

EKOSPIRITUAL DALAM PANDANGAN AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Disusun oleh:
ENCEP
NIM: 14043010189

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1443 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa Ekospiritual dalam Pandangan Al-Qur'an yang dilatar-belakangi adanya isu kerusakan lingkungan yang disebabkan salah satunya dari paradigma manusia memandang alam semesta dengan paradigma antroposentris. Kajian ini menemukan bahwa pandangan ekospiritual dalam mengelola alam sangat berbeda dengan cara pandang antroposentris.

Konsep ekospiritual menyatakan bahwa Al-Qur'an memandang alam sebagai wujud *tajalli* Allah swt, oleh karenanya alam harus dihargai, dihormati dan dirawat. Ekospiritual juga menyadarkan manusia untuk hidup secara spiritual dengan alam yang memiliki emosional dan jiwanya sendiri, mentauhidkan-Nya, tuduk, taat dan patuh serta mensucikann-Nya sesuai dengan kapasitas dan dimensinya. Cara pandang ini pada gilirannya akan melahirkan sikap menghormati, merawat dan melestarikannya dengan penuh tanggungjawab sekalipun alam diciptakan bagi kebutuhan dan manfaat manusia.

Temuan tentang ekospiritual diperoleh melalui metode tafsir tematik dan dengan menggunakan pendekatan sufistik maka disertasi ini mengungkap lima term dan konsep Al-Qur'an dalam membangun paradigma dan kesadaran ekospiritual yaitu: Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*), Alam Raya Bersujud (*as-Sajadah*), Alam Raya Berdzikir (*adz-Dzîkr*), Alam Raya Tunduk Pada Taqdir Tuhan (*at-Taskhîr*) dan Alam Raya Tunduk pada Takdir (*at-Taqdîr*).

Disertasi ini memiliki kesamaan cara pandang dengan penelitian yang dilakukan oleh Seyyed Hossein Nasr, Fritjop Capra, Leslie E Sponsel, Lester R. Brown, Roger Gottlieb, dan Nur Arfiyah Febriani yang menyatakan bahwa salah satu langkah untuk mengatasi problem krisis (kerusakan) lingkungan adalah dengan mengukuhkan kembali nilai-nilai spiritualitas bagi manusia modern.

Disertasi ini juga memiliki perbedaan dengan penelitian yang dilakukan oleh Sallie McFague yang mengatakan bahwa krisis lingkungan tidak bisa diatasi dengan mengukuhkan kembali nilai-nilai spiritualitas bagi manusia modern tetapi diatasi dengan sains posmodern yang lebih terstruktur, terbuka, rasional, dan saling ketergantungan dalam sistem organisme dan masyarakat.

ABSTRACT

This dissertation concludes that Ecospiritual in the View of the Qur'an that motivated by the issue of environmental damage caused by human and from the human paradigm of looking at the universe, the anthropocentric paradigm. This study finds that the ecospiritual view of managing nature is very different from the anthropocentric perspective.

The ecospiritual concept states that the Qur'an views nature as a manifestation of Allah's *tajalli*, therefore nature must be appreciated, respected and cared for. Ecospiritual also awakens humans to live spiritually with nature which has its own emotional and soul, make Him the only God, is submissive, obedient and purifies Him according to its capacities and dimensions. This perspective in turn will give birth to an attitude of respecting, caring for and preserving it with full responsibility even though nature was created for human needs and benefits.

Findings about ecospiritual are obtained through thematic interpretation method method and using a Sufistic approach, this dissertation reveals five terms and concepts of the Qur'an in building ecospiritual paradigms and awareness: Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*), Alam Raya Bersujud (*as-Sajada*), Alam Raya Dhikr (*adz-Dzikr*), the Universe is Subject to God's Fate (*at-Taskhîr*) and the Realm is Subject to Destiny (*at-Taqdîr*).

This dissertation has a common perspective with research conducted by Seyyed Hossein Nasr, Fritjop Capra, Leslie E Sponsel, Lester R. Brown, Roger Gottlieb, and Nur Arfiyah Febriani which stated that one of the steps to overcome the problem of environmental crisis (damage) is to reaffirm the values of spirituality for modern humans.

This dissertation also has differences with research conducted by Sallie McFague which says that the environmental crisis cannot be overcome by reaffirming spiritual values for modern humans but is overcome by postmodern science which is more structured, open, rational, and interdependence in systems of organisms and society.



ملخص

تلخص هذه الدراسة عن الدراسات الإيكوسبودية من منظور القرآنية التي تحركها قضية الأضرار البيئية التي سببها أحد من النموذج البشري للنظر إلى الكون ، أي النموذج البشري. توصلت هذه الدراسة إلى أن النظرة الإيكوسبورية لإدارة الطبيعة تختلف اختلافاً كبيراً عن منظور التمرکز البشري.

ينص مفهوم البيئة الروحية على أن القرآن يرى الطبيعة على أنها شكل من أشكال تجلي الله سبحانه وتعالى. لذلك يجب على أنها القيمة والإحترام والعناية به. كما يوظف الإيكوسبودية البشر ليعيشوا روحياً مع الطبيعة التي لها روحها وعاطفتها، موحدًا وخاضعًا ومطيعًا ومنزهاً وفقاً لقدراتها وأبعادها. هذه الطريقة في النظر ستولد بدورها موقفاً من الاحترام والرعاية للطبيعة مع المسؤولية الكاملة، على الرغم من أن الطبيعة قد تم إنشاؤها لتلبية احتياجات الإنسان ومنافعه.

يتم الحصول على النتائج حول البيئة الروحية من خلال منهج التفسير الموضوعي باستعمال منهج الصوفية، تكشف هذه الدراسة عن خمسة مصطلحات ومفاهيم القرآن في بناء النماذج الروحية البيئية والوعي، وهي: الكون المسبح (التسبيح)، الكون الساجد (السجادة)، الكون الذاكر (الذكر)، الكون يخضع لقدر الله (التسخير)، والكون يخضع للقدر (التقدير).

هذه الرسالة لها منظور مشترك مع البحث الذي أجراه السيد حسين نصر ، فريتجوب كابر، وليزلي إي برولسل، ليستر ر. براون ، روجر جوتليب ، ونور عرفية فبرياني الذين ذكروا أن إحدى الخطوات للتغلب على مشكلة الأزمة البيئية (الضرر) هو إعادة التأكيد على القيم الروحية للإنسان الحديث.

