapi bisa menjadi penderitaan ketika perempuan melakukan pekerjaan domestik dalam keluarga.

Berbagai situasi ini menunjukkan adanya dominasi ganda—terhadap perempuan dan terhadap alam—yang dikritik dalam teori ekofeminisme. Ketika pembangunan hanya berorientasi pada infrastruktur fisik dan tidak mengakui nilai pengetahuan lokal, maka ketimpangan gender dan degradasi ekologis justru semakin dalam. Untuk membangun keadilan ekologis yang sejati, maka pengakuan terhadap peran dan pengetahuan perempuan adalah keharusan etis dan spiritual.

Ekoteologi hadir sebagai kritik terhadap teologi antroposentris yang menempatkan manusia di atas ciptaan lain. Teologi seperti ini telah gagal merespons krisis lingkungan secara menyeluruh.

Tokoh seperti Leonardo Boff dan Thomas Berry menyatakan bahwa spiritualitas ekologis adalah cara untuk “menghubungkan kembali” manusia dengan bumi. Eksploitasi alam adalah bentuk dosa struktural, dan cinta terhadap bumi merupakan ibadah.

Perempuan, yang secara historis dekat dengan kerja-kerja ekologis, menjadi khalifah yang melindungi, merawat, dan memberi kehidupan. Kehadiran perempuan dalam relasi ekologis bukan hanya fungsional, tetapi spiritual.

Relasi antara perempuan dan alam bukanlah sekadar hubungan fungsional seperti dalam peran produksi pertanian atau pengelolaan air tetapi merupakan relasi spiritual dan identitas. Dalam wawancara dengan perempuan adat di wilayah Kulawi, banyak yang menyatakan bahwa mereka merasa seperti “kehilangan jiwa” ketika ladang mereka rusak atau ketika mereka tidak lagi dapat menanam tanaman leluhur.

Bagi perempuan adat, lingkungan bukan hanya sumber ekonomi, melainkan ruang sakral di mana mereka mempraktikkan spiritualitas sehari-hari. Saat menanam, memetik daun obat, atau merawat kebun, mereka juga sedang berdoa, berinteraksi dengan leluhur, dan merawat makna hidup. Maka, ketika ekosistem rusak, kerugian spiritual mendahului kerugian ekonomi.

Perempuan dan Penderitaan Ekologis

Relasi antara perempuan dan alam bukanlah sekadar hubungan fungsional seperti dalam peran produksi pertanian atau pengelolaan air tetapi merupakan relasi spiritual dan identitas. Dalam wawancara dengan perempuan adat di wilayah Kulawi, banyak yang menyatakan bahwa mereka merasa seperti “kehilangan jiwa” ketika ladang mereka rusak atau ketika mereka tidak lagi dapat menanam tanaman leluhur.

Bagi perempuan adat, lingkungan bukan hanya sumber ekonomi, melainkan ruang sakral di mana mereka mempraktikkan spiritualitas sehari-hari. Saat menanam, memetik daun obat, atau merawat kebun, mereka juga sedang berdoa, berinteraksi dengan leluhur, dan merawat makna hidup. Maka, ketika ekosistem rusak, kerugian spiritual mendahului kerugian ekonomi.

Laporan Karsa Institut (2023) mencatat bahwa 65% perempuan tidak mengetahui adanya forum perempuan di desa mereka, 60% tidak tahu cara mengklaim hak atas tanah; dan mayoritas tidak memiliki dokumen legal seperti sertifikat tanah atau dokumen identitas.

Namun, di sisi lain, mereka tetap menjadi aktor utama dalam pemulihan lahan pasca-bencana, manajemen pangan keluarga, perawatan anggota keluarga yang sakit akibat bencana atau kekeringan.

Krisis iklim memperparah beban perempuan di mana akibat gagal panen dan perubahan pola tanam komunitas adat menjadi rawan pangan dan malnutrisi. Perempuan dan anak lebih terdampak kesehatan reproduksi yang terganggu karena kurangnya akses layanan dasar dan Sebagian terkena gangguan kesehatan mental dan spiritual. Ketika mereka kehilangan ladang atau lahan adat, mereka merasakan kehilangan bagian dari diri.

Ketimpangan dalam pengelolaan SDA bukan hanya masalah kebijakan atau hukum, melainkan juga bagian dari dosa struktural—sistem yang mengakar dalam relasi dominasi terhadap bumi dan terhadap tubuh perempuan. Gerakan ekofeminisme menyebut bentuk dominasi ini sebagai “paket dominansi”—di mana kapitalisme, patriarki, dan eksploitasi alam bekerja bersama-sama memperkuat ketidakadilan.

Maka, pembebasan ekologis harus dimulai dengan menerima bahwa eksploitasi bumi dan penyingkiran perempuan adalah bagian dari struktur yang sama. Jalan keluar dari struktur ini adalah pertobatan ekologis, yaitu pemulihan relasi cinta, tanggung jawab, dan penghormatan antara manusia, perempuan, dan alam. Dengan demikian, kebijakan pengelolaan SDA harus dimaknai bukan semata sebagai urusan teknis atau ekonomi, melainkan sebagai agenda moral dan spiritual, yang menuntut rekonsiliasi antara manusia, perempuan, dan bumi.

Antara Maslahat dan Mafsadat: Refleksi Etika Islam terhadap Ketimpangan Ekologis

Dalam konteks pembangunan dan kebijakan pengelolaan sumber daya alam, sering kali dihadapkan pada dilema antara *maslahat* (kemanfaatan) dan *mafsadat* (kerusakan atau mudarat). Pendekatan pembangunan yang hanya berorientasi pada pertumbuhan ekonomi, investasi, dan infrastruktur sering dianggap membawa *maslahat*, tetapi dalam kenyataannya menimbulkan kerusakan ekologis dan sosial, terutama bagi kelompok rentan seperti perempuan.

Dalam etika Islam, prinsip *maslahah* bukan semata dilihat dari aspek manfaat material, melainkan keutuhan nilai kemanusiaan, keseimbangan ekosistem, dan kelestarian makhluk ciptaan Allah. Jika suatu kebijakan merusak tatanan sosial, menghilangkan hak perempuan atas tanah, atau menghancurkan pengetahuan lokal yang diwariskan secara spiritual, maka hal tersebut termasuk dalam kategori mafsadat dan tidak dapat dibenarkan secara etis.

Sebagaimana ditegaskan oleh Anna M. Gade (2023), etika lingkungan Islam bersifat non-antroposentris dan multispecies, yang artinya kewajiban moral manusia tidak hanya ditujukan kepada sesama manusia, tetapi juga terhadap makhluk hidup lainnya, termasuk makhluk non-sentien. Dalam kerangka ini, penghancuran ekosistem yang menopang kehidupan perempuan adat bukan sekadar pelanggaran lingkungan, tetapi juga pelanggaran terhadap amanah Ilahi.

Konsep *mīzān* (keseimbangan) dan *khilāfah* (kepemimpinan etis) memberikan pedoman spiritual dan normatif bahwa manusia berkewajiban menjaga harmoni, bukan mengeksploitasi ciptaan untuk kepentingan sempit jangka pendek. Maka, pembangunan yang tidak menimbang nilai-nilai tersebut adalah bentuk pengkhianatan terhadap tanggung jawab sebagai *khilāfah fil ardh* (wakil Tuhan di bumi).

Jalan Transformatif: Ekoteologi dan Penguatan Perempuan sebagai Subjek Ekologis

Untuk keluar dari struktur ketimpangan dan krisis ekologis yang saling memperkuat ini, dibutuhkan pendekatan transformatif. Pendekatan ini tidak cukup hanya menambahkan “peran perempuan” dalam kebijakan, tetapi harus dimulai dengan menggeser paradigma: bahwa perempuan adalah subjek utama dalam proses ekologis, sosial, dan spiritual.

Pendekatan transformatif dalam konteks ini mencakup:

1. Pengakuan atas pengetahuan ekologis lokal.

Pengalaman dan praktik perempuan adat dalam mengelola tanah, air, dan hutan adalah warisan ekologis yang hidup. Pengetahuan ini

harus menjadi dasar dalam perumusan kebijakan lingkungan dan perencanaan pembangunan.

2. Restorasi spiritualitas dalam kebijakan SDA.
Kebijakan harus kembali menyentuh dimensi nilai: bahwa menjaga bumi adalah ibadah, dan merusaknya adalah bentuk keserakahan yang bertentangan dengan ajaran Islam.
3. Integrasi prinsip *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam pembangunan.
Pembangunan seharusnya menjamin perlindungan atas kehidupan (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-‘aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-māl*)—semuanya terkait erat dengan kelestarian lingkungan dan keadilan gender.
4. Keterlibatan aktif ulama dan pemimpin lokal.
Pemimpin agama memiliki peran strategis dalam membentuk opini publik dan perilaku masyarakat. Dengan dukungan nilai-nilai seperti yang tertuang dalam dokumen *Al-Mizan: A Covenant for the Earth* (2024), mereka dapat menjadi agen perubahan spiritual dan ekologis yang kuat.

Dengan demikian, transisi menuju keadilan ekologis tidak dapat terjadi tanpa transformasi nilai, di mana perempuan bukan hanya dilindungi, tetapi diberi ruang untuk memimpin pemulihan ekologis dan spiritual umat manusia.

Simpulan

Pertanyaan “*maslahat* atau *mafsadat*” bagi perempuan di Sigi sulit dijawab secara mutlak. Namun demikian jelas adanya bahwa penderitaan yang mereka alami bukanlah kodrat, melainkan hasil dari struktur sosial dan ekonomi yang timpang. Dalam spiritualitas lokal, perempuan dianggap penjaga kehidupan dan penyeimbang alam. Maka, memulihkan peran mereka adalah bentuk dari pertobatan ekologis yang menyeluruh. Pemulihan ini tidak bisa hanya dilakukan melalui pemberdayaan perempuan, tetapi juga dengan membangun kesadaran kritis di kalangan laki-laki atas kondisi dan beban struktural yang dihadapi perempuan.

Dalam kerangka ini, ekoteologi Islam dan ekofeminisme menyajikan tawaran jalan keluar yang saling melengkapi. Ekofeminisme memberikan kritik terhadap dominasi ganda—baik terhadap perempuan maupun terhadap alam—yang dilakukan oleh sistem patriarki dan kapitalisme. Sementara itu, etika lingkungan dalam Islam, sebagaimana dijelaskan oleh Anna M. Gade (2023), menekankan prinsip-prinsip keterhubungan antar makhluk, non-antroposentrisme, dan tanggung jawab kolektif terhadap ciptaan Tuhan. Dalam pandangan ini, manusia bukanlah pusat alam semesta, melainkan bagian dari jejaring kehidupan yang sakral.

Konsep *khilafah* (kepemimpinan etis), *mizan* (keseimbangan), dan *maslahah* (kebaikan bersama) menjadi fondasi etika ekologis Islam. Pelanggaran terhadap keseimbangan alam dianggap sebagai pengkhianatan terhadap amanah Ilahi. Dokumen *Al-Mizan: A Covenant for the Earth* (2024) memperkuat panggilan ini dengan menyerukan bahwa krisis lingkungan adalah krisis moral dan spiritual, yang hanya dapat diatasi melalui perubahan perilaku yang dilandasi oleh spiritualitas, pendidikan, dan keadilan.

Pendekatan ini juga sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-sharī‘ah*, di mana pemeliharaan lingkungan hidup dan pengakuan terhadap hak-hak perempuan merupakan bagian dari perlindungan terhadap kehidupan (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-‘aql*), dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Oleh karena itu, kebijakan pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan hanya dapat dicapai apabila perempuan adat diakui sebagai subjek utama perubahan ekologis dan sosial.

Dengan menggabungkan spiritualitas, etika, dan keadilan ekologis, pendekatan ini tidak hanya menjawab krisis iklim secara teknokratis, tetapi juga secara moral dan peradaban. Ekoteologi Islam yang berpihak pada keadilan gender dan keutuhan ciptaan membuka ruang baru untuk menjadikan kebijakan lingkungan sebagai bagian dari pertobatan kolektif, perbaikan struktural, dan pembebasan komunitas. Dengan demikian maka ekoteologi sebetulnya menawarkan jalan ke luar dari krisis—jalan yang berbasis pada cinta, tanggung jawab, dan

pengakuan terhadap perempuan sebagai bagian tak terpisahkan dari alam dan kehendak Tuhan.

DAFTAR BACAAN

- Boff, Leonardo. (1995). *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Orbis Books.
- Cipta, Muhammad. (2021). *Ekoteologi dan Kearifan Lokal: Teologi Kontekstual di Indonesia*. Pustaka Pelajar.
- Darmawati, Intan. 2002. “Dengarlah Tangisan Ibu Bumi! Sebuah Kritik Ekofeminisme atas Revolusi Hijau”, dalam *Jurnal Perempuan*. No. 21. hal. 7-24.
- Fahimah, Siti. (2012) *Ekofeminisme: Teori Dan Gerakan* Institut Agama Islam Tarbiyatut Tholabah Lamongan, Indonesia, dalam *Indonesian Journal of Conservation* Vol. 1 No. 1 - Juni 2012 [ISSN: 2252-9195] hal. 49—60
- Gade, Anna M. (2023). “Muslim Environmentalisms and Environmental Ethics: Theory and Practice for Rights and Justice.” *The Muslim World* 113: 3 pp. 242-59.
- Kemitraan dan Karsa Institut. (2023). *Baseline Data Kerentanan Sosial-Desa Kabupaten Sigi*.
- Leopold, Aldo. (1987. 1949]. "The Land Ethic." In *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, pp. 201-26. New York: Oxford University Press.
- Mangunjaya, Fachruddin et al. (2010). “Muslim Projects to Halt Climate Change in Indonesia.” *Islamic Perspective* 3 pp. 116-30.
- Mulia, Musdah. (2017). *Islam dan Keadilan Gender*. LKIS.
- Muslim Council of Elders and United Nations Environment Programme. (2024). *Al-Mizan: A Covenant for the Earth*.
- O'Neill, John. (2001). "Meta-ethics." In *A Companion to Environmental Philosophy*, pp. 163-76. Edited by Dale Jamieson. New York: Blackwell.
- Peluso, Nancy. (2003). "Territorializing Local Struggles for Resource Control: A Look at Environmental Discourses and Politics in Indonesia." In *Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia*, edited by Paul Greenough and Anna L. Tsing, pp. 231–51. Raleigh, NC: Duke University Press.
- Ruether, Rosemary Radford. (1993). *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. HarperCollins.

- Savitri, Nurina et al. (2022). *Agroforest-Pampa: Pengetahuan Lokal dan Perempuan di Lembah Palu*.
- Shiva, Vandana. (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books.
- Shue, Henry. (2014). "Changing Images of Climate Change: Human Rights and Future Generations." *Journal of Human Rights and the Environment* 5: pp. 50–64.
- Singer, Peter. (2011. 1980]. Ch.1, "About Ethics," pp. 1-15; Ch. 9, "Climate Change," pp. 215-37; Ch. 10, "The Environment," pp. 238-55, Ch. 12, "Why Act Morally?" pp. 276-95. *Practical Ethics* (3rd ed.) New York: Cambridge University Press.
- Warren, Karen. (2000). *Ecofeminist Philosophy*. Rowman & Littlefield.

Dimensi Ekoteologis dalam Tafsir Al-Qur'an Kementerian Agama

Reflita

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an

Krisis Lingkungan dan Isu Ekologi dalam Tafsir Negara

Krisis lingkungan hidup saat ini telah mencapai tingkat yang mengkhawatirkan. Laporan dari *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC, 2024) menyebutkan bahwa peningkatan suhu global telah melampaui batas 1,5°C di atas tingkat pra-industri. Kondisi tersebut telah mendatangkan sejumlah ancaman serius bagi kehidupan, mulai dari cuaca ekstrem, peningkatan resiko kekeringan, degradasi lingkungan, penurunan produksi pertanian, hingga hilangnya keanekaragaman hayati. Di Indonesia sendiri, berdasarkan data dari Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK, 2024), rata-rata 175,4 ribu hektare hutan hilang setiap tahun. Padahal, Indonesia dikenal sebagai salah satu paru-paru dunia yang sangat penting bagi keseimbangan ekosistem global.

Salah satu faktor utama yang menyebabkan krisis ekologis tersebut adalah gaya hidup manusia modern yang tidak menerapkan pola interaksi harmonis dengan alam (IPCC, 2017). Deforestasi, pencemaran air, kerusakan lahan pertanian, kerusakan terumbu karang, dan berbagai bentuk degradasi lingkungan lainnya mengemuka akibat dari ulah tangan manusia. Manusia tidak lagi menghargai nilai-nilai sakral alam sebagai sesama ciptaan Tuhan. Hal ini ditengarai berasal dari krisis spiritual yang melanda manusia. Kerusakan alam menandakan kerusakan hubungan vertikal manusia dengan Tuhan dan hubungan horizontal mereka dengan alam. Menurut Seyyed Hossein Nasr, krisis ekologis saat ini lahir akibat krisis spiritual. Absennya dimensi yang sakral dalam memandang ciptaan Tuhan kemudian mendegradasi alam sedemikian rupa hingga menjadi sekadar objek eksploitasi. Dalam hal ini, pandangan dunia sekuler yang menjadi jantung peradaban Barat modern telah menghapus dimensi spiritual

dalam interaksi manusia dengan bumi. Oleh karena itu, Nasr menyerukan “revitalisasi kosmologi Islam” yang melihat alam dengan penghayatan sakral sebagai ayat-ayat Tuhan (*āyāt kauniyyah*) (Nasr, 1990).

Pendapat senada dikemukakan oleh Abdul Aziz. Menurutnya, kerusakan lingkungan disebabkan oleh faktor paradigma transendental, di mana pelestarian lingkungan dianggap tidak lagi menjadi kewajiban dalam Islam. Ia menawarkan tiga paradigma dalam melakukan konservasi lingkungan, yakni ekoteologi, fikih lingkungan, dan ekosufisme. Dalam pemanfaatan alam manusia mesti memperhatikan unsur pemanfatan (*al-infītā’*), pengambilan pelajaran (*al-iḥtibār*), dan perbaikan (*iṣlāḥ*) (Aziz, 2014). Al-Qur’an telah menawarkan fondasi spiritual dan moral dalam membangun relasi manusia dengan Tuhan dan alam. Dalam Al-Qur’an, alam semesta dipahami sebagai tanda-tanda (*āyāt*) kebesaran Allah, bukan sekadar objek eksploitasi. Sebagai khalifah, manusia kemudian ditugaskan untuk memakmurkan bumi dan memuliakan alam (al-A‘rāf /7:56). Sejumlah konsep kunci, seperti *mīzān*, *amānah*, khalifah, dan larangan *fasād fi al-ard*, kemudian menjadi tuntunan penting bagi manusia dalam memandang dan memperlakukan alam secara bijak.