تحتوي هذه الرسالة أيضاً على اختلافات مع البحث الذي أجرته سالي ماكفاغ والذي تقول إن الأزمة البيئية لا يمكن التغلب عليها من خلال إعادة تأكيد القيم الروحية للإنسان الحديث ولكن يتم التغلب عليها بعلم ما بعد الحداثة الذي هو أكثر تنظيماً وانفتاحاً وعقلانية وترابطاً في الكائنات الحية والأنظمة والمجتمع

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Encep
NIM : 14043010189
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Ekospiritual dalam Pandangan Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atau perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 11 September 2022
Yang membuat pernyataan



Encep

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

EKOSPIRITUAL DALAM PANDANGAN AL-QUR'AN

DISERTASI

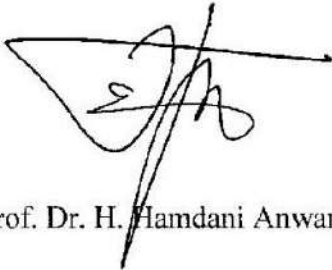
Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh
ENCEP
NIM : 14043010189

Telah selesai dibimbing oleh kami dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan

Jakarta 11 September 2022
Menyetujui:

Pembimbing I



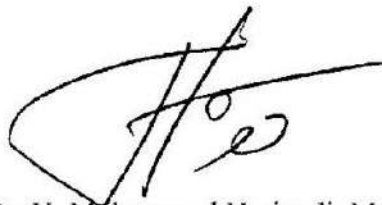
Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.

Pembimbing II



Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

Mengetahui
Ketua Progran Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

EKOSPIRITUAL DALAM PANDANGAN AL-QUR'AN

Disusun oleh:

Nama : Encep
NIM : 14043010189
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Ekospiritual dalam Pandangan Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang terbuka pada tanggal: 1 Agustus 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Zainun Kamaludin Faqih, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 11 September 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

’	=	ا	Z	=	ز	F	=	ف
B	=	ب	S	=	س	Q	=	ق
T	=	ت	Sy	=	ش	K	=	ك
Ts	=	ث	Sh	=	ص	L	=	ل
J	=	ج	Dh	=	ذ	M	=	م
H	=	ح	Th	=	ط	N	=	ن
Kh	=	خ	Zh	=	ظ	H	=	ه
D	=	د	’	=	ع	W	=	و
Dz	=	ذ	Gh	=	غ	Y	=	ي
R	=	ر						

Â = A panjang

Û = U panjang

Î = I panjang

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis haturkan kepada kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini.

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT. yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpah kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, keluarga, sahabat, dan para pengikut serta umatnya.

Penulisan disertasi ini tidak lepas dari hambatan, rintangan dan kesulitan. Namun berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari pelbagai pihak, akhirnya penulis dapat merampungkan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.
2. Direktur Pascasarjana PTIQ, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.,
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.

4. Dosen pembimbing Disertasi Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A, (Pembimbing I), dan Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. (Pembimbing II) yang telah memberi motivasi, bimbingan, dan juga pengarahannya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, tempat penulis merenung dan mencari sumber dan data penelitian.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Orang tua penulis almarhum ayahanda KH. Amam Madrawi dan almarhumah Ibunda Upun yang tanpa merasa lelah kedua beliau mendidik, membesarkan dan mendoakan penulis agar menjadi orang yang bermanfaat. Semoga beliau selalu ada dalam limpahan maghfirah dan rahmat-Nya.
8. Istri tercinta (Hj. Neneng Umiyati) serta anakku (Ulfa Fauziyah Hidayati, Satria al-Arif Billah Hidayat) dan menantuku (DR. Muhammad Ishar Helmi, S.Sy, S.SH, MH.) yang terus menerus memberikan dukungan dan motifasi.
9. Sahabat pimpinan dan staf BAZNAS Kota Depok masa khidmat tahun 2016-2021 yang selalu memberikan semangat kepada penulis untuk segera menyelesaikan penulisan Disertasi ini.
- 10 Segenap pimpinan dan rekan di STAI Al-Karimiyah Depok tempat penulis berkiprah sebagai Dosen Tetap yang selalu mengingatkan dan memberi motivasi.

Kepada semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, ungkapan rasa terima kasih juga penulis haturkan kepada meraka orang-orang yang berjasa dalam selesainya Disertasi ini baik secara langsung ataupun tidak langsung.

Akhirnya kepada Allah SWT. juga penulis serahkan segalanya dalam mengharapakan keridhaan-Nya, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 11 September 2022
Penulis

ENCEP

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Tanda Pengesahan Disertasi.....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab Latin.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan	14
1. Identifikasi Masalah	14
2. Pembatasan Masalah	14
3. Rumusan Masalah	14
C. Tujuan Penelitian	15
D. Manfaat Penelitian	15
E. Kerangka Teori	15
F. Tinjauan Pustaka.....	17
G. Metodologi Penelitian.....	25
1. Metode dan Jenis Penelitian.....	25
2. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data.....	27
3. Metode Analisis Data	28
H. Sistematika Penulisan	29

BAB II	DISKURSUS SEPUTAR EKOSPIRITUAL.....	31
A.	Konsep Ekospiriual	32
B.	Sejarah Kemunculan Istilah Ekospiritual.....	42
C.	Sekilas Diskursus tentang Ekospiriual	44
1.	Teologis	44
a.	Hakikat Alam Semesta	44
b.	Relasi Alam, Manusia dan Tuhan.....	48
2.	Ekonomi	50
a.	Ekonomi dan Ekologi	50
b.	Lingkungan dan Sumber Daya Alam	55
c.	Paradigma Ekonomi Ramah Lingkungan.....	57
3.	Politik	61
a.	Respon Kebijakan Global Terhadap Krisis Lingkungan.....	61
b.	Politik dan Krisis Lingkungan Global	63
c.	Konsep Politik Hijau	65
4.	Budaya.....	67
a.	Krisis Lingkungan Sebagai Bagian Masyarakat Modern	68
b.	Modernisme Barat dan Krisis Ekologi	69
c.	Spiritualitas Ramah Lingkungan dalam Budaya Masyarakat Timur.....	72
BAB III	EKOSPIRITUAL LINTAS AGAMA	77
A.	Ekospiritual Islam	79
1.	Relasi Alam dan Manusia dalam Al-Quran	82
2.	Fikih Lingkungan: Implementasi Praktis Etika Berlingkungan	86
B.	Ekospiritual Kristen	88
1.	Meninjau Ulang Gagasan Antroposentrisme dalam Bibel	91
2.	Harmonisasi Hubungan Antara Manusia dan Alam dalam Bibel	94
C.	Ekospiritual Hindu	96
1.	Hubungan Manusia dan Alam dalam Ajaran Hindu	98
2.	Teori Karma: Interkoneksi Hubungan Manusia dan	100
D.	Ekospiritual Budha.....	104
1.	Hubungan Manusia dan Alam dalam Agama Budha	105
2.	Etika Lingkungan dalam Perpektif Budha	109
3.	Konsep “Kelahiran Kembali” dalam Ajaran Budha	113
E.	Ekospiritual Kong Hucu	114
1.	Kong Hu Cu dan Krisis Lingkungan.....	115
2.	Relasi Alam dan Manusia	116

3. Konsep <i>Correlative Thinking</i>	118
F. Ekospiritual Yahudi	120
1. Doktrin Yahudi tentang Penciptaan Alam Semesta	120
2. Relasi Manusia dan Alam menurut Yahudi	124
G. Kepercayaan Anmisme dan Dinamisme	130
1. Animisme	130
2. Dinamisme	132
3. Panteisme	134
BAB IV PANDANGAN AL-QURAN TERKAIT EKOSPIRITUAL	137
A. Alam Raya Bertasbih (<i>at-Tasbîh</i>)	138
1. Makna <i>Tasbîh</i>	138
2. Identifikasi Ayat-Ayat <i>Tasbîh</i> dalam Al-Qur'an	140
3. Pandangan Mufasir terhadap Makna <i>Tasbîh</i>	141
a. <i>Tasbîh</i> : Makna Verbal (<i>qauliyyah</i>) dan Perbuatan (<i>fi'liyyah</i>)	141
b. Reorientasi Makna <i>Tasbîh</i>	153
c. Waktu <i>Tasbîh</i> Perspektif Ulama Tafsir	155
d. Pelaku <i>Tasbîh</i>	158
e. Alam Ber-tasbih kepada-Nya	160
B. Alam Raya Bersujud (<i>as-Sajada</i>)	162
1. Makna Sujud	163
2. Identifikasi Ayat-Ayat Sujud dalam Al-Qur'an	165
3. Pandangan Ulama Tafsir terkait Makna Sujud	166
a. Alam Semesta Tunduk dan Patuh Kepada Allah	167
b. Tumbuhan dan Pepohonan tunduk patuh kepada Allah	172
c. Semuanya Tunduk Pada Sunnatullah	175
C. Alam Raya Berdzikir (<i>adz-Dzikr</i>)	179
1. Makna Zikir	179
2. Identifikasi Ayat-Ayat Zikir dalam Al-Qur'an	184
3. Pandangan Ulama Tafsir Terkait Makna Zikir	184
a. Dzikir Berbuah Akhlak Mulia dan Ihsan Pada Alam Semesta	185
b. Dzikir Mewujudkan Visi Manusia sebagai Khalifah ...	192
4. Makna Alam Raya Berdzikir	193
D. Alam Raya Tunduk Pada Tuhan (<i>at-Taskhîr</i>) Untuk Tujuan Manfaat bagi (Manusia)	197
1. Makna <i>Taskhîr</i>	199
2. Identifikasi Ayat-ayat <i>Taskhîr</i> dalam Al-Qur'an	210
3. Pandangan Mufassir terhadap Makna <i>Taskhîr</i>	211
a. <i>Taskhîr</i> terhadap Elemen-Elementer Kosmik	211
b. <i>Taskhîr</i> terhadap Dimensi Etis	214

E. Alam Tunduk pada Taqdir (<i>at-Taqdîr</i>)	216
1. Makna <i>at-Taqdîr</i>	216
2. Identifikasi Ayat-ayat <i>at-Taqdîr</i> dalam Al-Qu'an	217
3. Takdir dan Hidayah	218
4. Hubungan Manusia dengan Alam.....	220
BAB V FUNGSI IMPLIKATIF EKOSPIRITUAL DALAM	
KONSERVASI ALAM	225
A. Manusia dan Tugas Kekhalifahan.....	226
1. Kekhawatiran Malaikat terhadap Manusia.....	229
2. Tugas dan Rekonstruksi Kekhalifahan Manusia.....	236
3. Ekospiritual: Membangun Kesadaran Hati Manusia	248
4. Membangun Prinsip Melestarikan Lingkungan	254
B. Alam sebagai Instrumen bagi Manusia Sekaligus Sebagai	
Patner Spiritual.....	257
1. Alam sebagai Instrumen dan Dampak Prilaku Manusia	
bagi Alam.	259
2. Alam sebagai <i>Patner</i> Spiritualitas.....	271
C. Usaha Konservasi Sumber Daya Alam.....	276
1. Membangun Kesadaran Manusia	277
2. Krisis Eksistensi Khalifah pada Diri Manusia	280
3. Dari Antroposentrisme Menuju Ekosentrisme.....	283
4. Sikap Ekospiritual dalam Melestarikan Alam.....	288
D. Harmonisasi Relasi Manusia dan Lingkungan	291
E. Insân Ekologi sebagai Tempat Perwujudan Ketuhanan dan	
Mikrokosmos	310
1. Kesempurnaan Umat Manusia Secara Umum	311
2. Semua Nabi dan/atau Wali Allah	313
3. Muhammad sebagai Manusia Sempurna.....	315
4. Prinsip Melestarikan Alam dalam Insan Eko-Spiritual.....	320
BAB VI PENUTUP	333
A. Kesimpulan	333
B. Saran	334
DAFTAR PUSTAKA	337
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Eksistensi manusia sebagai bagian dari ciptaan Allah di muka bumi bersama dengan ciptaan Allah lainnya akan terus menerus mengalami perkembangan sampai dunia ini berakhir. Perkembangan yang akan terus berlanjut secara pasti ini akan berimplikasi pada kualitas interaksi dengan makhluk-makhluk lain. McElroy, menyampaikan pendapat tentang evolusi bumi dan peran manusia bahwa manusia telah melakukan perusakan terhadap planet ini. Dikatakan demikian berdasarkan kenyataan bahwa kerusakan lingkungan telah terjadi di berbagai belahan bumi.¹

McKibben, melalui tulisannya yang berjudul *The End of Nature*, menyatakan bahwa kerusakan planet secara global mulai dari pemanasan global, emisi rumah kaca, es di Kutub Utara dan Antartika semakin menipis, curah hujan yang ekstrim, begitu juga dengan kekeringan akan melanda. Semua ini akan mendatangkan malapetaka. Hal senada juga dikatakan oleh

¹ McElroy menyebutkan, "Human radically altered the nature of the planet—waring its climate, depleting its resources, polluting its soil, water, and air". Dalam Tucker and Grim, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology," dalam *Jurnal Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001, hal. 2.