Menyingkap dimensi ekoteologis Al-Qur’an sangat penting sebagai sumber petunjuk dalam upaya pelestarian alam. Beberapa mufasir telah banyak memuat dimensi ekoteologis ini ketika menafsirkan ayat-ayat kauniah. Ṭaṭṭāwī Jauhārī dalam *al-Jawāhir fi Tafṣīr al-Qur’ān* memandang bahwa alam semesta adalah laboratorium ilmu dan keimanan. Ia menyebut bahwa setiap fenomena alam adalah bukti keagungan Tuhan yang harus dipelajari dan dijaga (Ṭaṭṭāwī Jauhārī, 1350). Merusak alam berarti mengingkari ayat-ayat Tuhan yang tampak dalam semesta. Metode yang sama juga diterapkan oleh Wahbah al-Zuhaylī dalam *al-Tafṣīr al-Munīr*. Penafsiran ayat-ayat tentang ciptaan Tuhan dikaitkan dengan tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang berkewajiban menjaga keseimbangan, bukan merusak alam (Wahbah az-Zuhailī, 1991). Ia menekankan bahwa segala

bentuk perusakan terhadap bumi, termasuk eksploitasi berlebihan, bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Perintah untuk tidak berbuat kerusakan di bumi, (al-A‘rāf/7: 56) bukan hanya larangan etika sosial, melainkan juga mencakup kerusakan ekologis seperti pencemaran dan eksploitasi sumber daya alam.

Dimensi ekoteologi dalam kitab-kitab tafsir yang otoritatif, baik tafsir klasik maupun kontemporer, telah banyak diulas oleh para pengkaji ekologi Islam. Misalnya, artikel yang ditulis oleh Eko Zulfikar dkk. yang berjudul ‘*Eko-Teologi dalam Tafsir al-Azhar; Upaya Hamka dalam Membangun Paradigma Berkesadaran Lingkungan*’. Artikel ini menjabarkan tentang lima upaya yang ditawarkan Hamka dalam pelestarian lingkungan, yaitu mengenali lingkungan, lingkungan sebagai perantara mendekatkan diri kepada Allah, manusia berperan menjaga kelestarian alam, memanfaatkan sumber daya alam dengan dasar iman kepada Allah, dan mengelola tanah kosong sebagai pemanfaatan sumber daya alam (Zulfikar, 2023).

Mappanyompa, dkk. menulis ‘*Tafsir Eco-theology dalam Perspektif Al-Qur’an*’. Artikel ini menganalisis sejumlah ayat Al-Qur’an yang menguraikan ekoteologi. Al-Qur’an telah mengatur interaksi manusia dengan Tuhan, sesama manusia dan alam. Alam adalah bukti kekuasaan Allah dan setara dengan manusia dalam penciptaan. Oleh karena itu, manusia tidak boleh semena-mena terhadap alam, mengingat bahwa ia diberi tanggung jawab untuk memakmurkan bumi.

Adapun dimensi ekoteologis dalam buku *Al-Qur’an dan Tafsirnya* terbitan Kementerian Agama Republik Indonesia belum dibahas dalam artikel atau penelitian sebelumnya. Padahal, buku *Al-Qur’an dan Tafsirnya* merupakan karya tafsir resmi yang diterbitkan oleh pemerintah dan memiliki posisi strategis dalam membentuk pemahaman keagamaan masyarakat Muslim Indonesia. Sebagai produk tafsir yang diakui secara institusional, keberadaan tafsir ini diharapkan dapat menjadi rujukan utama dalam memahami pesan-pesan Al-Qur’an, termasuk isu-isu kontemporer seperti lingkungan hidup.

Kajian ini akan berfokus pada pemahaman ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep penundukan alam (*taskhīr*), kekhalfahan manusia di bumi, serta larangan melakukan kerusakan terhadap lingkungan. Dengan mendiskusikan konten dari tafsir Kementerian Agama yang berfokus pada persoalan lingkungan, kajian ini diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan bagi pengembangan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* lebih lanjut.

Sekilas tentang Konsep Ekoteologi

Ekoteologi merupakan gabungan dari dua kata; ekologi dan teologi. Ekologi adalah ilmu yang mempelajari interaksi antara suatu spesies dengan spesies lain serta dengan lingkungannya di alam semesta. Sementara itu, teologi adalah ilmu yang membahas prinsip-prinsip ajaran agama yang berkaitan dengan sistem kepercayaan dan keyakinan terhadap Tuhan (Slobodkin, 2003). Jika digabungkan, ekoteologi dapat dimaknai sebagai bentuk teologi konstruktif yang membahas hubungan antara keyakinan agama dengan alam sekaligus merupakan upaya untuk mengatasi permasalahan lingkungan (Tamam, 2021). Menurut Mujiono, konsep ekoteologi dapat digunakan sebagai panduan teologis berwawasan lingkungan dalam pengelolaan sumber daya alam (Mujiono, 2001). Senada dengan itu, Mudhofir menyatakan bahwa ekoteologi dibutuhkan untuk menopang argumen etis, teologis, dan filosofis dalam konservasi lingkungan.

Gambaran Umum tentang buku Al-Qur'an dan Tafsirnya

Al-Qur'an dan Tafsirnya merupakan karya tafsir resmi yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Tafsir ini disusun oleh Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur'an yang diketuai oleh Prof. D.H.A. Soenarjo, S.H., berdasarkan Keputusan Menteri Agama (KMA) Nomor 90 Tahun 1972, kemudian dikembangkan melalui KMA Nomor 8 Tahun 1973 dengan ketua tim Prof. H. Bustami A. Gani, dan pada akhirnya disempurnakan berdasarkan KMA Nomor 30 Tahun 1980 di bawah kepemimpinan K.H. Ibrahim Hosen, LML.

Al-Qur'an dan Tafsirnya disusun dengan menggunakan metode *taḥlīlī* (analisis ayat secara runtut berdasarkan urutan mushaf) dan pertama kali diterbitkan pada tahun 1975 dalam satu jilid yang mencakup juz 1 hingga juz 3. Jilid-jilid berikutnya diterbitkan secara bertahap setiap tahun hingga akhirnya lengkap sebanyak 11 jilid (30 juz) pada tahun 1980.

Pada tahun 2003 hingga 2008, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* mengalami penyempurnaan secara komprehensif. Aspek penyempurnaan tersebut meliputi perbaikan bahasa dan sistem transliterasi, penguatan substansi tafsir seperti *munāsabah* (korelasi antar ayat), *asbāb an-nuzūl* (sebab turunnya ayat), kualitas hadis, penambahan tafsir ayat-ayat kauniah (kosmologis), penyesuaian teks Al-Qur'an dengan *rasm 'Uṣmānī*, pengayaan tafsir *mufradāt* (kosakata), serta pengelompokan tematik ayat-ayat (Al-Qur'an dan Tafsirnya, 2012). Kitab tafsir hasil penyempurnaan tersebut kemudian diedarkan secara luas di Indonesia, baik dalam bentuk cetak maupun versi digital. Sebagai karya tafsir resmi pemerintah, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* dijadikan rujukan oleh umat Islam Indonesia dalam memahami kandungan Al-Qur'an.

Penundukan (taskhīr) Alam

Penundukan alam (*taskhīr*) merupakan salah satu isu penting dalam kajian ekoteologi. Dalam Al-Qur'an, ada banyak ayat yang menjelaskan tentang penundukan alam. Di antaranya, QS. ar-Ra'd/13: 2, QS. Ibrāhīm/14: 32-33, QS. an-Naḥl/16: 12, QS. al-Ḥajj/22: 65, QS. al-'Ankabūt/29: 61, QS. Luqmān/31: 20, 29, QS. Fāṭir/35: 13, QS. Ṣād/38: 18, 36, QS. az-Zumar/39: 5, dan QS. al-Jāsiyah/45: 12-13. Ayat-ayat tersebut secara eksplisit menyatakan bahwa berbagai elemen di alam semesta, seperti laut, sungai, matahari, bulan, bahkan siang dan malam telah ditundukkan oleh Allah bagi kemaslahatan manusia. Bila dipahami sepintas, ayat-ayat tersebut memberi kesan bahwa manusia diberi kebebasan untuk memanfaatkan alam setelah ditundukkan oleh Allah.

Padahal, terdapat batasan moral, tanggung jawab ekologis, serta tujuan spiritual di balik penundukan tersebut.

Al-Qur'an dan Tafsirnya menyatakan bahwa penundukan alam merupakan dalil dan tanda-tanda kebesaran Allah. Alam dan fenomena yang terjadi di dalamnya menggambarkan keesaan dan kemahakuasaan Allah melalui keajaiban ciptaan-Nya. Allah telah menundukkan alam berikut segala isinya sehingga berjalan sesuai dengan sistem dan hukum-Nya. Dengan penundukan alam, manusia dapat memanfaatkan sumber daya alam untuk kesejahteraan hidupnya. Oleh karena itu, manusia wajib bersyukur atas nikmat dan kemudahan yang diterima. *Al-Qur'an dan Tafsirnya* menafsirkan ayat-ayat tentang penundukan alam (*taskhīr*) dengan mengedepankan aspek teologis. Melalui ayat-ayat *taskhīr*, Al-Qur'an menggugah kesadaran teologis manusia agar merenungi dan memikirkan alam ciptaan Tuhan yang tampak di alam semesta. *Tadabbur* alam dapat mendekatkan manusia kepada Tuhannya. Manusia menyadari bahwa fasilitas alam semesta yang diberikan Allah harus dimanfaatkan sesuai dengan ketentuan Allah. Penundukan (*taskhīr*) dipahami sebagai kemudahan dan dorongan untuk mempelajari alam. QS. al-Jāsiyah/45: 12–13 menyatakan:

اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا
مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Al-Qur'an dan Tafsirnya memahami ayat di atas sebagai berikut:

“Allah menyatakan bahwa Dialah yang menundukkan laut untuk keperluan manusia. Hal ini berarti bahwa Allah menciptakan laut hanyalah untuk manusia. Karena itu, ayat ini seakan-akan mendorong manusia untuk berusaha dan berpikir semaksimal mungkin, di mana laut dan segala isinya itu dapat dimanfaatkan untuk berbagai keperluan, demikian pula alam semesta ini. Selanjutnya Allah menjelaskan bahwa Dialah yang menundukkan semua makhluk

ciptaan-Nya yang ada di langit dan di bumi agar manusia dapat menggunakan dan memanfaatkannya untuk kepentingan mereka dalam melaksanakan tugas sebagai khalifah Allah di bumi. Hal ini berarti bahwa manusia wajib berusaha mencari manfaat dan kegunaan ciptaan Allah bagi mereka. Kunci dari semuanya adalah kemauan berusaha dan keinginan mengetahui sebagian pengetahuan Allah” (Kementerian Agama, 2012).

Penafsiran tersebut menjelaskan bahwa Allah menundukan laut dan semua makhluk ciptaan-Nya di bumi dan langit untuk manusia agar mereka dapat memanfaatkannya untuk kesejahteraan hidup. Penundukan alam mempermudah manusia dalam melaksanakan tugas kekhalifahan di bumi. Manusia dapat mengelola alam secara produktif dengan mengoptimalkan ilmu pengetahuan yang dimiliki. Dari penafsiran ini, didapati bahwa manusia mendapatkan anugerah penundukan alam dan hak untuk memanfaatkannya. Mereka didorong untuk mengembangkan pengetahuan agar dapat mencari manfaat dan kegunaan ciptaan Allah. Akan tetapi, kewajiban manusia untuk memelihara dan menjaga alam belum disebutkan dalam tafsir Al-Qur’an Kementerian Agama. Belum ada tuntunan yang jelas tentang bagaimana etika manusia dalam memanfaatkan alam yang sudah ditundukkan Allah.

Dalam kerangka tersebut, *taskhīr* dimaknai sebagai legitimasi atas pemanfaatan manusia terhadap alam yang diciptakan bagi mereka. Penafsiran tersebut tidak menyertakan dimensi normatif-etis terkait bagaimana pemanfaatan alam itu seharusnya dilakukan. Tidak ada pembahasan mengenai nilai-nilai keberlanjutan, batas moral, ataupun potensi kerusakan (*fasād*) yang dapat timbul akibat eksploitasi alam secara berlebihan. Manusia masih ditempatkan sebagai pusat.

Perspektif ini juga dijumpai dalam penafsiran ayat-ayat *taskhīr* lainnya, seperti pada surah QS. Ibrāhīm/14: 32–33. Dalam ‘*Al-Qur’an dan Tafsirnya*’ disebutkan “*Dia juga telah menundukkan kapal bagimu agar berlayar di lautan dengan kehendak-Nya. Dia pun telah menundukkan sungai-sungai bagimu. Dia telah menundukkan bagimu*

matahari dan bulan yang terus-menerus beredar (dalam orbitnya) dan telah pula menundukkan bagimu malam dan siang.” (Kementerian Agama, 2012)

Kata *sakhhara* dimaknai dalam konteks pemanfaatan rasional dan pengembangan teknologi. Tidak ada pembahasan lebih lanjut mengenai korelasi antara penundukan alam dengan tanggung jawab manusia untuk menjaga keseimbangan ekosistem dan menghindari kerusakan. Berikut beberapa pemaknaan tentang penundukkan alam dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya*,

Surah/ayat	Potongan Teks Ayat	Tafsir	Aspek/dimensi Tafsir
Al-Jāsiyah/45: 12	اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ ...	Penundukan laut oleh Allah untuk keperluan manusia.	Teologis
Al-Jāsiyah/45: 13	وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۗ	Penundukan semua makhluk ciptaan Allah di langit dan di bumi agar dapat digunakan dan dimanfaatkan manusia	Teologis
Al-Hajj/22: 65	لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ	Penundukan sumber daya alam dan kemudahan bagi manusia dalam memanfaatkan alam.	Teologis
Luqmān/31: 20	لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ...	Penundukan alam dan sumber daya di dalamnya untuk kemanfaatan manusia	Teologis

Ibrāhīm/14: 32	...وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ	Penundukan kapal bagi manusia agar mudah berlayar dan penundukan sungai- sungai bagi manusia.	Teologis
-------------------	---	---	----------

Penafsiran ayat-ayat *taskhīr* di atas belum menggunakan pendekatan yang holistik yang mengaitkan aspek teologis (kehendak Allah), aspek epistemologis (peran akal dan ilmu), serta aspek etis (tanggung jawab dan batasan moral). Ketiadaan integrasi ini membuat tafsir Kemenag kehilangan daya kritisnya terhadap praktik-praktik yang merusak lingkungan atas nama pemanfaatan alam. Oleh karena itu, perlu ditambahkan dimensi ekoteologis dalam tafsir ini dengan pendekatan tafsir yang lebih kontekstual. Hal ini penting, agar ‘*Al-Qur’an dan Tafsirnya*’ dapat menjadi kompas moral dan spiritual dalam pengelolaan lingkungan hidup.

Dimensi ekoteologis ini dapat digali dengan pendekatan kebahasaan dan *maqāṣid* surah. Misalnya dengan menjelaskan makna kata *taskhīr* dalam konteks ekologi. Dalam kitab-kitab tafsir otoritatif, makna *taskhīr* (penundukan) alam sudah banyak dibahas dalam relasi manusia, alam, dan Tuhan. Ibn ‘Āsyūr mengartikan kata *taskhīr* dengan pengendalian dan penaklukan. Allah telah menundukkan bumi dan isinya untuk kemudahan manusia. Padahal, menurut sifatnya ia enggan tunduk tanpa penundukan Allah. Dengan pengertian ini, kuasa penundukan berasal dari Allah tidak manusia (Ibn ‘Āsyūr, 1984). Penundukan alam menggambarkan adanya suatu interkoneksi harmonis antara manusia, Tuhan, dan alam.

Allah sebagai penunduk alam, manusia penerima manfaat, dan alam objek yang ditundukkan. Jika manusia bukan subjek yang menundukkan alam, mereka tidak memiliki kuasa penuh terhadapnya. Dalam konteks ini, mereka pun terikat dengan ketentuan Allah yang mengambil bentuk sebagai etika, prinsip-prinsip keadilan, serta tanggung jawab. Ada hubungan erat antara tugas manusia sebagai

khalifah dan penundukan alam (*taskhīr*). *Taskhīr* adalah hak dan *khalifah* adalah kewajiban. Berdasarkan hak *taskhīr*, manusia dapat memanfaatkan semua yang ada di langit dan di bumi untuk menunjang kehidupannya. Pada waktu yang sama, dia berkewajiban menjaga, membangun, dan memuliakan alam. Ibarat pejabat yang diberikan mobil dinas, mereka wajib menggunakan mobil tersebut untuk keperluan negara, bukan untuk kepentingan dan kesenangan pribadi.

Taskhīr dalam Al-Qur'an tidaklah semata-mata bersifat instrumental. Penundukan alam adalah bagian dari keteraturan kosmik yang diciptakan Allah untuk menguji manusia, apakah mereka bersyukur dan bertanggung jawab dalam memanfaatkan nikmat tersebut, atau justru berbuat kerusakan di muka bumi (al-A'raf [7]: 56). Keberadaan alam yang telah diciptakan dalam keteraturan adalah bagian dari *iṣlāḥ* (perbaikan), dan manusia diberi peran untuk menjaga, bukan merusak. Dengan demikian, penundukan alam harus dibaca bersamaan dengan peringatan-peringatan terhadap kerusakan.

Allah menundukkan alam dengan menciptakan hukum-hukum alam. Sedangkan, manusia diberikan pengetahuan tentang ciri-ciri dan hukum-hukum alam. Penundukan alam tidak menunjukkan bahwa manusia secara kodrati lebih unggul atau berkuasa. Akan tetapi, semuanya terjadi semata-mata atas kehendak Allah. Dengan demikian, manusia harus menyadari bahwa kapasitasnya untuk memanfaatkan alam adalah bagian dari karunia Allah, bukan hak absolut yang bebas digunakan.

Pemanfaatan alam merupakan hak bersama umat manusia, bukan bersifat individual. Dalam Al-Qur'an, penyebutan kata *taskhīr* umumnya diikuti oleh kata ganti orang kedua (*lakum*). Ini menunjukkan bahwa anugerah *taskhīr* adalah hak bersama umat manusia, dan tidak terbatas pada golongan atau kelompok tertentu. Manusia tidak memiliki hak untuk memonopoli alam karena semua manusia, bahkan makhluk lain, termasuk binatang, tumbuhan, air, udara, dan bumi, adalah ciptaan Allah yang memiliki hak hidup. Alam semesta ini tidak boleh dimanfaatkan untuk kepentingan pribadi atau kelompok tertentu saja,

tetapi harus dibagi dengan orang lain. Semua makhluk hidup di bumi berhak atas apa yang ada di alam semesta. Allah telah menyediakan sumber daya yang cukup untuk memenuhi kebutuhan setiap makhluk (QS. Al-Baqarah/2: 29).

Penundukan alam beserta isinya selain merupakan rahmat dan karunia Allah juga merupakan tanda dan bukti yang sangat jelas atas keesaan, kebesaran, dan kekuasaan Allah Swt. Al-Qur'an menegaskan bahwa kejadian alam bukan sekadar gejala alamiah, melainkan tanda-tanda kebesaran Tuhan. Setiap elemen dalam alam semesta, mulai lautan, langit, bumi, tumbuhan, hingga hewan adalah ciptaan-Nya yang mengandung makna dan pesan untuk direfleksikan. Konsep ini mengajak umat Islam untuk merenung dan memperhatikan alam sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan memahami kebesaran-Nya (Ali Jum'ah, 2009).

Khalifah dan Tugas Pemeliharaan Bumi

Al-Qur'an banyak menyebut posisi manusia sebagai khalifah di bumi. Term *khalifah* memiliki makna yang luas dan multidimensional, mencakup aspek teologis, sosial, politik, dan ekologis. Dalam '*Al-Qur'an dan Tafsirnya*', pembahasan mengenai makna khalifah dalam kaitannya dengan tanggung jawab ekologis manusia belum mendapatkan porsi yang memadai. Penafsiran khalifah cenderung dipahami dalam konteks normatif, tekstual, dan berorientasi pada aspek formal seperti kekuasaan dan kepemimpinan politik. Sehubungan dengan ini, belum ada elaborasi komprehensif terhadap dimensi ekologis yang tersirat dalam ayat-ayat khalifah.