Hardin dalam *Neves-Graca* dengan istilah *Tragedy of The Common*. Tulisan tersebut juga dikutip Grim dan Tucker dalam Jurnal *Daedalus*.²

Hal yang sama juga dilontarkan oleh Swimme.³ Teriakan dalam berbagai bentuk karya tulis yang mereka lakukan ini merupakan wujud kekhawatiran dan keprihatinan yang mendalam dari mereka terhadap fenomena berlanjutnya krisis lingkungan global yang terus melaju tanpa henti.

Earth Organization for Sustainability (EOS) mengatakan bahwa keseimbangan alam yang semula dinamis telah terganggu akibat ulah manusia. Revolusi industri yang bertumpu pada penggunaan energi batu bara dan minyak bumi telah melepaskan karbon tambahan ketika dibakar. Hal ini menyebabkan jumlah karbon dioksida di atmosfer terus mengalami peningkatan yang sangat signifikan dan berdampak pada kenaikan suhu yang akan mempengaruhi curah hujan global, pola kekeringan, dan mengubah kondisi penghuni bumi, terlebih manusia. Bahkan, lapisan es Greenland di belahan bumi utara akan runtuh dan menyebabkan naiknya permukaan air laut.⁴ Greenpeace melalui laporannya telah mengungkap bobroknya industri pertanian yang dianggap sebagai dalang di balik kerusakan hutan.⁵

Dalam konteks Indonesia, Walhi telah memperingatkan dengan tegas bahwa Indonesia saat ini berada dalam status darurat ekologi. Darurat ekologi adalah rusaknya lingkungan akibat monopoli para pengusaha terhadap sumber daya alam, sehingga menyebabkan rakyat kesulitan mengakses sumber penghidupan, termasuk segala bentuk bencana ekologi yang terjadi akibat rusaknya keseimbangan alam.⁶ Lembaga itu juga mencatat sejumlah sungai besar di Indonesia, seperti Ciliwung, Cisadane, Kapuas, dan

²Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", hal. 1; Lihat juga Bill Mckibben, *The End of Nature*, New York: Randon House, 1989, hal. 2.

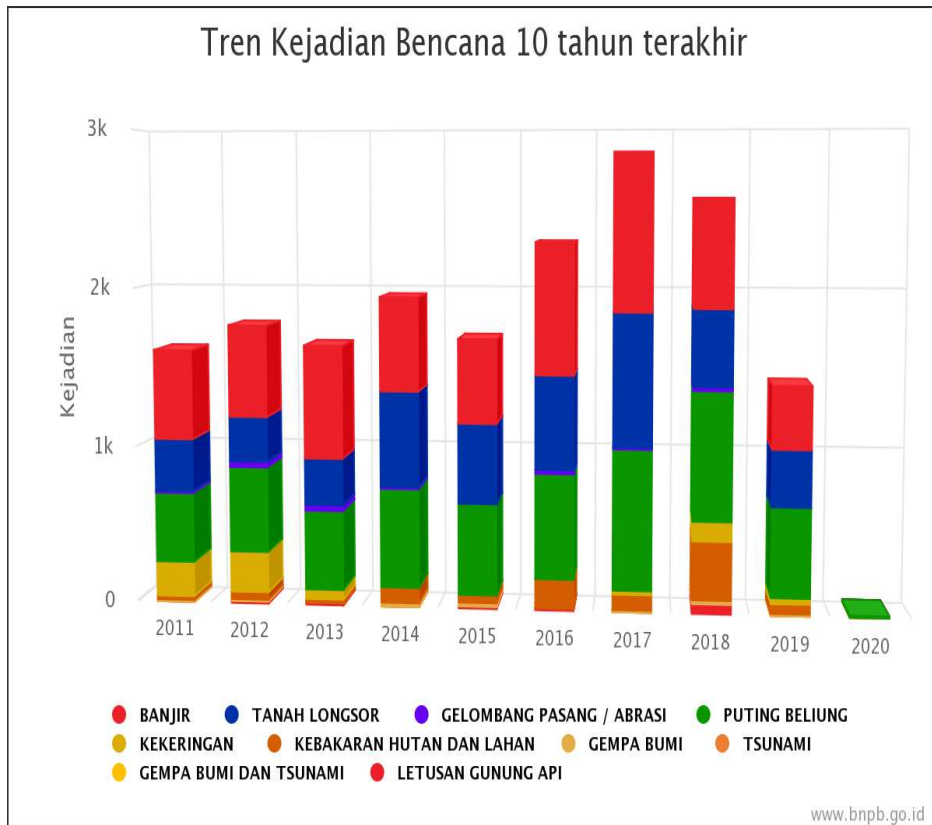
³Lihat Brian Swimme, "The Cosmic Creation", dalam Mary Heather McKinnon and Mony McIntyre (Ed.), *Reading in Ecology and Feminist Theology*, Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1995.

⁴Earth Organization for Sustainability, "Krisis Ekologi Saat ini," dalam *eosprojects.com*. Diakses pada tanggal 28 Januari 2020.

⁵Greenpeace melaporkan sejak 2010, ladang kedelai di Brazil telah meningkat hingga 45% (dari yang awalnya 23,3 juta hektar pada 2010, menjadi 33,9 juta hektar pada 2017), produksi minyak kelapa sawit Indonesia naik hingga 75% (dari yang awalnya 23.600 ton pada 2010, menjadi 41,500 ton pada 2017). Lihat Greenpeace International, "Countdown to Extinction: What Will It Take to Get Companies to Act?," dalam <https://www.greenpeace.org/international/publication/22247/countdown-extinction-eport-deforestation-commodities-soya-palm-oil/>. Diakses pada tanggal 1 Februari 2020.

⁶Walhi, "Tahun Politik, Tentuan Masa Depan Keadilan Ekologis," dalam <https://walhi.or.id/tahun-politik-tentukan-masa-depan-keadilan-ekologis>. Diakses pada tanggal 1 Februari 2020.

Bengawan Solo telah dinyatakan tercemar.⁷ Ditambah lagi dengan deforestasi secara besar-besaran hingga mencapai luas 1,8 juta hektar setiap tahun dan menyebabkan hilangnya hutan seluas 133 juta hektar (21%).⁸



Gambar 1.1
(Sumber: <https://bnpb.cloud/dibi/>)

Berbagai laporan kerusakan lingkungan di atas, menunjukkan bahwa alam yang semula begitu bersahabat dengan manusia, bahkan dalam batas batas tertentu tercipta bagi kepentingan dan kebutuhan manusia,⁹ justru kini bersifat destruktif dan seringkali menjadi ancaman sangat serius bagi kehidupan manusia. Perubahan iklim ekstrim yang disertai dengan berbagai

⁷Winda Sartika Purba, Pramudya Ajeng Safitri dan Riska Andianti, *Statistik Lingkungan Hidup Indonesia 2017*, t.tp: Badan Pusat Statistik, 2017, hal. 10.

⁸Dinas Lingkungan Hidup dan Kebersihan Kabupaten Bandung, “Kerusakan Lingkungan Hidup di Indonesia dan Penyebabnya,” dalam <http://badungkab.go.id/instansi/dislhk/baca-artikel/619/Kerusakan-Lingkungan-Hidup-di-Indonesia-dan-Penyebabnya.html>. Diakses pada tanggal 31 Januari 2020.

⁹ Lihat Surah al-Baqarah/2:31.

macam bencana menunjukkan bentuk kegagalan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Jika krisis lingkungan tidak bisa dihentikan dan berlanjut terus baik dalam skala lokal maupun global serta tidak dilakukan penanganan secara sungguh-sungguh, global, terpadu dan spesifik, maka tugas dan fungsi yang diemban manusia sebagai khalifah (makhluk yang dipilih Allah sebagai wakil-Nya) di muka bumi tidak berhasil dilakukan dengan semestinya (gagal), dan eksistensi kemanusiaan menjadi hampa tanpa makna.¹⁰

Krisis lingkungan yang terjadi di berbagai belahan bumi tersebut telah memicu timbulnya berbagai reaksi dari sejumlah kalangan, baik akademisi (ilmuwan), agamawan, lembaga sosial masyarakat, para aktivis baik secara perorangan ataupun kelembagaan. Reaksi tersebut muncul ke permukaan dengan lahirnya berbagai macam pemikiran atau teori yang dilatarbelakangi kerusakan alam akibat perilaku manusia.

Ada sebuah teori yang dikemukakan oleh Anthony Giddens (lahir 1938), teori ini kemudian dikenal dengan sebutan ‘Paradoks Giddens’. Dalam teori ini dijelaskan bahwa perilaku kebanyakan orang yang hampir semuanya mengetahui tentang krisis lingkungan dalam bentuk perubahan iklim, pemanasan global, dan lain sebagainya, namun tidak memberikan kontribusi yang cukup untuk menghentikan krisis tersebut.

Dalam karyanya *The Politics of Climate Change* Giddens mencoba memahami fenomena itu dengan mengatakan bahwa isu-isu krisis lingkungan bagi kebanyakan orang terkesan tidak nyata. Mereka tidak merasakan bahayanya dampak yang ditimbulkan oleh krisis lingkungan. Padahal, semestinya setiap orang harus menghadapi krisis ini seolah sedang berhadapan dengan perang.¹¹

Setelah mempelajari sikap ketidakpedulian orang-orang terhadap krisis lingkungan, Giddens pada akhirnya meyakini titik persoalannya berada pada

¹⁰Dengan merujuk kepada pendapat para mufasir terhadap surat al-Baqarah ayat 30 dan surat Hud ayat 61, Muhammad Quraish Shihab menyatakan bahwa paling tidak ada dua tugas pokok manusia sebagai khalifah di muka bumi. Yang pertama adalah bahwa Adam diciptakan oleh Allah sebagai khalifah di muka bumi. Namun sebelum Adam betul-betul melaksanakan tugas tersebut terlebih dahulu Adam “transit” di surga. Hal tersebut untuk memberikan hikmah dan pengalaman Adam dan Hawa agar keduanya punya pengalaman untuk dapat menciptakan bayang bayang surga di muka bumi. Ketika berada di surga mereka merasakan suasana damai, sejahtera dan jauh dari segala bentuk rasa kekhawatiran dan ketidak-amanan serta ketidak-nyamanan. Situasi seperti inilah yang harus diwujudkan di muka bumi. Apa yang ditugaskan kepada Adam dan Hawa pada hakekatnya adalah tugas bagi semua umat manusia yang ada di muka bumi sebagai cucu atau keturunan dari keduanya. Yang kedua adalah tugas untuk memakmurkan bumi. Di dalamnya manusia dapat mengambil manfaat untuk memenuhi segala kebutuhannya dalam batas-batas yang wajar sekaligus merawat dan melestarikannya tanpa merusaknya. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang: Lentera, 2020, hal 70-73.

¹¹Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change*, Cambridge: Polity Press, 2009, hal. 2.

politik dan kekuasaan sebagai pembuat kebijakan publik. Ia menyeru semua partai politik, apapun ideologinya, harus turut andil mengatasi persoalan global semacam ini.¹²

Belakangan, seruan seperti Giddens kembali diulang oleh aktivis muda asal Swedia, Greta Thunberg (lahir 2003). Dalam pidatonya di UN Climate Action Summit, New York pada September 2019 lalu. Greta tidak hanya menyeru para pengampu kebijakan, tetapi juga mengecam mereka karena dianggap kurang serius menyelesaikan krisis lingkungan yang semakin akut.

Meski demikian, harus diakui bahwa politik bukanlah satu-satunya faktor yang bisa disalahkan. Sebab sebagian kalangan menyatakan bahwa pengrusakan alam oleh manusia juga dipicu oleh faktor-faktor lain, seperti: ekonomi, keserakahan dan ketamaman manusia, dan pemahaman yang kurang komprehensif terhadap teks-teks keagamaan.

Contanza *et.al.*, Hamilton, dan Ozkaynak *et.al.* dalam Konchak dan Pascual,¹³ beranggapan bahwa kerusakan lingkungan baik dalam skala lokal maupun global sebagai akibat dari keserakahn perilaku manusia di bidang ekonomi. Pendapat ini diperkuat oleh hasil penelitian Enoch yang menunjukkan bahwa 70% respondennya mengatakan bahwa para pelaku industri tidak memiliki tanggungjawab sosial. Sikap para pelaku industri tersebut juga diperparah dengan kurangnya mempertimbangkan keseimbangan antara aspek keuntungan yang diperoleh perusahaan dengan aspek kepentingan publik, termasuk di dalamnya masalah kerusakan lingkungan. Tanggungjawab sosial perusahaan atau *Corporate Social Responsibility* (CSR) dipandang sebagai alat untuk melakukan hegemoni produksi.¹⁴ Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Duroy, ia berpendapat bahwa faktor keuntungan ekonomi dan materi memberi pengaruh secara langsung terhadap kualitas kesadaran berlingkungan.¹⁵

Fritjof Capra (w. 1996),¹⁶ Turut menambahkan bahwa krisis lingkungan secara global yang melanda dunia merupakan akibat dari cara pandang dan keserakahan manusia terhadap alam, keserakahan tersebut bisa disebabkan karena faktor kemiskinan, kebodohan atau keinginan untuk menghimpun kekayaan sebanyak-banyaknya. Demikian juga nilai-nilai transendental yang tidak berfungsi bahkan hilang dari kehidupan manusia. Padahal nilai

¹²Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change...*, hal. 2.