Sebagai contoh, dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 30, '*Al-Qur'an dan Tafsirnya*' menyatakan bahwa manusia diciptakan untuk memakmurkan bumi dan memanfaatkan sumber daya alam yang ada di dalamnya. Tugas kekhalifahan dimaknai dalam konteks pengelolaan dan pemanfaatan alam guna mencapai kesejahteraan hidup manusia. Namun demikian, tafsir ini tidak membahas secara eksplisit bagaimana manusia seharusnya memperlakukan alam secara etis, menjaga

keseimbangan ekosistem, atau menunaikan tanggung jawab moral dalam menjaga keberlanjutan lingkungan hidup. Padahal, dalam konteks krisis ekologis global saat ini, penafsiran etis yang berpihak pada lingkungan sangat dibutuhkan.

Penafsiran serupa juga ditemukan pada QS. *Ṣād/38: 26*. Term *khalifah* dimaknai dalam konteks kepemimpinan politik semata. Dalam hal ini, '*Al-Qur'an dan Tafsirnya*' menjelaskan:

"Ayat ini merupakan dalil tentang wajibnya kaum Muslimin memilih dan mengangkat seorang pemimpin tertinggi sebagai tokoh pemersatu antara seluruh kaum Muslimin yang dapat memimpin umat untuk melaksanakan hukum-hukum Allah di bumi ini. Para ulama telah menyebutkan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh tokoh pimpinan yang dimaksudkan itu, antara lain ialah: adil serta berpengetahuan yang memungkinkannya untuk bertindak sebagai hakim dan mujtahid, tidak mempunyai cacat jasmaniah, serta berpengalaman cukup, dan tidak pilih kasih dalam menjalankan hukum-hukum Allah." (Kementerian Agama, 2012)

Kata *khalifah* dimaknai dalam kerangka kekuasaan dan otoritas pemerintahan. Penekanannya terletak pada legitimasi politik dan syarat-syarat kepemimpinan umat Islam. Perspektif seperti ini tentu valid dalam konteks tertentu, namun menjadi kurang memadai jika dikaitkan dengan perspektif etika lingkungan. Tidak ditemukan pembahasan mengenai dimensi ekologis dari kepemimpinan tersebut, seperti bagaimana seorang pemimpin bertanggung jawab atas kelestarian alam dan keberlanjutan lingkungan sebagai bagian dari amanah kekhalifahan. Demikian pula, penafsiran QS. *Fāṭir/35: 39*,

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يُزِيدُ
الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يُزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا حَسْرًا

Dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, frasa *khalā'if fi al-ard* dimaknai sebagai “penguasa”. Manusia diberi otoritas untuk memanfaatkan sumber daya alam secara maksimal demi mencapai kesejahteraan hidup. Selain itu, frasa ini juga diartikan sebagai “pengganti”, yaitu bahwa sebagian manusia menggantikan yang lain, dan satu generasi menggantikan generasi berikutnya, agar mereka dapat mengambil pelajaran dari dampak perbuatan dosa yang dilakukan oleh generasi sebelumnya. Meskipun penafsiran ini memuat aspek historis dan sosiologis dari pergantian generasi, namun ia sama sekali tidak mengangkat tanggung jawab ekologis manusia sebagai khalifah.

Penekanan pada hak untuk memanfaatkan alam tanpa diiringi dengan penegasan kewajiban untuk menjaga, memelihara, dan melestarikannya justru memperkuat paradigma antroposentris, yaitu pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat dari segala sesuatu dan menganggap alam sebagai objek yang sepenuhnya tersedia untuk kepentingan manusia. Oleh karena itu, selain dimaknai sebagai pemimpin atau wakil Tuhan di bumi, khalifah juga perlu dipahami sebagai pemelihara dan penjaga bumi. Konsep khalifah semestinya tidak hanya dipahami dalam kerangka sosial-politik, tetapi juga harus diinterpretasikan dalam kerangka ekologis. Kekhalifahan manusia di bumi sejatinya adalah amanah spiritual yang mengandung tanggung jawab besar dalam menjaga keseimbangan dan keberlanjutan ciptaan Tuhan. Tugas sebagai khalifah tidak hanya berarti memanfaatkan alam, tetapi juga menjaga kesucian, kemaslahatan, dan keberlanjutan lingkungan hidup sebagai bagian dari perintah ilahi.

Istilah khalifah di bukan sekadar “pengganti”, tetapi lebih dari itu—sebuah posisi amanah yang menuntut tanggung jawab besar untuk memelihara, mengelola, dan merawat bumi beserta seluruh isinya. Khalifah adalah makhluk yang silih berganti menjalankan tugas di bumi, menegakkan keadilan, dan mengatur kehidupan sesuai dengan kehendak Allah (al-Ṭabarī, 2001). Sejak awal penciptaannya, manusia ditugaskan untuk menjaga keteraturan dalam tatanan bumi, bukan sebaliknya. Menurut Ibn ‘Asyūr, konsep kekhalifahan bukan

hanya tugas individual, tetapi proyek kolektif umat manusia untuk membangun peradaban yang berkeadaban (*ta'mīr al-arḍ*) dan adil, dengan tetap menjaga nilai-nilai ketuhanan dan keberlangsungan ekosistem (Ibn 'Āsyūr, 1984).

Konsep *Khalīfah fil al-arḍ* bukan berarti penguasa (*dominion over*) di bumi. Pemaknaan ini hanya menempatkan manusia lebih superior dibanding alam dan lingkungan. Menurut Mustāfa Abū Sway, *khalīfah fil al-arḍ* lebih tepat dimaknai sebagai *responsibility* terhadap lingkungan (Abū Sway, 1998). Konsep wakil tuhan hanya akan berjalan sesuai fungsinya apabila pemanfaatan alam ditempatkan dalam kerangka pengelolaan yang didasarkan pada tanggung jawab moral. Peran khalifah dalam kaitannya dengan lingkungan adalah ibadah. Manusia ikut serta menanam, membangun, memperbaiki dan menghindari segala hal yang dapat merusak lingkungan. Pemaknaan khalifah dalam konsep ekologis bersifat universal, membumi, dan merangkul semua keluarga besar biotik maupun abiotik di dunia. Ia bukan hanya terikat pada nilai-nilai etis yang universal, namun juga kontekstual terhadap kearifan lokal.

Ketika manusia diberi amanah menjadi pengelola bumi, maka secara moral dan spiritual mereka bertanggung jawab dalam melestarikan alam. Krisis lingkungan yang kerap terjadi saat ini bukanlah sekadar masalah teknis, tetapi lebih dalam lagi, merupakan krisis spiritual. Manusia telah melupakan bahwa alam merupakan ayat Tuhan yang harus dihormati dan dijaga, bukan sekadar sumber daya yang bisa dieksploitasi. Perang, eksploitasi lingkungan, deforestasi, pencemaran laut dan udara—semuanya menunjukkan sisi gelap dari potensi manusia. Dalam pengelolaan alam, manusia selayaknya menyadari bahwa kekuasaan yang dimilikinya di bumi bukan tanpa batas. Ada tanggungjawab moral dan spiritual di sana. Manusia tidak boleh gegabah dalam mengeksploitasi bumi, dan selalu mempertimbangkan dampak jangka panjang dari setiap tindakan. Ketika manusia melupakan posisi spiritualnya ini maka krisis lingkungan muncul (Nasr, 1990). Kerusakan ekologis bukan hanya

dosa terhadap bumi, tetapi juga bentuk pengkhianatan terhadap perjanjian kekhalifahan.

Fakhruddīn ar-Rāzī menempatkan tugas khalifah tidak hanya pada aspek biologis, tetapi juga dalam aspek tugas dan tanggung jawab, melaksanakan aturan Allah dan pengelolaan alam dengan baik. Dengan kata lain, pengangkatan ini adalah bentuk *taklīf* (pembebanan tugas), bukan sekadar *takrīm* (pemuliaan), sehingga tanggung jawab moral dan hukum melekat padanya. Eksistensi manusia hari ini sebagai pengelola bumi harus dilandasi kesadaran spiritual dan tanggung jawab ekologis: menjaga keseimbangan alam, memelihara keberlanjutan kehidupan, dan tidak mengulang kesalahan kaum-kaum terdahulu yang merusak bumi hingga mereka disingkirkan.

Keterlibatan manusia dalam menjaga, merawat, dan mengelola bumi adalah bagian dari ibadah yang terus berlangsung lintas zaman. Tanggung jawab tersebut tidak berhenti pada eksploitasi sumber daya, tetapi menuntut adanya pengelolaan yang adil, lestari, dan bertanggung jawab. Sebab, bumi bukan hanya tempat tinggal, melainkan amanah dari Allah. Dalam Al-Qur'an, seruan untuk memakmurkan bumi ditempatkan setelah ajakan tauhid. Hal ini menunjukkan bahwa pemakmuran bumi (*isti'mār*) meliputi dimensi vertikal dan horizontal sekaligus. Vertikal karena merupakan ketaatan kepada Sang Khalīq, dan horizontal karena melibatkan relasi manusia dengan makhluk dan alam di sekitarnya (al-Hilal, 1443). Ketika lingkungan rusak karena keserakahan dan sistem ekonomi eksploitatif, bukan hanya bumi yang dirugikan, tetapi juga keberlangsungan hidup generasi mendatang yang terancam.

Larangan Berbuat Kerusakan

Ada hubungan erat antara tauhid, penghambaan (*al-'ubūdiyyah*), dan larangan berbuat kerusakan (*'ifsād*) yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia. Kesadaran tauhid melahirkan tata nilai yang mendorong manusia melakukan perbaikan (*'islāh*) dan mencegah destruksi dalam lima aspek utama kehidupan; agama, jiwa, akal,

keturunan, dan harta. Rahmat Allah hanya bisa diraih oleh orang-orang yang melakukan perbaikan dan senantiasa berbuat ihsan dalam kehidupannya. Dalam Al-Qur'an, larangan berbuat kerusakan di bumi kadang beriringan dengan perintah berdoa kepada Allah dengan rendah hati dengan suara yang lembut. Ini menandakan bahwa kesempurnaan dalam pemenuhan hak *rubūbiyyah* adalah dengan melaksanakan tugas penghambaan (*'ubūdiyyah*) dengan cara melakukan perbaikan, bukan kerusakan (*ifsād*). Dalam QS. al-A'rāf/7: 56 disebutkan:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَقَطْمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ
مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

Al-Qur'an dan Tafsirnya menyebutkan bahwa kerusakan yang dimaksud oleh ayat di atas mencakup semua bidang. Seperti merusak pergaulan, jasmani, Rohani, kehidupan, sumber-sumber kehidupan, lingkungan, dan lain-lain. Allah sudah menyediakan bumi dengan segala fasilitasnya untuk manusia agar dapat diolah dan dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya. Allah juga mengutus para rasul agar manusia mendapatkan petunjuk dalam menjalani kehidupannya. Oleh karena itu, manusia dilarang berbuat kerusakan. Sesudah Allah melarang manusia membuat kerusakan, maka di akhir ayat ini diungkap lagi tentang etika berdoa. Ketika berdoa untuk urusan duniawi atau ukhrawi, selain dengan sepenuh hati, khusuk dan suara yang lembut, hendaknya disertai pula dengan perasaan takut dan penuh harapan (Kemenag, 2010).

Penafsiran tersebut dengan makna *fasād*. Secara bahasa, terms *fasād* mencakup segala bentuk kezaliman, kehancuran moral, dan rusaknya tatatan sosial (Ibn Manzur, 1414). Manusia dilarang mengotori bumi dengan kerusakan setelah Allah memperbaikinya dengan berbagai manfaat yang terdapat dalam ciptaan-Nya. Tidakan *fasād* adalah bentuk pelanggaran terhadap keseimbangan dan harmoni yang telah Allah ciptakan. Kerusakan di bumi bukanlah sekadar kondisi pasif atau kebetulan, melainkan hasil dari perbuatan aktif manusia, yang bahkan

dilakukan secara kolektif dan terus-terusan. Apabila tidak dicegah, kerusakan ini akan terus terjadi.

Ketika melakukan perusakan, manusia sering berdalih dengan label perbaikan, *Apabila dikatakan kepada mereka, "Janganlah berbuat kerusakan di bumi," mereka menjawab, "Sesungguhnya kami hanyalah orang-orang yang melakukan perbaikan"* (QS. Al-Baqarah/2: 11). Menurut Al-Zamakhsyārī, para pelaku kerusakan tidak hanya merusak, tetapi juga menipu diri sendiri dengan label perbaikan (*iṣlāḥ*), padahal hakikatnya adalah kerusakan besar (Al-Zamakhsyārī, 2009). Al-Qur'an mengecam siapapun yang melakukan kerusakan sambil berdalih bahwa hal tersebut demi kemajuan atau reformasi, padahal tidak mempertimbangkan nilai-nilai moral dan masalah umum (Ṭantāwī, 1997). Dalam tafsir *al-Manār*, Rasyīd Riḍā menyoroti pentingnya membedakan antara pembangunan yang berkelanjutan dengan eksploitasi yang merusak. Ia mengkritik keras sikap otoritas atau kelompok yang merusak lingkungan atau masyarakat dengan dalih pembangunan (Riḍā, 1947).

Kerusakan di bumi, seperti deforestasi, pencemaran udara dan air, perusakan keanekaragaman hayati, dan eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan merupakan bentuk nyata dari *fasād* di muka bumi. Dalam *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Vandana Shiva tindakan eksploitasi alam atas nama pembangunan adalah bentuk patriarki struktural yang menyingkirkan keharmonisan antara manusia dan alam (Vandana Shiva, 1989). Bahkan, dalam *The Ecological Thought*, Timothy Morton menjelaskan bahwa kerusakan ekologis adalah refleksi dari cara berpikir manusia modern yang terlepas dari keterhubungan etis dengan lingkungan (Morton, 2010).

Al-Qur'an mengajak manusia untuk menumbuhkan kesadaran ekologis yang bertanggung jawab. Setiap aktivitas manusia di bumi harus mempertimbangkan dampaknya terhadap keberlanjutan ekosistem dan kemaslahatan sosial. Karena sejatinya manusia diberi amanah sebagai khalifah yang bertugas untuk menjaga dan merawat bumi, bukan mengeksploitasinya secara destruktif. Eksploitasi alam tanpa

kontrol yang berujung pada kerusakan adalah bentuk *fasād* yang dikecam oleh Allah. Maka, menjadi tanggung jawab setiap individu, komunitas, dan negara untuk memastikan bahwa tindakan yang disebut sebagai pembangunan benar-benar membawa kebaikan dan bukan kehancuran, baik bagi manusia maupun lingkungan.

Simpulan

Dimensi ekoteologis sudah mendapatkan perhatian dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* terbitan Kementerian Agama, sekalipun belum diterapkan pada semua penafsiran ayat-ayat tentang alam dan lingkungan. Ayat-ayat tentang penundukan alam dan tugas manusia sebagai khalifah ditafsirkan dengan pendekatan teologis dan ilmu pengetahuan. Sementara itu, aspek ekologis belum mendapatkan perhatian yang memadai. Aspek ekologis baru tampak dalam penafsiran ayat-ayat tentang larangan perusakan lingkungan. *Al-Qur'an dan Tafsirnya* tidak banyak menguraikan tentang relasi manusia dengan alam dan Tuhan. Aspek ekologis dan teologis belum dintegrasikan dalam penafsiran yang utuh. Akibatnya, Al-Qur'an belum sepenuhnya diaktualisasikan sebagai pedoman etis-spiritual dalam merespons krisis lingkungan kontemporer. Oleh karena itu, pendekatan tafsir ekoteologis penting dikembangkan agar Al-Qur'an dapat menjadi sumber inspirasi dalam membangun kesadaran ekologis dan spiritual yang integral.

Konsep-konsep seperti *taskhīr* (penundukan), *khalīfah* (kepemimpinan manusia di bumi), *amānah* (amanah), dan *fasād* (kerusakan) mengandung dimensi moral dan spiritual yang menuntun manusia untuk membangun hubungan yang harmonis dengan alam. Penundukan alam (*taskhīr*) bukan letimasi untuk eksploitasi, melainkan peluang untuk untuk bersyukur, menjaga keseimbangan, dan mempertanggungjawabkan pemanfaatan sumber daya. Demikian pula, konsep *khalīfah* juga perlu ditafsirkan dalam kerangka tanggung jawab ekologis. Tindakan perusakan alam adalah bentuk pengkhianatan terhadap amanah kekhalifahan sekaligus manifestasi dari krisis spiritual yang melanda manusia modern.

DAFTAR BACAAN

- Abū Sway, Mustafa. (1998). *Towards an Islamic Critique of the Secular Discourse on Ecology*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- al-Hilāl, Muhammad. (1443). *Tafsīr Al-Qur'ān As-Šariy al-Jāmi' fī al-I'jāz al-Bayāniy wa al-Lugawiy wa al-'Ilmiy*. Mesir: Dār al-Mi'rāj.
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Zamakhsharī, Jarullah. (2009). *Al-Kasysyāf 'an Haqā'iq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Zuhaylī, Wahbah. (1991). *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Šyarī'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āšir.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Sahnūn.
- Ibn Manzūr. 1414 H. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Šādir.
- Jauhārī, Ṭanṭawī. (1350). *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: al-Maṭba'ah al-Bahiyyah al-Miṣriyyah.
- Jum'ah, Ali. (2009). *al-Bī'ah wa al-Hifāz 'Alaihā min Manzūrin Islāmiyyin*. Kairo: Awabel.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2012). *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Balitbang-Diklat Kemenag RI.
- Mampayommpa. (2023), *Eco-Theology dalam Perspektif Al-Qur'an*, Jurnal Ibtida'iy, Prodi PGMI IBTIDA'iy : Jurnal Prodi PGMI
- Morton, Timothy. (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mujiono, Abdillah, (2020), *Tafsir Ekologis Dan Problematika Lingkungan (Studi Komparatif Penafsiran Mujiyono Abdillah Dan Mudhofir Abdillah Terhadap Ayat-Ayat Tentang Lingkungan)*. Jurnal Studi Islam dan Tafsir.
- Mulyo, Eka. (2021). *Revitalisasi Tafsir Ekologi pada Kandungan Surah Al-Araf [7] Ayat 56- 58 dalam Rencana Penanaman Pohon Trembesi di Lingkungan UIN Walisongo Semarang*. Jurnal Riset Agama.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1990). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin.
- Ridā, Rasyīd. (1947). *Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār.
- Shiva, Vandana. (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
- Slobodkin, Lawrence B.. (2003). *A Citizen's Guide to Ecology*. New York: Oxford University Press.
- Tamam, Badru. (2021). *"Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer"*. Jakarta: Yayasan Nur Tamam.

- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. (1997). *Tafsīr al-Wasīṭ*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Zulfikar, Eko. (2023). *Eko-Teologi dalam Tafsir Al-Azhar; Upaya Hamka dalam Membangun Paradigma dan Berkesadaran Lingkungan*. ICQS Proceeding Conference The International Conference on Quranic Studies Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. IAIN Kudus.