¹³William Konchak dan Unai Pascual, *Converging Paradigm for a Co-evolutionary Environmental Limit Discourse*, Inggris: Departemen of Land and Economy Universitu of Cambridge, 2005, hal. 3.

¹⁴Simon Enoch, "Agreening Potemkin Village? Corporate Social Responsibility and the Limit of Growth," dalam *Jurnal Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2007, hal. 79 dan 89.

¹⁵Quentin M. Duroy, "The Determinants of Environmental Awarness and Behavior," dalam *Jurnal Rensselaer*, Vol. 05 No. 01 Tahun 2005, hal. 19.

¹⁶Fritjof Capra, *The Web of Life*, London: Harper Collins, 1996, hal. 4-6.

tarnsidental ini sangat penting untuk membangun arah dan cara pandang manusia terhadap alam dan moral kehidupan.

Sementara itu, Nasr menyatakan bahwa saat ini bumi telah rusak parah akibat manusia tidak lagi sejalan dengan langit (wahyu). Alam sedang terdesakralisasi dan dihancurkan dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya. Di buku yang sama, Nasr juga menyebut bahwa alam dirusak oleh dua tipe manusia. *Pertama*, mereka yang mensekulerkan dunia dengan sains dan teknologi. *Kedua*, mereka yang hidup dengan cara pandang agamis.¹⁷

Menurut Mulyadi Kartanegara secara historis proses sekulerisasi berkembang demikian pesat sejalan dengan banyaknya bermunculan para tokoh pemikir di berbagai disiplin ilmu, seperti kosmologi, astronomi, sosiologi, biologi, psikologi, dan berbagai disiplin ilmu lainnya yang telah memarginalkan peran agama dalam setiap teori mereka.¹⁸

Pemahaman manusia terhadap teks agama (kitab suci) yang tidak komprehensif,¹⁹ juga turut andil dalam kerusakan yang ada, sehingga pemahaman yang demikian bisa mengakibatkan cara berpikir yang antroposentris.²⁰ Hal ini diperkuat dengan uraian Lynn White yang menyebut ajaran Kristen sebagai agama yang sangat atau bahkan paling antroposentris di dunia. Dalam tulisannya itu ia mengatakan: “*Epecially in its Western*

¹⁷Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal.3

¹⁸Mulyadi Kertanegara menjelaskan bahwa proses sekulerisasi ilmu terjadi di Barat setelah gerakan *Renaissance* (abad 14). Beberapa abad sebelumnya (abad 12 dan 13) kesarjanaan Barat sangat dipengaruhi oleh kesarjanaan Islam, khususnya dalam bentuk penerjemahan karya-karya ilmiah dan filosofis Islam ke dalam bahasa Latin dan Ibrani. Oleh sebab itu ilmu yang dikembangkan masih bersifat religius atau paling tidak disemangati oleh religiusitas yang tinggi. Selanjutnya lihat Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 121. Mulyadi juga menjelaskan dengan detail teori berbagai tokoh dan ilmuwan yang dianggap sebagai awal terjadinya sekulerisasi ilmu tersebut. Lihat juga Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung Mizan, 2005.

¹⁹Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2014, hal. 19-20.

²⁰Antroposentris secara bahasa berasal dari kata *anthropus* yang berarti manusia, dan kata *centrum* yang berarti pusat. Dengan demikian dapat dipahami bahwa antroposentris adalah anggapan atau pandangan bahwa manusialah sebagai pusat segala-galanya dalam system alam semesta. Antroposentris menjelaskan kecenderungan manusia yang menganggap bahwa eksistensi mereka sebagai entitas pusat dan yang paling pokok di alam semesta, atau penilaian realitas melalui perspektif eksklusif manusia. Bambang Yuniarto, *Membangun Kesadaran Warga Negara dalam Pelestarian Lingkungan*, Sleman: Deepublish, 2013, hal. 49; Lihat juga Marhaeni Ria Siambo, *Hukum Lingkungan*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012, hal. 12.

form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen".²¹ Dalam pandangannya bahwa Kristen adalah agama paling antroposentris yang pernah ada di dunia, kemudian pandangan ini menyediakan kondisi untuk eksploitasi manusia terhadap lingkungan.

Lynn mengutip doktrin penciptaan dalam ajaran Kristen yang berkisah tentang bagaimana Tuhan menciptakan cahaya dan kegelapan, surga, bumi, lengkap dengan tumbuh-tumbuhan, hewan, burung-burung, dan ikan. Akhirnya, Tuhan pun menciptakan Adam dan kemudian Hawa (Eve) untuk menemani Adam agar tidak kesepian. Setelah itu, Adam mulai memberikan nama pada seluruh hewan, dan mulai mengukuhkan dominasinya terhadap mereka.²²

Doktrin ajaran Kristen, seperti yang dijelaskan oleh Lynn telah memosisikan alam sebagai objek yang memang diciptakan untuk "dieksploitasi" oleh manusia. Meskipun doktrin semacam ini telah dibantah berikutnya oleh Richard T. Wright dalam karyanya berjudul, *Responsibility for the Ecological Crisis*.²³ Wright ingin menunjukkan bahwa apa yang disampaikan oleh Lynn di atas hanyalah pemahaman yang kurang komprehensif terhadap ajaran Kristen.²⁴

Meski begitu, dalam ajaran Kristen, fondasi tentang eko-spiritual Kristen telah ada bahkan sejak agama Kristen itu muncul. Dalam Mazmur: 104 dijelaskan tentang semua ciptaan merupakan sesuatu yang berharga dan mencerminkan keagungan-Nya.²⁵ Dalam ayat lain, Amsal 3:19-22 menjelaskan betapa manusia seharusnya terlibat dalam pelestarian lingkungan.²⁶

Dalam ajaran Budha juga terdapat fondasi etika manusia terhadap lingkungan. Ajaran Budha mengenal sebuah istilah *Patticca-samuppada*,²⁷ maksudnya adalah bahwa di dunia ini terdapat hukum sebab-akibat yang

²¹"Khususnya dalam konteks Barat, ajaran Kristen merupakan agama yang paling antroposentris yang pernah kita ketahui", Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Jurnal Science*, Vol. 155 No. 3767 Tahun 1967.

²²Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," hal. 5.

²³Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis," dalam *Jurnal BioScience*, Vol. 20 No.15 Tahun 1970.

²⁴Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis," .

²⁵Lihat Mazmur ayat 104 terdiri dari 35 ayat. Beberapa ayat yang memberikan kesan keagungan alam adalah: Mazmur 104:2, 104:3, 104:5, 104:10, 104:11, 104:12, 104:13, 104:14, 104:15. Sabda Web, "Al-Kitab dan Terjemahan Perjanjian Baru," dalam <https://www.sabda.org/sabdaweb/bible/chapter/?b=19&c=104&version=tb&lang=indonesi a&theme=clearsky>. Diakses pada tanggal 1 Februari 2020.