EKOTEOLOGI QUR'ANI: Mewujudkan *Eco-Happiness* bagi Alam dan Manusia

¹ Badru Tamam, ² Nur Arfiyah Febriani

¹Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia

²Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia

Sekilas Tentang Kerusakan Lingkungan dan Ekoteologi

Kerusakan lingkungan sebagai dampak global akibat ulah tangan manusia semakin mengkhawatirkan. *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) melaporkan hasil risetnya pada tahun 2014 bahwa berbagai kerusakan lingkungan disebabkan oleh gaya hidup manusia modern. (IPCC, 2014). Bahkan penelitian terbarunya pada Agustus 2019, IPCC melaporkan bahwa suhu bumi mengalami peningkatan 1.5 derajat celsius. Hal ini disebabkan oleh meningkatnya global *warming* atau pemanasan global, yang mengakibatkan gunung es di kutub utara mencair, sehingga terjadilah banjir karena laut tidak lagi mampu menampung tingginya debit air. Global *warming* ini sifatnya sangat komprehensif, seperti limbah polusi di udara yang sangat tinggi, penggunaan lahan hutan secara brutal, dan kebakaran hutan-hutan di dunia. (IPCC, 2020).

Kerusakan hutan pun terjadi di Indonesia, seperti laporan Kementerian Kehutanan pada tahun 2018 bahwa lahan hutan di Indonesia banyak yang mengalami kerusakan dan semakin menipis. (Indonesia, *The State of Indonesian Forests 2018*, 2018). Hal ini berdampak pada satwa liar yang masuk ke pemukiman warga untuk mencari makan, karena wilayah teritorialnya dikuasai oleh manusia. Konflik antara hewan dan manusia pun tidak bisa dihindari, karena hak hewan diambil alih oleh kerakusan manusia. Berita tentang konflik ini dengan mudah didapatkan di berbagai *platform* media yang memberitakan. (Kompas, 2025).

Penggunaan lahan hutan atau berbagai sumber daya alam memang diperuntukkan bagi manusia. Tetapi sikap berlebihan (*isrâf*) dan tidak bertanggungjawab dalam eksploitasi alam menjadi salah satu

faktor atau sebab kerusakannya. Eksploitasi alam yang brutal tersebut disinyalir oleh paradigma atau pola pikir manusia yang kurang tepat dalam berinteraksi dengan lingkungan. Manusia melihat alam sebagai objek yang dapat dieksploitasi sesuai keinginannya. Cara pandang manusia yang materialistis ini mengabaikan bahwa alam juga memiliki dimensi spiritual yang harus dihormati dan dijaga eksistensinya, sehingga alam pun memberikan manfaat bagi manusia itu sendiri. (Hanafi, 2010).

Eksploitasi berlebihan yang dilakukan manusia berawal dari paradigma antroposentris, yang memosisikan manusia sebagai makhluk Tuhan terpenting. (oxford, 2014). Manusia merupakan pusat alam semesta, ciptaan terbaik, dan elemen terpenting di dalamnya. Paradigma ini seakan-akan mendapatkan legitimasi dari ajaran kitab suci agama samawi. Sebagaimana ungkapan Barbara Jane Davy bahwa: *“Religion has often been blamed for sanctioning systemic disregard for nature, and encouraging indifference to environmental damage in pursuit of human goals. In a classic essay published in 1967, historian Lynn White Jr. condemned biblical religion, on the basis of Genesis 1:28, for legitimizing human domination over nature. Aldo Leopold used what he called the Abrahamic concept of land as a foil for the land ethic in A Sand County Almanac.”* (Davy, 2003).

Kritik yang dilontarkan oleh Aldo Leopold (1887-1948) dan Lynn White Jr. (1907-1987) di atas cukup mendasar. Apalagi paradigma antroposentris yang digawangi oleh Aristoteles (322 SM.) dalam karyanya yang berjudul *Rhetoric*, yang diterbitkan pertama kali tahun 1877 M. masih sangat parsial. Ironisnya, paradigma tersebut sangat mempengaruhi pola pikir dan aksi manusia dalam memanfaatkan alam. Manusia dalam berinteraksi dengan alam menjadi kurang bijak, eksploitatif, dan merusak secara masif. (Moore, 2017).

Kerusakan lingkungan kini mendapatkan perhatian khusus para saintis dari berbagai keahlian, mereka menelaah apa permasalahan mendasar dan bagaimana langkah yang tepat untuk menyelamatkan bumi. Demikian juga para teolog mengkaji ulang apa solusi kerusakan

lingkungan dan bagaimana mengubah pola pikir manusia, sehingga ada perbaikan pola interaksi antara manusia dan lingkungan. Dalam Islam misalnya, cendekiawan Muslim mencoba menelaah teks-teks Al-Qur'an dan Hadis, untuk merumuskan secara komprehensif bagaimana pola interaksi yang positif antara manusia dan lingkungan. (Kartanegara, 2006). Hal ini dilakukan sebagai upaya *counter argument* terhadap paradigma antroposentris, yang mengarahkan manusia bersikap eksploitatif.

Hasan Hanafi melihat perkembangan kajian teologi merupakan ilmu yang sangat fundamental dan harus dilakukan rekonstruksi. Ia menyebutnya dengan istilah neo kalam atau teologi kontemporer. (al-Syaukani, 1998). Teologi Islam menurut Hasan Hanafi, tidak melulu seputar ideologi doktrinal sebagaimana teologi klasik ataupun modern. (Nasution, 1986). Tetapi teologi kontemporer jangkauannya lebih luas, yaitu membahas tentang revolusi ideologis, sebagai respons terhadap berbagai permasalahan dan tantangan modernitas. (Mujiono, Teologi Lingkungan, 2001). Dinamika kajian teologi kontemporer tersebut melahirkan kajian terbaru dalam ilmu kalam, yaitu teologi yang berhubungan dengan ekologi, yang dikenal dengan ekoteologi Islam atau teologi lingkungan Islam. (Muller, 1993).

Istilah ekoteologi merupakan gabungan dari dua cabang ilmu, yaitu ekologi dan teologi. Ekologi sebagai disiplin ilmu yang mempelajari tentang bagaimana interaksi antara spesies di alam raya. (Slobodkin, 2003). Sedangkan teologi merupakan disiplin ilmu yang mempelajari tentang *ushûl ad-din* (prinsip-prinsip agama) yang berkaitan dengan masalah iman (sistem kepercayaan agama). (Kartanegara, Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam, 2006). Berdasarkan hal tersebut, Ezichi merumuskan ekoteologi sebagai rumusan teologis yang membahas antara paradigma religius manusia dengan kerusakan lingkungan. (Ituma, 2013). Rumusan Ezichi tersebut menjelaskan bagaimana respons agama dalam menangani dan menghadapi kerusakan lingkungan.

Sedangkan ekoteologi Islam didefinisikan sebagai konsep

keyakinan agama Islam yang berkaitan dengan permasalahan lingkungan. (Mujiono, Teologi Lingkungan, 2001). Rumusan ekoteologi ini menurut Mujiono sebagai panduan teologis berwawasan lingkungan, dalam mengelola dan menjaga alam raya. Konsep ini menawarkan konsep ekoreligi Islam, sebagai salah satu bentuk tawaran antisipatif ekologis spiritual religius Islami. (Mujiono, Teologi Lingkungan, 2001).

***Eco-Happiness* Bagi Alam dan Manusia; Sebuah Tawaran Bentuk Ekoteologi Qur’ani**

Informasi penting di dalam Al-Qur’an tentang dimensi spiritual alam ditemukan oleh Badru Tamam. Temuan ini sangat penting diketahui manusia agar bisa menghormati, menghargai, dan memuliakan eksistensi alam raya yang sama-sama sebagai makhluk. Baik manusia ataupun alam ternyata memiliki tugas yang sama, yaitu ibadah kepada Allah.

Badru Tamam menjelaskan bahwa isyarat aktivitas dan fungsi alam setidaknya ditemukan pada enam kata kunci. Empat berkaitan dengan aktivitas ibadah dan dua terkait fungsi. Empat kata terkait aktivitas ibadahnya alam raya ditunjukkan dengan beberapa kata kunci berikut, yaitu: 1. Alam raya bertasbih (*Sabbaha*). 2. Alam raya berdoa (*Shalâh*). 3. Alam raya bersujud (*Sajada*). dan 4. Alam termasuk makhluk ciptaan Allah yang tunduk pada ketentuan-Nya (*Aslama*). Sedangkan fungsi alam dapat diketahui dari dua kata kunci, yaitu 1. Setiap makhluk hidup dalam komunitasnya (*Umam*). Dan 2. Setiap makhluk berpasang-pasangan untuk regenerasi/fungsi komplementer (*Zauj*). (Tamam, 2021).

Menurut hemat penulis, selain isyarat aktivitas dan fungsi alam semesta di atas, terdapat juga isyarat hak alam, yang harus menjadi perhatian manusia di dalam Al-Qur’an. Secara teoretis, rumusan hak asasi alam masih sulit ditemukan. Akan tetapi dalam disertasi Badru Tamam terdapat ungkapan menarik dari Roderick Frazier Nash yang mengatakan bahwa: “*The right of nature is the recognition and honoring that nature has rights. It is the recognition that our ecosystems*

– including trees, oceans, animals, mountains – have rights just as human beings have rights. Rights of Nature is about balancing what is good for human beings against what is good for other species, what is good for the planet as a world. It is the holistic recognition that all life, rights of nature acknowledges that nature in all its life forms has the right to exist, persist, maintain, and regenerate its vital cycles.” (Quinn, 1999).

Menurut Nash, harus diakui bahwa ekosistem kita – termasuk pohon, lautan, hewan, gunung – memiliki hak yang harus dihormati, sebagaimana halnya hak manusia. Hak alam artinya tentang menyeimbangkan apa yang baik bagi manusia dengan apa yang baik untuk spesies lain, juga apa yang baik bagi planet ini sebagai dunia. Ini adalah pengakuan holistik bahwa semua kehidupan, semua ekosistem di planet kita saling terikat dan terkait erat. Daripada memperlakukan alam seperti properti yang dilindungi hukum, lebih bijak apabila mengakui bahwa alam dan semua bentuk kehidupannya memiliki hak hidup, bertahan, terpelihara, dan meregenerasi siklus vitalnya.

Buku Nash yang berjudul “*The Right of Nature*” diulas oleh Scarpino. Menurutnya, Nash berfokus pada sejarah dan implikasi dari gagasan bahwa cakupan moralitas harus lebih luas, yaitu menyentuh hubungan antara manusia dan alam di Amerika. Perluasan cakupan moralitas akan memperluas batas liberalisme Amerika untuk memasukkan dunia non-manusia. Ekologi, agama, dan filsafat menawarkan rasional ilmiah dan intelektual untuk pengembangan lingkungan radikal dalam bentuk biosentrisme. Menurut Nash, agama dan kitab sucinya akan selalu mengatur kehidupan, termasuk aturan dalam menjaga dan melestarikan alam. (Nash, 1989).

Sedangkan menurut Arne Naess, alam sebagai makhluk hidup memiliki hak sebagai konsekuensi dari prinsip egalitarianisme biosentris. Semua makhluk hidup memiliki hak untuk hidup dan berkembang, ini termasuk hak universal yang harus tetap ada. (Naess, 1993). Hak asasi alam yang telah dikaji oleh para ahli biosentrisme dan ekosentrisme adalah hak hidup, hak berada, dan hak berkembang.

(Session, 1995).

Hak asasi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) dimaknai sebagai hak pokok atau dasar (seperti hak hidup dan mendapat perlindungan). (KBBI, 2021). Penjelasan tersebut dapat mengarahkan pada kesimpulan bahwa hak asasi alam merupakan pengakuan dan penghormatan bahwa alam memiliki hak pokok atau dasar yang melekat padanya, untuk dilestarikan dan dilindungi.

Hak asasi alam secara konseptual masih diperdebatkan. Misalkan Paul Taylor berpendapat bahwa alam tidak memiliki hak moral sehingga alam tidak memiliki hak asasi. Paul membagi hak menjadi dua; yaitu hak moral dan hak legal. Hak legal diberikan, diakui, dan disahkan oleh hukum negara. Sedangkan hak moral dimiliki oleh pihak tertentu dan diakui sah berdasarkan prinsip-prinsip moral. Alam pada posisi ini dinilai tidak memiliki kedua hak itu. (Posey, 1999).

Penulis tidak sependapat dengan Paul Taylor, karena terdapat disertasi yang ditulis oleh Ahmad Zumaro, membahas hadis Rasulullah tentang hak hewan. Zumaro memaparkan beberapa hadis yang menjelaskan tentang hak fauna dalam konservasi. Yaitu: hak hidup, hak perlindungan habitat, hak makan dan minum, hak tidak dibebani melebihi kemampuan, hak mendapatkan perlakuan baik, dan hak mendapatkan kesehatan. (Zumaro, 2020). Dari penjelasan tersebut setidaknya menjadi jelas hak moral alam yang dinafikan oleh Paul Taylor.

Dapat dibaca di antara hadis yang dikutip oleh Ahmad Zumaro, tentang hak hidup hewan, agar disembelih apabila dibutuhkan. Diriwayatkan oleh Abdullah bin ‘Amr, Rasulullah bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ
إِنْسَانٍ قَتَلَ عُصْفُورًا فَمَا فَوْقَهَا بِغَيْرِ حَقِّهَا إِلَّا سَأَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا
قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا حَقُّهَا قَالَ يَذْبَحُهَا فَيَأْكُلُهَا وَلَا يَقْطَعُ رَأْسَهَا يَرْمِي

بِهَا.

“Dari Abdilllah bin Amru, dia berkata, “barang siapa yang membunuh burung atau binatang sejenisnya dengan tujuan yang tidak benar, dia akan dimintai pertanggung jawaban pada hari kiamat. Lalu sahabat bertanya apakah hak hewan? Rasulullah menjawab, “hak mereka adalah kamu sembelih untuk dimakan serta tidak dipotong kepalanya sampai terputus kemudian dibuang.” (an-Nasa’i, 2013)

Teks Hadis di atas sangat lugas dan tegas menjelaskan bahwa bagi fauna terdapat hak hidup. Manusia diperbolehkan menyembelih hewan pada saat ia butuh dan tidak berlebihan (*isrâf*). Pemahaman yang sama juga berlaku bagi makhluk lainnya yang terdapat di alam raya. Manusia tidak diperkenankan mengambil berlebihan tanpa memperhatikan regenerasinya.

Sebelum mengaggagas hak asasi alam dalam Al-Qur’an, penulis terlebih dahulu ingin menukil ucapan Kasyani yang dikutip oleh Sachiko Murata, yang intinya adalah “Allah memberikan hak kepada setiap benda atau makhluk ciptaan-Nya.” (Murata, 1992). Pemberian hak identik dengan “pelestarian keberlangsungan hidup” yang memiliki hak. Lalu, pertanyaannya adalah apakah semua benda atau makhluk diciptakan “hidup”?

Ikhwan ash-Shafa menjelaskan bahwa alam raya ini memiliki potensi jiwa yang disebut jiwa universal. Bahkan alam ini adalah “manusia yang besar”, karena susunan orbit dan fungsinya memiliki kesamaan dengan anatomi tubuh manusia. Dengan potensi jiwa, makhluk bisa dikatakan hidup. Hanya saja, ada beberapa makhluk yang tidak memiliki potensi gerak, tumbuh, dan berkembang biak atau potensi lainnya, sebagaimana makhluk yang oleh sementara ahli menyebutnya “makhluk hidup”.

Menurutnya, ini adalah bukti kearifan Allah, bahwa Allah menciptakan setiap makhluknya berdasarkan peran dan fungsi masing-masing untuk menunjang kebutuhan hidup manusia. Ada makhluk yang aktif tumbuh bergerak, ada juga yang terlihat diam dan statis. Eksistensi mereka di alam raya ini memang untuk dinikmati, namun sebagai rekan yang bersanding harmonis. (al-Shafa, 1999).

Apa yang digagas oleh Ikhwan ash-Shafa di atas tidak berlebihan, akan tetapi sementara ini hipotesa tersebut belum terbukti seutuhnya secara ilmiah. Meskipun demikian, Masaru Emuto menemukan bahwa air dapat menangkap dan merespons stimulus yang diberikan. (Emuto, 2006). Alfred Wegener menemukan bahwa gunung ternyata memiliki potensi gerak. (Society, 1978). Dan Elisabet Sahtouris mengungkapkan bahwa keaktifan bumi yang secara kontinu terus menerus memproduksi dari dalam dirinya untuk dimanfaatkan. Semua itu mengindikasikan bahwa ada potensi jiwa yang dimiliki benda yang selama ini dianggap mati. (Sahtouris, 1999).

Elisabet Sahtouris menulis sebuah redaksi yang mengatakan bahwa *“I now understand the universe as having multiple dimensions beyond our familiar four and being essentially spiritual, in the sense that intelligence is a fundamental characteristic of the universe in both its material and non material or other-dimensional expressions. Trees and rivers and mountains appear to me now as more intelligent than my own kind; in turn those of my own kind who do not know and experience.”* (Sahtouris, *Expanding our Worldview to Other Dimensions*, 1995).

Bahkan yang lebih menarik, Elisabet membuat sub bahasan dengan tema *“Earth Life”*, meskipun belum tegas Elisabet menyebutnya sebagai suatu teori. Elisabet mengutip pendapat ahli biologi dari Chili, yaitu Humberto Maturana dan Fransisco Varela, yang memberkan definisi dasar dari sesuatu yang bisa dikatakan hidup. Menurut Humberto dan Fransisco, *“A living entity is one that continually creates its own parts”*. Tidak ditemukan penjelasan tentang pertumbuhan dan reproduksi dari definisi tentang makhluk hidup tersebut. Sehingga menurut Elisabet, bisa jadi pertumbuhan dan reproduksi tidak selalu menjadi bentuk dari suatu sistem kehidupan. Seperti halnya manusia, tidak semuanya bisa bereproduksi. Definisi tersebut bisa saja digunakan pada banyak kasus, seperti planet bumi misalkan. Di mana para saintis melihat bumi sebagai bukan entitas yang hidup. Hanya sebuah bola geologi yang tidak hidup, hadir karena kekuatan gaib, sumber

kehidupan yang sementara ini masih dipandang tidak hidup. (Febriani, 2011). Berdasarkan penjelasan tersebut, maka ungkapan Kasyani dan Ikhwan ash-Shafa sebelumnya didukung oleh definisi “makhluk hidup” yang diungkapkan oleh Elisabet.

Definisi makhluk hidup di atas meyakini Elisabet bahwa bumi benar-benar hidup, bukan sekadar sebuah mesin atau koleksi dari mesin-mesin yang mati. Meskipun statmen bumi adalah hidup belum menjadi suatu teori, tetapi bagi Elisabet ini justru lebih baik dari pada memahami konsep bahwa bumi adalah sebuah mekanisme yang tidak hidup. (Sahtouris, *Expanding our Worldview to Other Dimensions*, 1995). Implikasi dari keyakinan ini adalah manusia tidak lagi sembarangan mengeksploitasi alam semesta, tanpa melakukan regenerasi, karena bumi itu hidup, sama-sama makhluk hidup. Sudah menjadi tugas manusia menjaga keseimbangan ekosistem sebagai hak dari makhluk hidup.

Menariknya, James A Nash mengungkapkan bahwa hak asasi di luar manusia hanya sekadar argumen moral, bukan praktis. Menerima hak asasi makhluk lain sebagai sebuah moral menunjukkan kebolehan manusia memanfaatkannya, karena itu disediakan untuk kebutuhan manusia. Hanya saja diperlukan pertimbangan yang matang dan bijak. Konsep hak asasi moral terhadap selain manusia ditemukan dalam konsep *Conatus Esend* yang terdapat di Barukh Spinoza. Di mana terdapat kecenderungan secara alamiah untuk berada dan bertahan hidup. Semua makhluk memiliki kecenderungan ini, kecuali makhluk abiotis. Meskipun demikian, makhluk abiotis harus tetap dijaga dan dilestarikan, karena kehidupan organisme tergantung pada keutuhan benda-benda abiotis. (Posey, 1999).

Antara Kasyani, Ikhwan ash-Shafa, dan James A Nash terdapat perbedaan pandangan tentang makhluk hidup, tetapi mereka sama-sama memperhatikan pelestarian dan penghormatan terhadap eksistensi makhluk Tuhan; baik biotik (makhluk yang aktif bergerak) atau pun abiotik (makhluk yang terlihat statis dan tidak bergerak). Semuanya perlu dijaga, dimuliakan, dan dihormati keberadaannya.

Febriani menjelaskan dalam disertasinya, bahwa Allah Allah memberikan hidayah dan menentukan takdir bagi semua makhluk ciptaan-Nya. Semua memiliki peran masing-masing, sehingga terjadilah keseimbangan dalam ekosistem alam. Hal ini dijelaskan dalam firman-Nya QS. Al-A'la/87: 1-3.

سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ ۱ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ ۲ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝ ۳

“*Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi, 1. yang menciptakan, lalu menyempurnakan (ciptaan-Nya) , 2. yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk, 3.*” (QS. Al-A'la/87: 1-3).

Menurut Muhammad Quraish Shihab sebagaimana dikutip oleh Febriani, kata *sabbih* (سَبَّحَ) adalah *shigat fi'il amr* (perintah) dari kata *sabbaha* (سَبَّحَ), yang artinya menjauh. Perenang dilukiskan seperti itu karena ia menjauh dari tempatnya semula. Bertasbih dalam konteks beragama artinya menjauhkan Allah dari semua sifat kejelekan, kekurangan, bahkan dari sifat kesempurnaan yang terbayang dalam benak manusia. Dengan mengucapkan *subhânallah* (سُبْحَانَ اللَّهِ), maka si pengucap harus mengakui kesempurnaan Allah, tidak ada kekurangan sifat atau perbuatan, Allah tidak tercela, tidak ada takdir-Nya yang tidak adil; baik terhadap dirinya yang mengucapkan atau makhluk lainnya.

Sedangkan pada ayat kedua, terdapat kata *khalaqa* (خَلَقَ) yang objeknya tidak disebutkan, bersifat universal. Artinya mencakup semua ciptaan Allah, sebagaimana penjelasan dalam QS. As-Sajdah/32: 7. Dapat dipahami dari penjelasan tersebut bahwa kesempurnaan ciptaan tidak hanya dimiliki manusia, tetapi Allah menciptakan makhluk lainnya dengan begitu memesonakan. Semua makhluk diciptakan Allah dalam keadaan sempurna, sebagaimana kata *fasawwa* (فَسَوَّى) pada lanjutan kata *khalaqa* (خَلَقَ). *Fasawwa* berarti menyeimbangkan sesuatu dari segi kualitas dan kuantitasnya dengan sesuatu yang lain. Dengan demikian, dalam konteks ayat di atas dapat dipahami bahwa Allah menyempurnakan semua makhluknya, dengan kualitas dan kuantitas masing-masing, serta menyeimbangkan tugas serta fungsinya.

Allah menciptakan manusia di bumi sebagai khalifah dan untuk beribadah kepada-Nya. Tentu manusia dibekali dengan kesempurnaan jasmani dan rohani untuk merealisasikan tugas dan fungsi tersebut. Demikian pula makhluk lainnya, semua dilengkapi dengan kesempurnaannya masing-masing, sebagai penunjang tugas dan fungsi yang telah ditentukan. (Febriani, 2011)

Sementara kata *qaddara* (قدر) berasal dari kata *qadara* (قدر) yang artinya adalah mengukur, memberi kadar atau ukuran. Semua makhluk diciptakan sesuai kadarnya. Mereka tidak dapat melampaui batas ketetapan itu. Allah tentukan padanya ukuran, batas-batas tertentu dalam diri, sifat, dan kemampuan maksimal. Setelah itu, Allah menuntun semua makhluk-Nya ke arah yang semestinya dituju. Inilah yang dipahami dari frase *fahadâ*. (Shihab, 2013). Berdasarkan penjelasan tersebut, penulis menemukan isyarat hak asasi alam pada ayat ini, berupa menjalani ketentuan Allah untuk hidup di bumi. Sehingga terjadilah keseimbangan ekosistem di dalamnya.

Allah berfirman di dalam surah Al-An'am/6: 73.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُوْلُ كُنْ فَيَكُوْنُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ عَلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيْمُ الْخَبِيْرُ

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dengan hak (benar). (Sungguh benar ketetapan-Nya) pada hari (ketika) Dia berkata, "Jadilah!" Maka, jadilah sesuatu itu. Firman-Nya adalah benar, dan milik-Nyalah segala kekuasaan pada waktu sangkakala ditiup. Dia mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Teliti. (QS. Al-An'am/6: 73)

Ayat di atas sangat tegas menjelaskan bahwa manusia sebagai khalifah memiliki tugas menjaga dan memelihara langit dan bumi, agar tetap lestari sebagaimana yang Allah ciptakan. Yaitu bumi yang indah, rapi, dan tanpa cacat. Inilah yang disebut hak asasi alam.

Adapun dari hadis, terdapat hadis yang menjelaskan tentang hak-hak hewan, yang diriwayatkan oleh Abdullan bin Amr. Hak hewan

yang dimaksud adalah agar disembelih seperlunya saja, tidak rakus dan asal menyembelih di luar keperluan dan kebutuhan.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ إِنْسَانٍ قَتَلَ عُصْفُورًا فَمَا فَوْقَهَا بِغَيْرِ حَقِّهَا إِلَّا سَأَلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا حَقُّهَا قَالَ يَذْبَحُهَا فَيَأْكُلُهَا وَلَا يَقْطَعُ رَأْسَهَا يَرْمِي بِهَا.

Dari Abdillah bin Amru, Rasulullah saw bersabda, “Barangsiapa yang membunuh burung atau binatang sejenisnya dengan tujuan yang tidak benar, maka ia akan dimintai pertanggungjawaban pada hari kiamat.” Kemudian sahabat bertanya apa itu hak-hak binatang? Rasulullah saw menjawab, “Hak mereka adalah kalian menyembelihnya untuk dimakan dan janganlah kalian memenggal kepalanya dan membuangnya.” (HR. Nasa’i, no. 4445).

Hadis di atas sangat tegas menyebutkan kata “hak” bagi hewan. Informasi tersebut tentu berlaku umum, bersifat universal, dapat diterapkan pada semua alam semesta. Hak moral dalam hadis di atas dapat dijadikan sebagai acuan bagi pembuat kebijakan, untuk memberikan hak hukum sebagaimana yang dikemukakan oleh Paul Taylor sebelumnya. Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa hak asasi alam adalah “hak-hak dasar bagi alam yang berkaitan dengan pelestarian dan perlindungan”.

Selanjutnya, penulis akan sajikan isyarat-isyarat Al-Qur’an tentang keseimbangan hak dan kewajiban manusia terhadap alam, sebagaimana tabel berikut:

1. Term Al-Qur’an terkait peran Allah dalam penciptaan Sumber Daya Alam (Isyarat tentang hak manusia dalam menggunakan SDA)

No	Term al-Qur'an	Makna kata	Isyarat Hak Manusia terhadap Ciptaan Allah
1	خَلَقَ	Allah mencipta dari tidak ada menjadi ada	Hak manusia menggunakan SDA
2	جَعَلَ	Mencipta sesuatu yang baru dari sesuatu yang sudah ada	Hak memodifikasi hasil bumi
3	صَنَعَ	Kreatifitas Allah dalam mencipta	Hak manusia berkreatitas dengan SDA
4	فَطَرَ	Ciptaan yang tidak ada tandingannya	Hak manusia mengeksplor bahan alam untuk memberi manfaat dan keselamatan hidup manusia dan lingkungan
5	بَدَعَ	Allah mencipta dengan keindahan	Hak manusia menikmati keindahan ciptaan Tuhan
6	سَفَرَ	Allah mencipta dan mengatur makhluk ciptaanNya untuk dapat bermanfaat bagi manusia	Hak manusia mengelola bumi
7	أَنْشَأَ	Allah Mencipta sesuatu dan merawatnya	Hak manusia menjaga kelestarian lingkungan
8	أَنْبَتَ	Allah mencipta sesuatu yang terus berkembang baik dari manusia hewan dan tumbuhan	Hak mendapatkan nutrisi hewani dan nabati

Tabel I: Isyarat Al-Qur'an tentang Hak Manusia dalam Penggunaan Sumber Daya Alam
 Sumber: Badru Tamam (2021)

2. Term Al-Qur'an terkait Peran dan Fungsi Manusia di Dunia (Isyarat tentang Kewajiban Manusia terhadap alam)

No	Term al-Qur'an	Makna kata	Peran manusia di dunia (Isyarat Kewajiban Manusia)
1	خَلِيفَةَ	Wakil Tuhan untuk mengelola bumi	Kewajiban manusia untuk melindungi dan melayani bumi
2	أُولُو الْأَلْبَابِ	Orang yang memiliki keseimbangan fikir dan zikir	Kewajiban manusia meneliti alam
3	أُولُو الْأَيْدِي	Orang yang memiliki kekuasaan	Kewajiban pemimpin membuat kebijakan berwawasan lingkungan
	أُولُو الْإِبْصَارِ	Orang yang memiliki pandangan mata hati yang jernih	Kewajiban manusia memahami dimensi emosional makhluk
4	أُولَى النَّهْيِ	Orang yang mampu menahan diri dari perbuatan yang terlarang	Kewajiban manusia tidak melakukan kerusakan
5	أُولُوا بَقِيَّةَ	Orang yang memiliki kualitas menjaga diri dan berpegang teguh dengan ajaran agama	Kewajiban melestarikan lingkungan dan mempersiapkan lingkungan yang asri bagi generasi selanjutnya
6	أُولُوا الْقُوَّةِ	Orang yang memiliki otoritas memimpin untuk memutuskan kebijakan yang membawa kemakmuran bagi yang dipimpin	Kewajiban manusia untuk membuat kebijakan berwawasan lingkungan dan keteguhan dalam menjalaninya
7	أُولُوا الْعِلْمِ	Orang berilmu dan berwawasan luas	Kewajiban manusia memahami hukum dan menegakkan keadilan yang membahagiakan bagi semua golongan
8	عِبَادَ الرَّحْمَنِ	Orang yang berinteraksi di bumi tanpa sikap arogan baik dengan sesama manusia atau lingkungan	Kewajiban manusia bersikap empatik kepada alam
9	إِسْتِعْمَارَ	Prinsip memakmurkan bumi	Kewajiban manusia untuk memelihara produktifitas alam

Tabel II: Isyarat al-Qur'an tentang Kewajiban Manusia Terhadap Alam
 Sumber: Badru Tamam (2021)

3. Term terkait Isyarat Hak Asasi Alam dalam al-Quran

No	Term al-Quran	Isyarat Hak Asasi Alam
1	سَبَّحَ	Hak bertasbih kepada Allah
2	سَجَدَ	Hak bersujud kepada Allah
3	صَلَاةَ	Hak untuk Berdoa/beribadah kepada Allah
4	أَسْلَمَ	Hak ketaatan kepada ketentuan Allah
5	أُمَّم	Hak hidup dalam sebuah komunitas
6	زَوْجٍ	Hak hidup berpasangan/hak regenerasi

Tabel III: Hak Asasi Alam dalam Al-Qur'an

Sumber: Badru Tamam (2021)

Penulis ingin sajikan penjelasan tentang kata umam yang terdapat di dalam tabel. Kata umam adalah bentuk plural atau jamak dari kata ummah. Di mana menurut Elsaïd, kata tersebut mengandung makna *organised society* atau masyarakat yang terorganisir. (Haleem, t.th.). Allah jelaskan dalam surah Al-An'am/6: 38.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّتُكُمْ بِمَا
فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ۝ ٣٨

“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 Tuhannya mereka dikumpulkan.” (QS. Al-An'am/6: 38).

Ayat di atas menjelaskan tentang hak setiap makhluk untuk hidup dalam komunitasnya masing-masing. Makhluk selain manusia juga memiliki persatuan *ummah*, yang mengedepankan prinsip kebersamaan dan kesetaraan dalam berperan. (Umar, 2009). Isyarat dari konsep *Eco-happiness* tergambar jelas dalam ayat ini, di mana ayat

tersebut menjelaskan tentang keharmonisan antar sesama makhluk Allah. Manusia diajarkan untuk menghormati keharmonisan tersebut, menjaga dan memuliakan setiap komunitas makhluk hidup, sebagaimana komunitas manusia yang ingin dihormati dan dimuliakan.

Menurut Muhammad Quraish Shihab, kata *ummah* merujuk kepada kelompok apapun yang dihimpun oleh sesuatu; apakah oleh agama, waktu, tempat, tujuan, atau sifat yang sama. (al-Asfahani, 2013). Pernyataan Al-Qur'an yang menjelaskan binatang sebagai umat seperti manusia, menuntut manusia agar memperlakukan mereka secara wajar. (Shihab, 2013). Artinya, harus tetap pada posisi tidak menindas, mengedepankan penghormatan dan sikap mulia. Contohnya ketika hendak menyembelih seekor binatang, harus memenuhi syarat yang telah ditentukan. Seperti menggunakan pisau yang tajam dan mengucapkan basmalah.

Hak asasi alam lainnya yang dapat diambil pemahaman pada ayat di atas adalah hak bagi setiap makhluk untuk hidup bersama komunitasnya. Binatang-binatang memiliki hak hidup di dunia liar dan bebas, untuk menjaga keseimbangan ekosistemnya. Adapun apabila manusia memeliharanya, maka harus memperhatikan berbagai aspek; seperti ketersediaan binatang tersebut dan kelangkaannya. Apabila termasuk hewan langka, hampir punah, maka tidak boleh memeliharanya. Boleh memelihara hewan yang masih banyak berkeliaran, dengan catatan harus amanah menjaga dan memberikan asupan bergizi, agar hewan tersebut tidak sakit dan mati.

Selain kata *umam*, penulis juga akan memaparkan penafsiran kata *zauj*. Menurut al-Ashfahani, kata *zauj* berarti segala sesuatu yang berpasangan; baik secara biologis (jantan-betina), sifat yang saling melengkapi (seperti pasangan sandal), atau sifat berlawanan (atas-bawah atau positif-negatif). (al-Asfahani, 2013).

Sedangkan Elsaid menjelaskan bahwa *zauj* berarti *even number, pair, double, two things which are connected in some way, spouse, one of a pair, a species type* (genap, pasangan, ganda, dua hal yang terhubung dalam beberapa cara, pasangan, salah satu dari pasangan,

jenis spesies). (Haleem, t.th.).

Ayat Al-Qur'an yang menjelaskan kata *zauj* dalam arti berpasang-pasangan pada setiap makhluk di antaranya adalah QS. Yasin/36: 36. Allah berfirman:

سُبْحٰنَ الَّذِيْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا
يَعْلَمُوْنَ ۝ ٣٦

“Mahasuci (Allah) yang telah menciptakan semuanya berpasang-pasangan, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka sendiri maupun dari apa yang tidak mereka ketahui.” (QS. Yasin/36: 36).

Tim Departemen Agama Mesir menjelaskan kata *azwâj* dalam tafsir Al-Muntakhab, di mana kata tersebut menjadi petunjuk dari Allah bahwa seluruh makhluk ciptaan-Nya diciptakan berpasang-pasangan. Ada jantan dan betina, laki-laki dan perempuan. Ini berlaku bagi manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, makhluk kasat mata atau tidak kasat mata, bahkan terhadap makhluk yang manusia belum ketahui.

Muhammad Quraish Shihab memiliki pandangan berbeda dari al-Ashfahani, bahwa kata *azwâj* digunakan juga untuk sesuatu yang berdampingan atau berlawanan secara fungsional. Seperti kanan dan kiri, atas dan bawah, dan seterusnya. Secara umum, kata ini bukan sebatas untuk makhluk hidup ciptaan Allah (QS. Adz-Dzariyat/51: 49), tetapi mencakup hal lainnya. Seperti listrik, ada arus positif dan negatif. (Shihab, 2013).

Selain itu, Al-Qur'an juga banyak menjelaskan tentang makhluk ciptaan-Nya seperti hewan dan tumbuhan, yang melakukan perkawinan dengan lawan jenis dalam spesiesnya. Informasi tersebut bukan sekadar sebagai pengetahuan ilmu biologi, tetapi sebagai petunjuk bagi manusia untuk mengetahui keberadaan Allah dalam setiap bidang ilmu yang diteliti. Allah berfirman dalam QS. Asy-Syu'ara/26: 7-8.

اَوْ لَمْ يَبْرُوْا اِلَى الْاَرْضِ كَمْ اَنْبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيْمٍ ۝ ٧ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً

وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ ۙ ۙ

“Dan apakah mereka tidak memperhatikan bumi, betapa banyak Kami tumbuhkan di bumi itu berbagai macam pasangan (tumbuh-tumbuhan) yang baik? 7. Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda (kebesaran Allah), tetapi kebanyakan mereka tidak beriman. 8.” (QS. Asy-Syu’ara/26: 7-8).

Hasbi ash-Shiddiqi menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa proses penciptaan aneka tumbuhan dengan segala keindahan dan manfaatnya bagi manusia, menjadi tanda kesempurnaan dan keindahan Penciptanya. Bahkan, ini menjadi bukti nyata Allah kuasa membangkitkan manusia kelak dari kuburnya. Ayat ini mengajak manusia berdialog dengan lembut, apakah manusia akan terus menerus ingkar terhadap kekuasaan Allah, yang menghidupkan sesuatu yang mati. (ash-Shiddieqy, t.th.).

Pesan lain yang dapat diambil dari ayat di atas adalah Allah menciptakan setiap makhluk berpasang-pasangan. Hewan, tumbuhan, energi positif-negatif, untuk menunjukkan eksistensinya di alam, selayaknya matahari dan bulan. Selain itu, ayat tersebut juga menjelaskan hak alam yang harus dijaga dan dilestarikan. Konsep *Eco-happiness* dalam Al-Qur’an tidak sekadar tentang kebahagiaan manusia ketika berinteraksi dengan alam, tetapi mencakup kebahagiaan alam melalui regenerasi dari makhluk ciptaan Tuhan.

Inilah pesan moral Al-Qur’an tentang hak asasi alam. Alam harus dihormati dan dimuliakan, karena alam memiliki peran dan fungsi masing-masing. Hal ini telah dibuktikan oleh saintis bahwa lingkungan biotik dan abiotik harus bersanding harmonis, agar tercipta ekosistem yang baik, saling menjaga antar eksistensi setiap komponen.

Berdasarkan hal tersebut, penulis akan merincikan isyarat Al-Qur’an tentang hak asasi dalam dan manusia, berdasarkan beberapa kata kunci yang telah dijelaskan di atas. Hal ini dilakukan untuk mengungkap cara pandang Al-Qur’an dalam membangun paradigma ekoteologi Qurani, yang pada dasarnya dapat mewujudkan

keseimbangan antara hak dan kewajiban manusia dan alam.

Maksud kata “hak” disini bukan berarti mewajibkan Allah untuk memberikannya kepada manusia dan alam. Hak tersebut dimaksudkan sebagai anugerah Allah yang diberikan kepada manusia. Dengan demikian, kata “kewajiban” bagi manusia pada pembahasan ini bermakna tugas yang Allah berikan sebagai pemegang amanah kekhalfahan.