²⁶Al-Kitab dan Terjemahan Perjanjian Baru, dalam <https://alkitab.sabda.org/bible php?book=Ams&chapter=3>. Diakses pada tanggal 31 Januari 2020.

²⁷Nyanatiloka-Samuppada, *Patticca-Samuppada: Kemunculan yang Dependen*, diterjemahkan oleh Jimmy Halim dan Leonard Halim dari *Patticca-Samuppada: Dependent Origination*, t.tp: Vijjakumara: 2011, hal. 13.

saling mempengaruhi antara satu makhluk dengan makhluk lainnya. Dalam konteks persoalan ini, manusia memiliki hubungan yang cukup dekat dengan alam. Apabila manusia melakukan aktivitas yang merusak alam, maka menurut ajaran Budha, kerusakan itu akan kembali menimpa manusia. Kerusakan yang menimpa manusia dalam hal ini bisa menjelma dalam berbagai bentuk, seperti banjir, tanah longsor, dan berbagai musibah alam lainnya.

Sementara itu, bagi umat Hindu, melestarikan lingkungan sudah menjadi bagian dari ajaran agama mereka. Di dalam ajaran Hindu, muncul sebuah istilah *Tri Hita Karana*, sebuah istilah menjadi pedoman bagi umat Hindu untuk menciptakan keharmonisan. *Tri Hita Karana* pun terdiri dari tiga bagian. Pertama adalah parhyangan. Parhyangan adalah hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhan. Kedua, palemahan. Palemahan adalah hubungan yang harmonis antara manusia dengan alam. Ketiga, pawongan. Pawongan adalah keharmonisan hubungan antara sesama manusia. Ekologi dalam konteks agama Hindu mendapatkan fondasi pada ajaran palemahan, yang pada dasarnya merupakan sebuah etika bagi umat Hindu dalam memperlakukan alam. Di dalam *Mahabratha*, terdapat keterangan tentang alam sebagai pemberi segala keinginan. Apabila alam dirawat dengan baik, maka ia akan mendatangkan karunia bagi manusia. Sebaliknya, jika alam diabaikan dan bahkan diekplotasi, maka ia akan mendatangkan sengsara bagi manusia.²⁸

Tidak hanya dalam ajaran Hindu, pedoman etis bagi manusia menyikapi lingkungannya pun terdapat dalam ajaran Yahudi. Di dalam doa yang dipanjatkan pada hari Sabtu oleh penganut agama Yahudi, terdapat ungkapan seperti ini: *“Jiwa setiap yang hidup selalu menyebut nama-Mu, setiap hati akan menegakkan hormat pada-Mu, dan setiap relung jiwa akan selalu menyenandungkan nama-Mu.”* Bahkan di dalam Talmud juga disebutkan, *“Puji Tuhan (Yahweh) atas bumi, lautan yang luas dan semua air yang dalam gunung, bukit, serta semua pohon-pohon yang berbuah.”*²⁹

Sementara itu, di dalam agama Kong Hucu terdapat ajaran bahwa dunia itu dibangun atas dasar moral. Landasan moral meliputi hubungan antara manusia dengan alam. Apabila landasan moral ini diabaikan begitu saja, maka tatanan alam akan terganggu dan pada akhirnya akan berdampak pada munculnya berbagai macam bencana alam.³⁰

²⁸Dimas, et. al, *Peran Agama Bagi Keutuhan Lingkungan Hidup*, Bandung: Universitas Kristen Maranatha: 2013.

²⁹Talmud, Chagigah, 14a.

³⁰Ahmad Zarkasi, “Mengenal Pokok-pokok Ajaran Kong Hucu,” dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 9 No. 3 Tahun 2014, hal. 25.

Agama Kong Hucu sendiri, dalam dialek Hokkian,³¹ disebut dengan *Ru Jiao*. *Ru Jiao* sendiri diartikan sebagai agama yang mementingkan kelembutan dan keharmonisan. Sementara itu, di dalam kitab *Yangzi Fa*, *Ru Jiao* diartikan sebagai *Tong Tian Di Ren*. *Thian* artinya adalah Tuhan, *Di* artinya adalah alam dan bumi, dan *Ren* artinya manusia.³² Artinya, ajaran Kong Hucu adalah bentuk harmonisasi antara Tuhan, manusia, dan alam.

Berbeda sekali dengan pendapat para ahli di atas, Sallie McFague³³ tidak sependapat jika krisis ekologi harus diatasi dengan cara kembali kepada tradisi atau kosmologi abad peretengahan tentang pentingnya konsep ekospiritual dalam melakukan penanggulangan kerusakan ekologi. McFague percaya penganggulangan krisis lingkungan harus menggunakan pendekatan sains posmodern karena sains postmodern dapat menyediakan cara penyelesaian persoalan ekologi yang lebih terstruktur, terbuka, rasional, dan saling ketergantungan dalam sistem organisme dan masyarakat.

Setelah akar penyebab terjadinya kerusakan dan perusakan lingkungan oleh manusia berhasil diketahui, tokoh-tokoh dunia dari berbagai latar belakang keilmuan berusaha menggali nilai-nilai, tradisi dan kearifan berbasis ajaran agama untuk penanggulangan. Sejak itulah para pakar agama-agama besar di dunia mengkaji kembali konsep-konsep agama tentang lingkungan secara komprehensif, melakukan reinterpretasi terhadap teks kitab suci untuk penganganan krisis lingkungan ini.³⁴ Di antara para pakar yang telah memberikan kontribusi terkait dengan penggalian konsep-konsep agama yang ramah terhadap lingkungan pada abad ini di antaranya adalah Seyyed Hossein Nasr (lahir 1933), Leslie E Sponsel (lahir 1943)³⁵ Roger

³¹Dialek Hokkien merupakan salah satu cabang bahasa Min Selatan. Bahasa ini secara luas digunakan di provinsi Fujian, Taiwan, Guangdong bagian utara, dan di Asia Tenggara terutama di tempat-tempat berkumpulnya para perantau yang mayoritasnya berasal dari provinsi Fujian, Republik Rakyat Tiongkok.

³²Lee T Oei, *Etika Konfusius dan Akhir Abad 20*, Solo: Matakina, 1991, hal. 53.