Menariknya, terdapat korespondensi antar hak asasi manusia dan alam di dalam Al-Qur’an dengan hak asasi manusia dalam PBB, sebagaimana dijelaskan pada tabel berikut: (Nur Arfiyah Febriani, 2021).

no	Human Rights (based on the United Nations’ Universal Declaration, 10 Dec. 1948)	The Rights of Nature (according to the Quran)
1	The Right to Equality and Freedom from Discrimination	The right to be respected (Q.S. al-Qashash [28]: 77).
2	The Right to Life, Independence and Personal Security	The right to a harmonious relationship with fellow creatures (Q.S. al-An'am [6]: 165.
3	The Right to Freedom from Persecution and Abusive Treatment	The right to be treated fairly by human beings (Q.S. al-Kahf [18]: 7).
4	Equal Rights before the Law and the Right to Equitable Justice	The right to equal treatment as fellow- creatures of God (Q.S. al-Rahman [55]: 7-9.
5	The Right to Choose Religion or Belief	The right to worship and obedience to God’s command: Q.S. Yasin [36]: 40 & al-Anbiya [21]: 33.
6	The Right to Prosper and the Right to Health	The right to be rewarded for their existence (Q.S. al-Rum [30]: 24, al-Nahl [16]:80, al-

		Hadid [57]:25 & al-Dzariyat [51]:49).
7	The Right to work	The right to grow and develop (Q.S. al-Baqarah [2]:22, Nuh [71]: 17, Abasa [80]: 26/27, Qaf [50]: 9, 6:99).
8	The Right to Education	The right to seek guidance from God in the form of instinct, to show the function of creation and instinct to survive in life (Q.S. Thaha [20]:50 & al-A'la [87]: 1-3).
9	The right to participate in the state government, equal access to public services, and to participate in the government based on the will of the people	The right to live within a community (for fauna), and have a leader (al-An'am [6]: 38 and al-Naml [27]: 18).
10	The right to marry and live with one's family	The right to live in pairs (Q.S. al-Drariyat [51]: 49).

Tabel IV: Korespondensi Hak Asasi Manusia (Versi PBB) dan Hak Asasi Alam (Perspektif Al-Qur'an)

Sumber: Febriani, 2021.

Berdasarkan penjelasan di atas, *eco-happiness* akan terwujud dengan memenuhi keseimbangan hak asasi alam dan manusia, yang bukan sekadar tentang kebahagiaan dan ketenangan hati manusia ketika berinteraksi dengan alam, tetapi mencakup kebahagiaan alam ketika berinteraksi dengan manusia. (Schwartz, 2022). Hal ini tergambar dari tabel di atas, yang memperlihatkan komunikasi positif antara manusia dan alam di dalam Al-Qur'an.

Dari model aktivitas dan komunikasi di atas, dapat dipaparkan beberapa indikator *eco-happiness* bagi manusia dan alam di dalam Al-Qur'an, yaitu:

1. Indikator *eco-happiness* bagi manusia

- a. Manusia nyaman hidup di lingkungannya (*Nature Connectedness*)
 - b. Manusia beribadah bersama alam (*Spiritual Connectedness*)
 - c. Keterlibatan emosional manusia dengan alam (*Emotional/Psychological Connectedness*)
 - d. Manusia belajar bersama dan dari alam (*Intellectual Connectedness*)
 - e. Keterlibatan dalam aktivitas harmonis dengan lingkungan (*Physical Connectedness*)
2. Indikator *eco-happiness* bagi alam
- a. Kesejahteraan, kesehatan dan kelestarian flora, fauna, dan ekosistem di bumi
 - b. Terpeliharanya keberagaman ekologis (tidak terjadi kepunahan spesies)
 - c. Regenerasi spesies
 - d. *Nature Wisdom* (kebijaksanaan alam)
 - e. Alam terbebas dari stres/*stress of nature* (ekspresi binatang yang bahagia, bunga yang bermekaran, dan lain-lain)
 - f. Alam yang menghasilkan kebutuhan hidup manusia (nutrisi hewani dan nabati) secara alami

Demikian pembahasan tentang ekoteologi dalam Al-Qur'an, di mana tergambar jelas tentang keseimbangan pemenuhan hak dan kewajiban, antara manusia dan alam. Manusia memiliki kewajiban menjaga, melestarikan, memuliakan, dan menghormati alam semesta, agar alam semesta memberikan kebaikan dan manfaatnya bagi manusia. Pada akhirnya, keseimbangan ini akan melahirkan *eco-happiness* bagi manusia dan alam secara bersamaan.

Simpulan

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa ekoteologi Qurani menyeimbangkan antara hak penggunaan sumber daya alam sebagai sarana manusia menemukan sains dan sumber kebutuhan kehidupan, demikian dengan kewajiban manusia dalam menjaga

kelestarian lingkungan agar tetap sesuai fungsi dan tujuan penciptaannya. al-Qur'an juga mengajarkan tentang pemenuhan hak alam yang dapat dihormati dan ditaati oleh manusia. Dengan demikian, al-Qur'an memberikan pandangan yang komprehensif sebagai upaya rekonsiderasi paradigma antroposentris. Dari sini juga dapat digaungkan bahwa ekoteologi Qurani dapat mewujudkan *eco-happiness*, yaitu kebahagiaan kolektif antara manusia dan alam secara beriringan dan kooperatif.

DAFTAR BACAAN

- A. Luthfi al-Syaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer, *Jurnal Paramadina*", vol. I, no. 1, Juli-Desember, 1998
- Abdul Rah}ma>n Ah}mad Ibn Shu'aib Ibn 'Ali Ibn Sannan Ibn Dinar al-Nasa>'i>, *Sunan al-Nasa>'i>*, KitabD}ahay}a Hadis no. 4445.
- Ahmad Sa'i>d al-Ku>mi>, *al-Tafsi>r al-maud}u>'i>*. Lihat juga: Abd al-H{ayy al-Farmawi, *al-Bida>yah fi> al-Tafsi>r al-Maud}u>'iyyah: Dira>sah Manhajiyyah Maud}u>'iyyah*, h. 51.
- Ahmad Mahmud Sulaiman, *Scientific Trends Intelligence Quotient The Qur'an*, dalam edisi terjemah, *Tuhan & Sains Mengungkap Berita-Berita Ilmiah Al-Qur'an* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001).
- Ahmad Zumaro, Ekoteologi Islam (Studi Konsep Pelestarian Lingkungan dalam Hadis Nabi Saw, h. 78-113.
- al-Raghi>b al-Asfaha>ni>, *Mu'ja>m Mufrada>t Alfa>z} al-Qur'a>n*, h. 241.
- Aristotle, *Aristotle Rhetoric* edited by Edward Meredith Cope and Jhon Edwin Sandys (New York: Cambridge University Press, 2009), (first edition 1877), vol. 1.
- Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 166-172.

- Badru Tamam, *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer*, Karawang: Yayasan Pendidikan Nur Tamam, 2021), 179-185.
- Barbara Jane Davy, "Jewish ecologies", *Alternatives Journal*, Waterloo: Spring 2003. Vol. 29, Iss. 2; h. 46.
- Bryan L Moore, *Ecological Literature and the Critique of Anthropocentrism*, (Macmillan: Palgrave, 2017), h.1.
- Daniel Quinn, *Beyond Civilization: Humanity's Next Great Adventure* (New York: Three Rivers Press, 1999), 137. See: <http://therightsofnature.org/what-is-rights-of-nature/>, accessed, 29 March 2017.
- Elisabet Sahtouris, "Expanding our Worldview to Other Dimensions," (makalah dipresentasikan pada seminar internasional dengan tema "When the Cosmic Cultures Meet Conference", Washington DC, May, 27-29, 1995), 6.
- Elisabet Sahtouris, "Living Systems in Evolution," makalah dipresentasikan pada seminar internasional dengan tema "*At Home In The Universe: a symposium on the developing dialogue between science and religion*" Capetown, South Africa, Desember 1999. Lihat juga makalah Elisabet yang berjudul: "Living Systems, The Internet and Human Future," (makalah dipresentasikan pada seminar internasional dengan tema "Planet Work, Global Ecology and Information Technology", San Fransisco Presidio, 13 May, 2000.
- Elisabet Sahtouris, "Living Systems, The Internet and Human Future," (makalah dipresentasikan pada seminar internasional dengan tema "Planet Work, Global Ecology and Information Technology", San Fransisco Presidio, 13 May, 2000), 20.
- Elsaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*, h. 49.
- Ezichi A. Ituma "Christocentric Ecotheology and Climate Change", *Open Journal of Philosophy*, 2013. Vol. 3, No. 1A, h. 126.
- Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender*, h. 80-82.
- George Session (ed), *Deep Ecology for 21st Century; Reading on the*

- Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, (boston: Shambala, 1995), h. ix
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Analisa Sejarah dan Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), cet. IV.
- <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/anthropocentric> di akses pada tanggal 6 maret 2014.
- <https://kbbi.web.id/hak>. Diakses pada tanggal 18 Agustus 2021.
- <https://regional.kompas.com/read/2018/03/05/17081531/harimau-sumatera-berulang-kali-masuk-permukiman-warga-resah>. Diakses 22 Juli 2025
- https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/06/SR15_Full_Report_High_Res.pdf;
- https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4.-SPM_Approved_Microsite_FINAL.pdf,
- <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/SRCCL-leaflet.pdf>. Diakses pada tanggal 31 Maret 2020.
- <https://www.republika.co.id/berita/nasional/daerah/18/04/21/p7i3kr384-warga-keluhkan-belasan-gajah-liar-masuk-kampung>;
- Ikhwa>n al-Shafa>, *Rasa>'il Ikhwa>n al-Shafa>* (Beirût: Da>r al-Sha>dir, 1999), jilid II.
- IPCC, *Climate Change 2014 Synthesis Report Summary for Policymakers*. Lihat dalam http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_spm.pdf. Diakses 16 November 2014.
- Jame A Nash, *On Bioresponsibility* dalam Darrel Addison Posey (Ed), *Cultural and Spiritual Values of Biodiverity Assesment*, (London: Intermediate Technology Pub and UNEP, 1999), h. 472.
- JB. Banawiratma Sj dan J Muller, *Berteologi Sosial Lintas Ilmu* (Yogyakarta: Kanisius, 1993),
- Kementerian Wakaf Majelis Tinggi Ulama Agama Islam-Republik Arab Mesir al-Azhar, *al-Muntakhab, Seleкта dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim, Arab-Indonesia*, 266-267;

- Lawrence B. Slobodkin, *A Citizenship Guide to Ecology*, (New York: Oxford University Press, 2003), h. 3-5.
- Masaru Emuto, *The True Power of Water, Hikmah Air dalam Olah Jiwa*, terj. Azam Translator (Bandung: MQ Publishing, 2006).
- Ministry of Environment and Forestry Republic of Indonesia, *The State of Indonesias Forests 2018* (Jakarta: Ministry of Environment and Forestry Republic of Indonesia, 2018), 21-30.
- Muchlis Hanafi, *Tafsir al-Qur'an Tematik, Hukum Keadilan, dan Hak Asasi Manusia*, Jakarta: LPMA Kalitbang Kemenag RI, 2010, h. xxix.
- Muhammad Quraish Shihab dalam kata pengantar buku karangan: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlul Rahman*, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), cet. I
- Muhammad Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulu>m Al-Qur'a>n*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001)
- Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 15, 195-202.
- Mujiono, "Teologi Lingkungan", Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta", 2001 M.
- Mulyadi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, (Jakarta: Baitul Ihsan, 2006).
- Nasaruddin Umar, Meresapi Makna Silaturahmi, *Majalah Alif*, 31 Oktober, 2009.
- National Geographic Society, "Powers of Nature" (Washington D.C., 1978).
- Nur Arfiyah Febriani, Ahmad Zumaro, Badru Tamam, The Right of Nature in al-Qur'an and Hadits, *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 2021.
- Raghi>b al-Asfaha>ni>, *Mu'ja>m Mufrada>t Alfa>z} al-Qur'a>n*, Roderick Frazier Nash, *The Right of Nature*, (Madison: University of Wincosin Press, 1989)
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany, N.Y, State:

University of New York Press, 1992).

Sandi Schwartz, *Finding Ecohappiness: Fun Nature Activities to Help Your Kids Feel Happier and Calmer* (California: Quill Driver Books, 2022)

Sudarwan Danim, *Menjadi Peneliti Kualitatif*, (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul Majid An-Nur*, vol. IV.

**ANTI-ECO-SLAPP:
Instrumen Perlindungan Etika Lingkungan dalam Kebijakan
Publik Ekoteologi Islam**

Muhammad Fawwaz Farhan Farabi
Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Indonesia

Ekologi dan Strategi Perlindungan Pembela Lingkungan

Krisis ekologi global telah menjelma sebagai ancaman multidimensional yang tidak hanya merusak tatanan alam, tetapi juga mengguncang struktur sosial, ekonomi, dan spiritual umat manusia. Laporan *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) terbaru tahun 2023 menyebut bahwa suhu bumi telah meningkat 1,3°C dibandingkan era pra-industri, mendekati ambang batas kritis 1,5°C sebagaimana diatur dalam *Paris Agreement* (IPCC, 2023). Di Indonesia sendiri, Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) mencatat bahwa lebih dari 60% wilayah rawan bencana berkorelasi langsung dengan krisis iklim seperti banjir, kekeringan, kebakaran hutan, dan gagal panen. Namun, dimensi yang jarang disorot adalah bagaimana krisis lingkungan ini juga menciptakan krisis keadilan dan spiritualitas, termasuk bagi para pembela lingkungan yang menjadi sasaran represi dan kriminalisasi.

Dalam Islam, tanggung jawab menjaga alam merupakan bagian tak terpisahkan dari keimanan. QS. Al-Baqarah/2: 30 menegaskan posisi manusia sebagai khalifah di bumi, yang mengemban amanah untuk memakmurkan dan melindungi ciptaan Tuhan. Peran tersebut bukanlah dominasi atas alam, melainkan keterlibatan aktif dalam merawat keseimbangan dan mencegah kerusakan. Hal ini diperkuat oleh QS. Al-A'raf/7: 56 yang mengingatkan manusia agar tidak membuat kerusakan setelah bumi diperbaiki. Ajaran-ajaran ini membentuk landasan ekoteologi Islam: suatu pendekatan spiritual dan etik yang menempatkan keberlanjutan lingkungan sebagai bagian dari pengabdian kepada Tuhan dan manifestasi iman dalam ruang publik.

Namun, nilai-nilai ini sering kali tidak tercermin dalam praktik hukum dan kebijakan di Indonesia. Fenomena kriminalisasi terhadap masyarakat adat, petani, aktivis, dan jurnalis lingkungan telah menjadi pola yang terus berulang. Dalam berbagai kasus, hukum dijadikan alat untuk membungkam suara-suara kritis atas nama ketertiban umum, pembangunan nasional, atau stabilitas investasi. Gugatan strategis terhadap partisipasi publik atau *Strategic Lawsuit Against Public Participation* (SLAPP) menjadi salah satu bentuk represi hukum yang paling sistemik terhadap pembela lingkungan.

Laporan Auriga Nusantara mencatat setidaknya terdapat 133 kasus kriminalisasi terhadap pembela lingkungan pada 2014-2023 (Nusantara, 2024). Hal ini mencakup gugatan perdata oleh korporasi, pemidanaan menggunakan pasal-pasal KUHP maupun UU ITE, hingga intimidasi aparat terhadap warga yang menolak relokasi atau eksploitasi lahan. Meskipun secara normatif Indonesia telah memiliki beberapa landasan hukum seperti Pasal 66 UU No. 32 Tahun 2009 yang menyatakan bahwa, "*Setiap orang yang memperjuangkan hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat tidak dapat dituntut secara pidana maupun digugat secara perdata,*" serta PERMA No. 1 Tahun 2023 yang mengatur pedoman mengadili perkara lingkungan hidup, pengaturan tersebut masih belum memadai secara implementatif dan operasional. Pasal 66 bersifat deklaratif tanpa prosedur perlindungan teknis, sedangkan PERMA No. 1/2023 belum secara eksplisit mengenali atau mengatur mekanisme identifikasi SLAPP. Sementara itu, berbagai ketentuan multitafsir dalam KUHP baru maupun UU Cipta Kerja justru membuka peluang lebih besar bagi penyalahgunaan hukum. Kondisi ini memperlihatkan adanya celah struktural dalam sistem perlindungan hukum terhadap para pembela lingkungan yang bekerja untuk kepentingan publik dan ekologi.

Berangkat dari isu permasalahan tersebut, tulisan ini bertujuan untuk menjawab tiga pertanyaan mendasar:

1. Bagaimana konsep ekoteologi Islam dapat memberikan justifikasi teologis dan etik terhadap perlindungan pembela

- lingkungan?
2. Bagaimana praktik regulasi Anti-SLAPP di negara-negara lain dapat menjadi acuan normatif dan kelembagaan bagi Indonesia?
 3. Bagaimana merumuskan kerangka kebijakan publik berbasis nilai-nilai Islam yang menjamin perlindungan terhadap pembela lingkungan dan mendorong keadilan ekologis?

Dengan menggunakan pendekatan normatif-komparatif dan kerangka *maqashid syariah*, tulisan ini berupaya menegaskan bahwa legislasi Anti-Eco-SLAPP bukan hanya kebutuhan hukum, tetapi juga panggilan spiritual, tanggung jawab sosial, dan bentuk aktualisasi dari prinsip Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

Fokus utama kajian ini adalah menelaah norma hukum di Indonesia yang berkaitan dengan perlindungan pembela lingkungan dari praktik *Strategic Lawsuit Against Public Participation* (SLAPP), khususnya dengan mengkaji Pasal 66 UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (UUPPLH) serta PERMA No. 1 Tahun 2023 tentang Pedoman Mengadili Perkara Lingkungan Hidup. Meskipun telah ada dua instrumen ini, penelitian menganalisis efektivitas dan kekurangannya secara kritis, termasuk celah normatif-operasional dalam mencegah dan menangani SLAPP.

Untuk memperkuat analisis, digunakan pendekatan komparatif terhadap kebijakan di sejumlah negara seperti Amerika Serikat (California), Filipina, Kanada, Inggris, dan Australia yang telah memiliki regulasi Anti-SLAPP yang lebih eksplisit dan terstruktur, dengan model seperti *early legal screening*, pembalikan beban pembuktian, serta perlindungan hak atas partisipasi publik. Perbandingan ini dilakukan dengan mempertimbangkan konteks sistem hukum (*civil law* dan *common law*), efektivitas kelembagaan, dan integrasi nilai-nilai hak asasi manusia.

Selain itu, digunakan analisis isi terhadap teks-teks keagamaan, terutama ayat-ayat Al-Qur'an dan prinsip *maqashid syariah*, yang ditafsirkan melalui pendekatan hermeneutika *maqashid* untuk merumuskan landasan etik dari perspektif ekoteologi Islam. Penelitian

juga mengacu pada laporan organisasi masyarakat sipil seperti Auriga dan Satya Bumi, serta dokumen internasional seperti *Aarhus Convention* dan prinsip *Free, Prior and Informed Consent* (FPIC). Dengan pendekatan ini, tulisan ini diharapkan dapat menyuguhkan analisis yang kuat secara normatif, kontekstual dalam kebijakan, dan sejalan dengan nilai-nilai Islam yang transformatif.

Ekoteologi Islam dan Maqashid Syariah: Memaknai Pembela Lingkungan sebagai Agen Spiritualitas Sosial

Ekoteologi Islam merupakan pendekatan religius terhadap isu lingkungan hidup yang menekankan keterkaitan antara iman, akhlak, dan tanggung jawab ekologis. Dalam pandangan ini, relasi antara manusia dan alam bukan sekadar hubungan utilitarian, tetapi hubungan yang bersifat spiritual dan moral (Muslimin dkk, 2018: 869–877). Islam memandang alam semesta sebagai ciptaan Tuhan yang memiliki nilai intrinsik dan harus diperlakukan dengan hormat serta tanggung jawab. Prinsip ini tidak hanya diteorikan dalam literatur klasik Islam, tetapi juga ditegaskan secara eksplisit dalam teks suci Al-Qur'an dan Sunnah.

Salah satu fondasi teologis dari ekoteologi Islam adalah konsep kekhalifahan manusia di bumi, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 30: "*Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi...*" Ayat ini bukan hanya menunjuk pada status manusia sebagai makhluk istimewa, tetapi lebih jauh mengandung pesan bahwa manusia memikul *amanah ilahiyah* untuk mengelola bumi dengan prinsip keadilan, keseimbangan, dan keberlanjutan. Kekhalifahan di sini tidak bersifat eksploitatif, melainkan bersifat pelindung dan pemelihara (*custodian*), dengan tanggung jawab moral untuk tidak merusak tatanan yang telah diciptakan Tuhan.

Selaras dengan itu, QS. Al-A'raf/7: 56 menegaskan, "*Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi setelah Allah memperbaikinya...*" Ayat ini menjadi dasar etika lingkungan dalam Islam yang melarang segala bentuk perilaku yang menimbulkan kerusakan ekologis, baik oleh individu, kelompok, maupun sistem.

Dalam kondisi sekarang, kerusakan tersebut dapat berupa penebangan hutan secara masif, pencemaran air dan udara, perusakan ekosistem laut, eksploitasi energi secara rakus, hingga kriminalisasi terhadap individu atau komunitas yang mempertahankan lingkungan hidup mereka dari ancaman industrialisasi.

Dalam konteks sosial kontemporer, pembela lingkungan dapat diposisikan sebagai aktor spiritual dan sosial yang menjalankan fungsi *hisbah*. Dalam literatur Islam klasik, *hisbah* merupakan kewajiban kolektif untuk mencegah kemungkaran dan menegakkan kebaikan dalam kehidupan publik. Pembela lingkungan menjalankan fungsi ini dalam bentuk yang sangat relevan: mereka mengadvokasi keadilan ekologis, mengoreksi ketimpangan struktur ekonomi-politik atas sumber daya alam, dan menjaga agar bumi tetap lestari bagi generasi mendatang. Mereka adalah representasi dari nilai-nilai iman yang hidup dalam tindakan.

Rahmat et al. (2025) menegaskan bahwa konsep *khalifah*, *mizan*, dan *masalah* berfungsi sebagai fondasi etika ekologis dalam perspektif Islam kontemporer (Rahmat dkk, 2025: 93-110). Selain itu, al-Qaradawi mengajak muslim untuk memandang konservasi lingkungan sebagai bagian *maqashid*, terutama *hifz al-biyah* (menjaga lingkungan) (Muslimin & Fauzi, 2018). *Maqashid syariah* sebagai konsep etika hukum Islam yang berorientasi pada tujuan-tujuan luhur syariah dapat dijadikan kerangka normatif untuk menjelaskan urgensi perlindungan terhadap pembela lingkungan. Tiga dari *maqashid* utama sangat relevan dalam konteks ini:

1. *Hifz al-nafs* (menjaga jiwa)

Pembela lingkungan kerap menghadapi intimidasi, ancaman kekerasan, kriminalisasi, bahkan pembunuhan. Menjaga keselamatan mereka adalah bagian dari kewajiban syariah untuk melindungi nyawa manusia. Dalam banyak kasus, seperti pembunuhan Salim Kancil di Lumajang (2015), pembela lingkungan bahkan kehilangan nyawa akibat keberaniannya menolak tambang ilegal.

2. *Hifz al-'aql* (menjaga akal)

Advokasi lingkungan merupakan ekspresi kebebasan berpikir dan menyampaikan pendapat—dua hak yang dijamin dalam Islam. Ketika masyarakat menyampaikan kritik terhadap proyek perusak lingkungan, mereka tidak sedang menebar kebencian, tetapi sedang menjalankan hak akal sehat dan kesadaran moral untuk menjaga ciptaan Allah.

3. *Hifz al-bi'ah* (menjaga lingkungan)

Konsep ini, meskipun tidak terdapat dalam lima *maqashid* klasik Al-Ghazali, telah diusulkan oleh ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan Jasser Auda sebagai *maqashid* baru yang sangat relevan. Mengingat urgensi krisis iklim, menjaga keberlangsungan ekosistem harus menjadi prioritas etik dalam hukum Islam.

Bila pembela lingkungan hidup dipersekusi, diintimidasi, atau dikriminalisasi, maka yang dilanggar bukan hanya konstitusi negara, tetapi juga *maqashid syariah*. Oleh karena itu, negara berkewajiban menjamin ruang aman bagi mereka, bukan hanya sebagai pemenuhan hak asasi manusia, tetapi juga sebagai bentuk aktualisasi nilai-nilai Islam dalam kebijakan publik.

Kriminalisasi Pembela Lingkungan di Indonesia: Fakta dan Pola Represi

Realitas hukum dan sosial di Indonesia menunjukkan bahwa pembela lingkungan masih menghadapi ancaman sistematis dan struktural. Mereka yang bersuara terhadap ketidakadilan ekologis justru sering dianggap sebagai pengganggu pembangunan atau ancaman terhadap stabilitas. Fenomena ini dikenal sebagai *Strategic Lawsuit Against Public Participation* (SLAPP), yakni penggunaan instrumen hukum secara strategis untuk membungkam kritik, memperlemah gerakan sosial, dan mengamankan kepentingan ekonomi-politik.

Data dari Satya Bumi mencatat setidaknya total 39 kasus dengan total 57 serangan dan ancaman serta lebih dari 1500 korban individu, serta 22 korban kelompok terhadap pembela lingkungan hidup pada tahun 2023 (Satya Bumi, 2023). Angka ini mencerminkan peningkatan tren represi hukum terhadap warga yang menolak proyek-

proyek eksploitasi sumber daya alam, mulai dari tambang, perkebunan skala besar, reklamasi pesisir, hingga pembangunan infrastruktur strategis nasional.

Modus yang digunakan dalam praktik kriminalisasi sangat beragam, namun memiliki pola yang sama: memanfaatkan hukum positif untuk menekan partisipasi publik, di antaranya:

1. Gugatan perdata oleh korporasi (SLAPP murni): Pembela lingkungan digugat karena dianggap mencemarkan nama baik perusahaan. Misalnya, LSM lokal yang mengunggah data kerusakan akibat tambang, digugat atas dasar pencemaran reputasi.
2. Pidanaan dengan KUHP: Pasal 310 dan 311 KUHP tentang pencemaran nama baik serta Pasal 160 KUHP tentang penghasutan kerap digunakan untuk menjerat aktivis yang melakukan aksi protes atau unjuk rasa damai.
3. Penggunaan UU ITE: Pasal 27 ayat (3) dan Pasal 28 ayat (2) sering digunakan untuk menjerat aktivis yang menyuarakan kritik di media sosial, baik terhadap pemerintah maupun korporasi.
4. Pasal-pasal karet dalam KUHP baru (2026): KUHP yang baru disahkan menambah daftar pasal berpotensi disalahgunakan, seperti Pasal 240 tentang penghinaan terhadap penguasa, Pasal 263 tentang penyebaran berita bohong, dan Pasal 256 tentang pelanggaran terhadap ketertiban umum.

Salah satu contoh mencolok adalah kasus Rempang (2023), di mana puluhan warga ditangkap setelah menolak relokasi akibat proyek Rempang Eco City yang merupakan bagian dari PSN. Warga yang mempertahankan tanah adatnya dituding sebagai provokator dan penghambat pembangunan. Dalam banyak laporan, aparat menggunakan kekerasan, gas air mata, dan penahanan untuk membungkam protes warga. Padahal, proyek tersebut dilaksanakan tanpa melalui proses konsultasi yang bebas, didahulukan, dan diinformasikan secara utuh (*Free, Prior, and Informed Consent/FPIC*), yang menjadi standar internasional perlindungan masyarakat adat (Time, 2023).

Secara normatif, perlindungan terhadap hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat telah diakui dalam sistem hukum Indonesia. Hal ini tercantum secara eksplisit dalam Pasal 65 ayat (1) Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (UUPPLH), yang menyatakan bahwa “*Setiap orang berhak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat sebagai bagian dari hak asasi manusia.*” Selain itu, Pasal 66 dalam undang-undang yang sama menegaskan bahwa “*Setiap orang yang memperjuangkan hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat tidak dapat dituntut secara pidana maupun digugat secara perdata.*” Ketentuan ini secara prinsipil merupakan pengakuan penting terhadap hak konstitusional warga negara untuk berpartisipasi dalam perlindungan lingkungan tanpa takut dikriminalisasi atau digugat balik.

Namun demikian, ketentuan-ketentuan tersebut masih bersifat deklaratif dan belum ditopang oleh instrumen normatif-operasional yang memadai. Dalam praktiknya, tidak tersedia mekanisme hukum acara yang secara konkret memungkinkan hakim untuk menyaring gugatan SLAPP sejak dini (*early dismissal*), tidak ada skema pembalikan beban pembuktian terhadap pihak penggugat, maupun sanksi bagi pihak yang menyalahgunakan sistem hukum untuk membungkam kritik warga.

Dengan demikian, meskipun terdapat pengakuan normatif atas hak pembela lingkungan, belum tersedia infrastruktur hukum yang mampu menjamin pelaksanaannya secara efektif di lapangan. Situasi ini menunjukkan adanya kekosongan hukum dalam pengertian substansial dan fungsional. Kekosongan bukan karena nihilnya aturan secara tekstual, tetapi karena lemahnya operasionalisasi perlindungan tersebut dalam sistem peradilan dan penegakan hukum. Ketika perlindungan hukum hanya sebatas teks tanpa daya implementatif, maka hukum kehilangan perannya sebagai alat keadilan dan malah berpotensi menjadi alat represi.

Studi Perbandingan: Praktik Regulasi Anti-SLAPP di Negara Lain

Dalam merespons maraknya praktik kriminalisasi terhadap pembela

lingkungan, sejumlah negara telah lebih dahulu mengadopsi regulasi Anti-SLAPP secara eksplisit, baik melalui legislasi maupun peraturan yudisial. Studi perbandingan terhadap kebijakan negara lain memberikan gambaran bahwa perlindungan hukum terhadap pembela lingkungan tidak hanya mungkin, tetapi mendesak dan dapat dirancang secara kontekstual sesuai kebutuhan nasional.

Filipina merupakan contoh progresif di Asia Tenggara. Pada tahun 2010, Mahkamah Agung Filipina mengeluarkan *Rules of Procedure for Environmental Cases*, yang memuat secara eksplisit mekanisme Anti-SLAPP (Supreme Court of the Philippines, 2010). Pasal 1 sampai 5 dokumen tersebut memberikan dasar hukum bagi terdakwa dalam kasus lingkungan untuk mengajukan *motion to dismiss* sejak tahap awal persidangan apabila gugatan dinilai memiliki motif membungkam partisipasi publik. Dalam praktiknya, beban pembuktian dialihkan kepada penggugat yang harus menunjukkan bahwa gugatannya bukan merupakan bentuk SLAPP. Hal ini menciptakan standar hukum yang melindungi aktivisme lingkungan dari represi prosedural.

Di Amerika Serikat, sistem hukum negara bagian menyediakan landasan hukum yang kuat untuk menolak gugatan bermotif SLAPP. Hingga tahun 2024, lebih dari 33 negara bagian telah mengesahkan *Anti-SLAPP Statutes*. Salah satu yang paling dikenal adalah milik negara bagian California, melalui *California Code of Civil Procedure § 425.16*. Di bawah undang-undang ini, terdakwa dapat mengajukan *special motion to strike*, yaitu permintaan agar gugatan dihentikan karena mengganggu hak kebebasan berbicara yang dijamin oleh konstitusi. Jika pengadilan mengabulkan permohonan ini, penggugat dapat diwajibkan membayar biaya hukum dan denda kepada terdakwa (California Legislative Information, TT). Pengaturan ini menciptakan efek jera terhadap upaya penyalahgunaan litigasi oleh entitas berkuasa.

Kanada dan Inggris mengembangkan pendekatan *early legal screening*, yakni sistem penyaringan awal oleh hakim terhadap kelayakan gugatan (Roberts, 2023). Di Inggris, jika suatu perkara

dianggap tidak memiliki dasar substansi dan semata-mata diajukan untuk membungkam suara kritis, maka perkara dapat dihentikan sebagai bentuk *abuse of process* (Davies, 2022). Sementara itu, di Kanada, beberapa provinsi seperti Ontario telah memiliki Undang-Undang Perlindungan Partisipasi Publik yang memungkinkan penghentian gugatan strategis sejak awal, dan memberikan perlindungan bagi aktivis atau jurnalis investigatif yang mengungkap isu-isu lingkungan.

Australia telah memperluas cakupan Anti-SLAPP dengan mengintegrasikan pendekatan ini ke dalam kebijakan nasional perlindungan pembela HAM dan jurnalis (Johnson & Smith, 2024: 305-325). Hukum mereka tidak hanya berhenti pada penyaringan gugatan, tetapi juga mendorong negara bagian untuk mengembangkan mekanisme restoratif bagi korban SLAPP, termasuk pemulihan nama baik, kompensasi psikososial, dan jaminan keselamatan (Johnson & Smith, 2024: 305-325).

Kekosongan Hukum di Indonesia dan Konsekuensinya terhadap Demokrasi Ekologis

Secara formil, Indonesia tidak sepenuhnya mengalami kekosongan hukum dalam merespons praktik *Strategic Lawsuit Against Public Participation* (SLAPP) di bidang lingkungan hidup. Dalam UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (UUPPLH), tepatnya Pasal 66, ditegaskan bahwa “*Setiap orang yang memperjuangkan hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat tidak dapat dituntut secara pidana maupun digugat secara perdata*” (Undang-Undang No. 32 Tahun 2009). Ketentuan ini secara eksplisit bertujuan memberikan perlindungan hukum terhadap partisipasi publik dan pembela lingkungan hidup dari bentuk kriminalisasi atau gugatan balik oleh pelaku pencemaran atau perusakan lingkungan. Selain itu, Mahkamah Agung telah mengesahkan Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 1 Tahun 2023 tentang Pedoman Mengadili Perkara Lingkungan Hidup, yang antara lain memuat instrumen hukum acara terkait prinsip kehati-hatian, pembalikan beban pembuktian, hingga perlindungan saksi dan ahli. PERMA ini menjadi tonggak penting

dalam memperkuat orientasi keadilan ekologis dalam praktik peradilan.

Namun demikian, meskipun sudah ada instrumen hukum tersebut, penerapannya di lapangan masih menghadapi sejumlah persoalan serius yang menyebabkan perlindungan terhadap pembela lingkungan belum efektif secara struktural maupun kultural. *Pertama*, Pasal 66 UUPPLH bersifat deklaratif dan tidak operasional, karena tidak menjelaskan prosedur penerapan perlindungan, tidak menyediakan mekanisme *early dismissal* terhadap gugatan SLAPP, serta tidak menetapkan sanksi bagi pelapor atau penggugat yang terbukti menyalahgunakan proses hukum. Akibatnya, ketentuan ini seringkali diabaikan dalam praktik peradilan karena tidak memiliki daya paksa implementatif.

Kedua, PERMA No. 1 Tahun 2023 belum secara eksplisit mendefinisikan SLAPP atau memberikan panduan yudisial yang rinci untuk membedakan antara gugatan yang sah dengan yang bermotif membungkam. PERMA ini lebih fokus pada aspek teknis pembuktian dalam perkara lingkungan, bukan pada perlindungan terhadap aktor non-negara yang memperjuangkan hak lingkungan. Tanpa pedoman substantif tentang identifikasi SLAPP dan kriteria penghentian gugatan sejak dini, hakim tidak memiliki landasan operasional untuk menolak perkara yang jelas-jelas bermotif represi hukum.

Ketiga, dalam praktiknya, banyak aparat penegak hukum, termasuk penyidik, jaksa, dan hakim yang belum memiliki perspektif keadilan ekologis, apalagi memahami konsep SLAPP. Pelatihan terhadap aparat peradilan masih sangat minim dan belum menjadi bagian dari kurikulum institusional. Akibatnya, banyak perkara yang semestinya dikualifikasikan sebagai SLAPP justru tetap diproses sebagai perkara pidana biasa atau gugatan perdata yang sah, tanpa perlindungan terhadap hak atas partisipasi publik.

Oleh karena itu, walaupun Indonesia memiliki beberapa dasar hukum yang dapat dijadikan pijakan untuk menolak SLAPP, kondisi ini tetap mencerminkan adanya kekosongan hukum dalam arti kekosongan normatif-operasional. Ketidakefektifan perlindungan hukum ini pada

akhirnya berdampak serius terhadap demokrasi ekologis: masyarakat menjadi takut untuk menyampaikan aspirasi; kritik terhadap kebijakan lingkungan dibungkam; dan proyek-proyek besar yang merusak lingkungan lolos dari pengawasan sosial karena represi hukum.

Dalam perspektif nilai-nilai Islam dan *maqashid syariah*, hal ini tidak dapat dibenarkan. Negara memiliki tanggung jawab moral dan spiritual untuk melindungi rakyatnya yang menjalankan *amar ma'ruf nahi munkar* dalam konteks ekologis. Ketika sistem hukum gagal memberikan ruang aman bagi perjuangan lingkungan, maka negara sedang mengalami krisis etik dan kehilangan mandat ilahiyah untuk menjalankan fungsi kekhalifahan secara kolektif.

Rekomendasi Kebijakan Publik Ekoteologis: Menuju Sistem Perlindungan Komprehensif

Berdasarkan seluruh temuan di atas, tulisan ini merekomendasikan penyusunan kerangka kebijakan publik berbasis nilai-nilai ekoteologi Islam. Pendekatan ini tidak hanya menasar solusi normatif, tetapi juga perubahan struktural dan kultural dalam perlindungan pembela lingkungan.

Pertama, pemerintah dan DPR perlu merevisi Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (UUPPLH), sebagai langkah strategis untuk mengintegrasikan ketentuan Anti-Eco-SLAPP secara eksplisit. Revisi ini lebih realistis karena dapat memanfaatkan momentum harmonisasi regulasi lingkungan yang saat ini sedang dibahas. Ketentuan Anti-SLAPP dalam revisi UU PPLH idealnya mencakup definisi yuridis mengenai SLAPP; prosedur *early dismissal* atau *special motion to dismiss* yang memungkinkan hakim menolak gugatan SLAPP sejak awal; ketentuan tentang pembalikan beban pembuktian kepada penggugat; jaminan bantuan hukum dan perlindungan fisik terhadap terdakwa SLAPP; serta sanksi pidana atau administratif terhadap pihak yang menyalahgunakan proses hukum untuk membungkam partisipasi publik (Rahmat dkk, 2025). Selain itu, perlu ditegaskan bahwa ketentuan ini harus menjadi *lex specialis* yang mengesampingkan

penggunaan pasal-pasal karet dalam regulasi sektoral seperti KUHP atau UU ITE yang kerap disalahgunakan.

Kedua, pemerintah wajib menerapkan mekanisme *Environmental Defender Risk Assessment* (EDRA) dalam setiap dokumen Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL) dan Kajian Lingkungan Hidup Strategis (KLHS) (Fajar dkk, 2024: 201-226). EDRA adalah instrumen penilaian risiko terhadap kemungkinan terjadinya intimidasi, gugatan hukum, atau kriminalisasi terhadap masyarakat dan individu yang menolak proyek berbasis alasan lingkungan. EDRA harus menjadi salah satu indikator penilaian kelayakan proyek, terutama untuk sektor-sektor yang rawan konflik seperti pertambangan, perkebunan sawit, infrastruktur PSN, atau reklamasi pesisir. Apabila dalam EDRA ditemukan potensi tinggi terjadinya SLAPP, maka proyek harus ditangguhkan sampai tersedia jaminan perlindungan bagi pembela lingkungan. Mekanisme ini dapat dijadikan prasyarat dalam pemberian izin lingkungan dan wajib dilaporkan kepada publik secara transparan.

Ketiga, Kementerian Agama perlu mengambil peran strategis dalam mengarusutamakan ekoteologi Islam ke dalam kurikulum pendidikan keagamaan, mulai dari tingkat pesantren, madrasah, hingga perguruan tinggi Islam. Penyusunan modul pendidikan bertema “Iman dan Ekologi” menjadi salah satu bentuk konkret implementasi Asta Prioritas Kementerian Agama dalam bidang ekoteologi. Modul ini dapat mencakup materi tentang fikih lingkungan, tafsir ayat-ayat ekologis, hak-hak pembela lingkungan hidup, dan kisah perjuangan spiritual para aktivis lingkungan dalam Islam. Tujuan jangka panjangnya adalah menumbuhkan generasi Muslim yang bukan hanya saleh secara ritual, tetapi juga memiliki kepekaan ekologis dan keberpihakan terhadap keberlanjutan ciptaan Tuhan. Hal ini juga akan memperkuat ekosistem keagamaan yang mendukung gerakan advokasi lingkungan sebagai bagian dari amanah ilahiyah.

Keempat, perlu dilakukan pelatihan dan penguatan kapasitas aparat penegak hukum secara sistematis mengenai konsep Anti-Eco-

SLAPP dan prinsip keadilan ekologis. Polisi, jaksa, dan hakim merupakan aktor utama dalam rantai perlindungan pembela lingkungan. Oleh karena itu, mereka harus dibekali dengan perspektif kritis dan sensitif terhadap potensi penyalahgunaan hukum dalam perkara-perkara lingkungan. Mahkamah Agung dan Komisi Yudisial dapat bekerja sama dengan organisasi masyarakat sipil untuk menyusun dan menyelenggarakan pelatihan berkala yang membekali aparat hukum dengan pemahaman substantif mengenai hak atas lingkungan, SLAPP, dan mekanisme perlindungan hukum ekologis. Dengan langkah ini, proses penegakan hukum akan lebih akuntabel, berpihak, dan tidak semata-mata formalistik.

Kelima, negara perlu membentuk lembaga atau unit pengawasan khusus terhadap kasus-kasus SLAPP dalam bidang lingkungan hidup. Bentuknya bisa berupa *desk* khusus di Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK), unit respons cepat di Komnas HAM, atau forum lintas aktor yang terdiri dari tokoh agama, akademisi, dan aktivis lingkungan. Lembaga ini tidak hanya menerima laporan dan memberikan bantuan hukum awal, tetapi juga berfungsi sebagai pusat data nasional dan penghubung antarinstansi dalam proses penanganan kasus SLAPP. Selain itu, lembaga ini dapat menyusun laporan tahunan situasi pembela lingkungan, mengadvokasi rekomendasi kebijakan kepada pembuat regulasi, dan memperkuat solidaritas lintas generasi dalam gerakan keadilan ekologis.

Simpulan

Kriminalisasi terhadap pembela lingkungan hidup di Indonesia merupakan persoalan serius yang tidak hanya mengancam hak asasi manusia, tetapi juga merusak fondasi etika ekologis yang dijunjung tinggi dalam ajaran Islam. Melalui pendekatan ekoteologi Islam dan kerangka *maqashid syariah*, tulisan ini menegaskan bahwa perlindungan terhadap pembela lingkungan adalah bagian dari amanah keagamaan dalam menjaga bumi sebagai ciptaan Tuhan yang harus dirawat secara adil dan lestari.

Meski Indonesia memiliki beberapa dasar hukum seperti Pasal 66 UU PPLH dan PERMA No. 1 Tahun 2023, namun belum tersedia perangkat normatif-operasional yang memadai untuk mencegah dan menangani SLAPP. Ketidakefektifan tersebut telah menimbulkan ketakutan publik, penyempitan ruang sipil, dan menguatnya dominasi aktor ekonomi-politik atas sumber daya alam. Dibandingkan dengan beberapa negara seperti Filipina, Amerika Serikat, Kanada, dan Inggris yang telah mengembangkan instrumen hukum Anti-SLAPP secara lebih komprehensif, Indonesia masih tertinggal dalam perlindungan struktural terhadap partisipasi warga dalam isu lingkungan.

Oleh karena itu, negara perlu segera mengambil langkah-langkah strategis, mulai dari revisi UU PPLH yang mengintegrasikan ketentuan Anti-Eco-SLAPP secara eksplisit, penerapan *Environmental Defender Risk Assessment* (EDRA) dalam AMDAL dan KLHS, pengarusutamaan pendidikan ekoteologi dalam sistem pendidikan Islam, pelatihan aparat penegak hukum, hingga pembentukan unit pengawasan independen. Semua ini harus dijalankan dengan landasan nilai-nilai keadilan ekologis yang selaras dengan prinsip *maqashid syaria*, terutama *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql*, dan *hifz al-bi'ah*.

DAFTAR BACAAN

- Auriga Nusantara. (2024, Juni 3). *Status pembela lingkungan di Indonesia 2014–2023: Ancaman kian tinggi, saatnya negara hadir* [Siaran Pers]. https://auriga.or.id/press_release/detail/50/status-pembela-lingkungan-di-indonesia-2014-2023-ancaman-kian-tinggi-saatnya-negara-hadir?lang=id
- California Legislative Information. (2024). *California Code of Civil Procedure § 425.16*. <https://leginfo.legislature.ca.gov>
- Davies, G. (2022). Abuse of process in English defamation litigation. *Journal of Media Law*, 14(1), 45–68. <https://doi.org/10.1080/17577632.2022.2030701>
- Fajar, A., Kurniawan, E., & Syifauddin, M. (2024). Religious education for the environment: Implementation of eco-theology in Islamic education institutions. *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam*, 18(2), 201–226. <https://doi.org/10.21580/nw.2024.18.2.15354>

- Johnson, L., & Smith, K. (2024). Restorative justice in Australian Anti-SLAPP policies. *Australian Law Journal*, 98(3), 305–325.
- Muslimin, J. M., Chakim, L., & Fauzani. (2018). Maqasid al-Shariah in environmental conservation of Yusuf al-Qaradawi's perspective. In *Proceedings of ICRI 2018* (pp. 869–877). SCITEPRESS. <https://doi.org/10.5220/0009919008690877>
- Rahmat, M. B., Masruchin, & Fauzan. (2025). The idea of Islamic ecotheology in responding to the global environmental crisis: An analysis of the concepts of *khalifah*, *mizān*, and *maṣlaḥah*. *International Journal of Islamic Thought and Philosophy*, 7(1), 93–110. <http://dx.doi.org/10.24042/ijitp.v7i1.83585>
- Republik Indonesia. (2009). *Undang-Undang No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2009 Nomor 140.
- Roberts, S. (2023). Anti-SLAPP laws in Canada: Origins and effectiveness. *Canadian Bar Review*, 101(2), 223–249.
- Satya Bumi. (2023, Desember 10). *Laporan pembela lingkungan 2023: Terus melawan di tengah ancaman*. <https://satyabumi.org/laporan-pembela-lingkungan-2023/>
- Supreme Court of the Philippines. (2010). *Rules of Procedure for Environmental Cases*. <https://elibrary.judiciary.gov.ph>
- TIME. (2023, September 13). As Indonesia courts Chinese infrastructure investments, locals are pushing back. *TIME*. <https://time.com/indonesia-china-rempang-eco-city>

Epilog

**Wakil Menteri Agama RI
Romo H.R. Muhammad Syafii**

Buku Kumpulan Tulisan pada *International Conference on Islamic Ecotheology for the Future of the Earth (ICIEFE) 2025*

Ekoteologi Islam dan Implementasi Asta Cita

Diskursus mengenai krisis lingkungan telah menegaskan bahwa permasalahan ini tidak dapat diselesaikan hanya melalui pendekatan ilmiah atau teknologi semata. Esensi krisis ini berakar pada dimensi spiritual dan epistemologis. Selama berabad-abad, paradigma rasionalitas instrumental telah menempatkan alam sebagai objek dominasi, sebuah pandangan yang diperkuat oleh penafsiran agama yang sempit. Lalu kemudian, ekoteologi Islam muncul sebagai respons kritis terhadap pandangan yang secara fundamental bertentangan dengan prinsip universal dalam ajaran Islam itu.

Fondasi Epistemologis Ekoteologi

Ekoteologi Islam tidak berupaya menciptakan ajaran baru, melainkan kembali kepada landasan-landasan epistemologis yang telah lama ada. Kunci dari landasan ini adalah konsep *tauhid*, yaitu keesaan Allah. Dalam pandangan ini, seluruh alam semesta—dari galaksi hingga partikel terkecil—adalah satu kesatuan ciptaan yang saling terhubung, yang mencerminkan kebesaran Sang Pencipta. Konsep ini menolak pandangan dualisme yang memisahkan manusia dari alam. Sebaliknya, alam dipandang sebagai manifestasi dari keagungan Ilahi, dan setiap unsur di dalamnya memiliki nilai intrinsik yang harus dihormati. Oleh karena itu, kerusakan alam tidak hanya merupakan tindakan yang merugikan secara material, tetapi juga merupakan pelanggaran spiritual yang menodai tanda-tanda kebesaran Allah.

Prinsip *tauhid* ini berimplikasi pada dua konsep krusial lainnya, yakni *khalifah* dan *mīzān*. Peran manusia sebagai *khalifah* di muka

bumi bukanlah mandat untuk berkuasa secara absolut, melainkan sebuah amanah untuk mengelola dan memelihara. Peran ini menuntut manusia untuk bertindak dengan kebijaksanaan, etika, dan rasa tanggung jawab. Tugas *khalifah* adalah menjaga keseimbangan kosmis (*mīzān*), yang telah ditetapkan oleh Allah dalam penciptaan-Nya. Krisis iklim yang terjadi saat ini adalah bukti paling nyata dari ketidakmampuan manusia untuk menjaga *mīzān* tersebut, sebuah kegagalan yang berujung pada ketidakadilan ekologis yang menimpa seluruh ciptaan, termasuk manusia itu sendiri. Kegagalan ini menuntut kita untuk mengakui adanya keadilan intergenerasi—sebuah komitmen untuk tidak merampas hak-hak generasi yang akan datang atas sumber daya alam yang sehat dan lingkungan yang layak.

Visi Pembangunan Berkelanjutan yang Berlandaskan Iman

Konteks Indonesia menawarkan sebuah model unik di mana prinsip-prinsip teologis ini dapat disinergikan dengan agenda pembangunan nasional. Visi strategis negara yang tercantum dalam Asta Cita Presiden dan Wakil Presiden terpilih, khususnya butir ke-8, tidak sekadar menjadi jargon politik, melainkan sebuah komitmen yang secara mendalam selaras dengan prinsip-prinsip ekoteologi Islam. Visi ini secara eksplisit berbunyi: "Memperkuat penyelarasan kehidupan yang harmonis dengan lingkungan, alam, dan budaya, serta peningkatan toleransi antarumat beragama untuk mencapai masyarakat yang adil dan makmur." Setiap frasa dalam butir ini memiliki resonansi mendalam dengan ajaran Islam:

- **Penyelarasan kehidupan yang harmonis dengan lingkungan, alam, dan budaya.** Frasa ini secara langsung merefleksikan konsep *khalifah* sebagai pengelola yang bertanggung jawab, bukan perusak. Ia menolak pendekatan dominasi yang melihat alam sebagai ‘komoditas’ semata. Alih-alih menaklukkan, butir ini menekankan pada ‘penyelarasan’—sebuah tindakan yang menuntut penghormatan dan pengakuan akan hak-hak alam untuk hidup dan berkembang. Penyelarasan ini juga mencakup hubungan dengan budaya,

mengakui bahwa kearifan lokal, seperti tradisi konservasi dalam masyarakat adat, adalah bagian integral dari solusi bagi lingkungan.

- **Peningkatan toleransi antarumat beragama.** Krisis iklim adalah ancaman universal yang tidak mengenal batas geografis, ideologis, atau agama. Oleh karena itu, penyelesaiannya juga menuntut respons kolektif dari seluruh umat manusia. Ekoteologi Islam mengakui bahwa meskipun setiap agama memiliki pendekatan yang unik, mereka semua memiliki etos spiritual yang sama tentang pentingnya menjaga ciptaan. Poin ini mendorong dialog dan kerja sama antarumat beragama, menjadikan isu lingkungan sebagai jembatan yang menyatukan berbagai tradisi spiritual untuk tujuan yang sama, yaitu merawat rumah bersama. Sesiapapun dan dari latar agama apapun mendiami bumi yang sama, maka ia memiliki tanggung jawab atasnya.
- **Mencapai masyarakat yang adil dan makmur.** Visi ini secara langsung mengaitkan kemakmuran dan keadilan dengan keberlanjutan lingkungan. Dalam pandangan Islam, *'adl* atau keadilan adalah prinsip yang mencakup segala aspek kehidupan. Pembangunan yang hanya menguntungkan segelintir orang sambil merusak lingkungan adalah bentuk ketidakadilan. Asta Cita ke-8 menuntut sebuah model pembangunan yang mengutamakan keadilan ekologis, memastikan bahwa sumber daya tidak dieksploitasi hingga habis, sehingga generasi mendatang dapat menikmati lingkungan yang sehat dan layak huni. Visi ini selaras dengan prinsip keadilan iklim, yang menuntut pertanggungjawaban dari mereka yang paling banyak merusak alam, dan memberikan dukungan kepada yang paling rentan.

Implementasi Praksis dan Aksi Kolektif

Transformasi ini menuntut peran aktif dari berbagai pihak. Pemerintah, khususnya Kementerian Agama dan kementerian terkait lainnya, harus mengintegrasikan prinsip-prinsip ekoteologi ke dalam kebijakan publik, mulai dari pendidikan hingga perencanaan tata ruang.

Ulama dan pemimpin agama memiliki tanggung jawab untuk menyebarkan pesan-pesan ekologis dalam khotbah, ceramah, dan pengajarannya.

Sementara itu, masyarakat sipil dan komunitas lokal adalah ujung tombak yang akan mengimplementasikan gagasan-gagasan ini di lapangan. Inisiatif modern seperti program *Green Pesantren* dan Masjid Ramah Lingkungan adalah contoh konkret bagaimana lembaga keagamaan dapat berfungsi sebagai laboratorium keberlanjutan. Praktik-praktik ini tidak hanya berlandaskan pada ajaran agama, tetapi juga bersinergi dengan kearifan lokal. Tradisi seperti *rimbo larangan* yang sejalan dengan ajaran Islam, membuktikan bahwa fondasi spiritual dan budaya untuk perlindungan lingkungan telah lama ada di negeri ini. Program-program ini tidak hanya berfokus pada ibadah ritual, tetapi juga pada praktik konservasi sehari-hari, seperti daur ulang, efisiensi energi, dan penanaman pohon.

Sebagai konklusi, sintesis antara ekoteologi Islam dan visi pembangunan nasional Indonesia menunjukkan bahwa agama memiliki peran krusial dalam mengatasi krisis lingkungan. Dengan berpegang teguh pada amanah *khalifah* dan prinsip *mīzān*, umat Islam dapat memimpin peradaban yang berlandaskan keberlanjutan dan keadilan. Menjaga bumi bukan hanya merupakan tugas kolektif, melainkan sebuah manifestasi dari keimanan itu sendiri, sebuah langkah nyata untuk menegaskan kembali posisi manusia sebagai bagian integral dari alam semesta.

Refleksi: Dari Ruang Konferensi ke Lapangan Implementasi

Sebagai refleksi, Konferensi Internasional ini telah menghasilkan sejumlah pemikiran dan simpulan dari sejumlah pemakalah dan ahli. Solusi yang dipandang strategis bagi berbagai persoalan lingkungan telah diajukan. Saatnya melakukan konsolidasi ide besar ekoteologi Islam ke tataran implementasi kongkret di ranah praksis. Di sini tantangan sesungguhnya bagi akademisi, perumus dan analis kebijakan, serta pengambil kebijakan.

Sikap Pemerintah sudah jelas dan tegas terkait isu lingkungan. Presiden Prabowo Subianto memiliki pandangan yang menempatkan pelestarian lingkungan sebagai bagian dari visi pembangunan nasional. Beliau menyadari pentingnya menjaga alam. Upaya ini terlihat dari penekanannya pada program reboisasi dan penanaman kembali, misalnya. Di dalam pertemuan tingkat dunia di Brasil, Presiden Prabowo juga telah menyampaikan bahwa dampak-dampak dari perubahan iklim sangat dirasakan oleh Indonesia. Untuk itu, komitmen Indonesia untuk memerangi perubahan iklim (*climate change*), energi bersih, juga telah ditegaskan.

*Dus, dari ruang Konferensi Internasional yang telah menghasilkan puluhan artikel dalam buku ini, harapannya, bisa menginspirasi, mendorong, dan mewujudkan jalinan komitmen bersama untuk pelestarian lingkungan. Pergulatan akademis yang bermakna nyata bagi perwujudan negara dan bangsa yang kita harapkan, *baldatun thoyibatun wa rabbun ghafur. Amin.* []*

EKOTEOLOGI ISLAM

Kerangka ekoteologi Islam berangkat dari lima prinsip utama, yakni: tauhid, khalifah, amanah, *'adl*, dan *mīzān*. Tauhid menolak fragmentasi antara Tuhan, manusia, dan alam.

Seluruh ciptaan berada dalam satu jaringan kosmik yang sakral. Eksploitasi alam adalah bentuk penolakan terhadap ayat-ayat Tuhan (Nasr, 1997). Khalifah menegaskan mandat manusia sebagai pengelola bumi dengan akal dan etika, bukan sebagai penguasa absolut (Foltz, 2006).

Amanah mencerminkan tanggung jawab kosmik. Manusia menerima beban moral untuk memelihara kehidupan, dan pengkhianatan amanah berarti pengkhianatan terhadap Tuhan (Ibrahim, 2003).

'Adl menuntut keadilan ekologis. Eksploitasi sumber daya tanpa mempertimbangkan generasi mendatang adalah bentuk ketidakadilan struktural (Izzi Dien, 2000).

Dan *mīzān* menekankan keseimbangan sebagai hukum ilahi. Krisis iklim adalah bukti nyata pelanggaran terhadap prinsip ini (Sanjotis, 2012).



Penerbit: Kementerian Agama RI
Dikeluarkan oleh
Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam

ISBN 978-602-293-272-7



9

786022

932727