³³Sallie McFague, *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 59; Ian Mevorach, *In Search of A Christian-Muslim Common Path from Desacralization to Resacralization of Nature: Sallie Mcfague and Seyyed Hossein Nasr on The Ecological Crisis*, Dissertation Boston University School of Theology, 2015, 181

³⁴Sejak Deklarasi Stockholm Juni 1972, agama-agama besar dunia (terutama Kristen) berusaha mengarahkan usahanya untuk membantu memecahkan masalah ekologi. Secara berurutan kegiatan agama dan lingkungan sebagai berikut: 1972 (Stockholm) Conference on Environmentanl Development, gereja-gereja mulai menyusun tantangan lingkungan, 1975 (Nairobi) World Council Churches (WCC) meletakdasarkan "just participatory", 1979 (Massachusetts) Conference Faith, Science, and The Future, 1983 (Vancouver) Conference Justice, Peace, and the Integrity of Creation, 1991 (Canberra) Holy Spirit Renewing the Whole of Creation.

³⁵Leslie E.Sponsel and Poranee Natadecha-Sponsel, "Buddhism, Ecology and Forests in Thailand," in John Dargavel, Kay Dixon, and Noel Semple (Ed.), *ChangingTropical*

Gottlieb (lahir 1946),³⁶ David Nir,³⁷ Mary Evelyn Tucker (lahir 1949) and John A.Grim (lahir 1946),³⁸ dan Keith Dauglass Warner.³⁹ Kontribusi dari pemikiran mereka kemudian lahir istilah seperti: *spiritual ecology*,⁴⁰ *ecological spirituality*,⁴¹ *greening religion*,⁴² *green spirituality*.⁴³ Lester R. Brown menyatakan bahwa agama memiliki peran strategis bagi upaya penanggulangan kerusakan lingkungan. Oleh karenanya harus dilakukan upaya sinergis antara tokoh agama, pelaku industri dan akademisi dalam menetapkan kebijakan tentang etika lingkungan.⁴⁴

Sementara itu Seyyed Hossein Nasr⁴⁵ menegaskan perlu adanya upaya untuk mengukuhkan kembali nilai-nilai spiritualitas bagi manusia modern untuk menanggulangi problem krisis lingkungan. Nasr mengatakan bahwa krisis spiritual dan eksistensi manusia modern sejak dua abad yang lalu menjadi akar persoalan bagi munculnya krisis ekologis dan berbagai kerusakan lainnya di muka bumi.⁴⁶ Dalam beberapa karyanya seperti: *Islam*

Forests: Historical Perspectives on Today's Challenges in Asia, Australia, and Oceania, Australia: Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, 1998, hal. 305-325.

³⁶Roger Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*, New York: Oxford, 2006, hal. 215; Lihat juga Daniel Cowdin, "Environmental Ethics," dalam *Jurnal Sage: Theological Studies*, Tahun 2008, hal.164-165.

³⁷David Nir, "A Critical Examination of The Jewish Environmental Law of Bal Tashchit: Do Not Destroy", dalam *Jurnal George Town International Law Review*, Tahun 2006, hal. 335-352.

³⁸Mary Evelyn Tucker and John A.Grim, "Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology," hal. 1-22.

³⁹Keith Dauglass Warner, "The Greening of American Catholicism: Identity, Conversion, and Continuity", dalam *Jurnal Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, Vol. 18 No.1 Tahun 2008, hal. 113-142.

⁴⁰Istilah *spiritual ecology* digunakan oleh Carol Merchant dalam sub bagian dari tulisannya yang berjudul *Radical Ecology*, New York: Routledge, Chapman & Hill Inc, 1992, juga Sarah McFarland Taylor, *Green Sisters: A Spiritual Ecology*, New York: Harvard University Press, 2008.

⁴¹ Istilah ini digunakan oleh Walter B. Gullick "The Bible and Ecological Spirituality" dalam *Jurnal Theology Today*, Vol. 48 No. 2 Tahun 1991.

⁴²Istilah *Greening Religion* dikenalkan oleh Keith Dauglass Warner, dalam "The Greening", hal. 113.

⁴³Istilah yang digunakan judul buku oleh Rosa Rosmani, *Green Spirituality: Magic in the Mids of Life*, New York : Green Magic, 2004.

⁴⁴Lester R. Brown, *Challenges of the New Century dalam The Worldwatch institute, State of The World 2000*, New York: Northon, 2000, hal. 20.

⁴⁵Lahir di Teheran, Iran, tahun 1933 dari keluarga tradisional penganut Syi'ah ortodoks. Ia memperoleh Gelar B.Sc. dalam bidang Fisika di Massachusetts Institute of Technology (MIT). Kemudian ia mengambil Jurusan Geologi dan Geofisika di Univ. Harvard untuk gelar MA dan Ph.D-nya dengan disertasi yang sangat gemilang berjudul *An Introduction to Islamic cosmological Doctrines*.

⁴⁶Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa Barat telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah tereduksi dan terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi.

and The Plight of Modern Man (1975), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (1978), *Religion and The Order of Nature* (1996), *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (1997), Nasr menjelaskan sebab-sebab utama munculnya krisis lingkungan pada peradaban modern seraya menekankan pentingnya perumusan kembali hubungan manusia, alam dan Tuhan yang harmonis berdasarkan spiritualitas dan kearifan perenial.

Dalam pandangan modernisme, kosmos atau alam hanyalah kumpulan benda mati, materi yang tidak bernyawa, tidak berperasaan dan tidak bernilai apa-apa, kecuali hanya nilai kegunaan ekonomis. Alam telah diperlakukan oleh manusia layaknya benda mati yang dieksploitasi tanpa rasa kewajiban bertanggung jawab terhadapnya.⁴⁷ Ia juga menjelaskan bahwa bumi kita sedang berdarah-darah oleh luka-luka yang dideritanya akibat ulah manusia yang sudah tidak lagi ramah padanya. Pandangan sekuler dan ilmu pengetahuan serta teknologi yang tercerabut dari akar-akar spiritualitas dan agama, membuat bumi kian mengalami kritis dan terus menghampiri titik kehancurannya. Karena itu, peran agama untuk membantu mengatasinya merupakan sesuatu yang krusial.⁴⁸ Menurutnya nilai-nilai agama dan kearifan moral sangat diperlukan untuk merawat keseimbangan alam dari situasi *chaos*.⁴⁹ Ajakan Nasr tersebut mengisyaratkan agar umat Islam juga memberikan kontribusi pemikirannya dalam masalah pelestarian lingkungan. Ini berarti umat Islam ditantang untuk menggali rumusan konsep-konsep utama tentang pelestarian alam dalam bentuk karya-karya dan selanjutnya dipraktikkan sebagai pegangan moral dalam kehidupan. Dengan argumentasi di atas maka perlu dibangun kosmologi baru yang berbasis tradisi spiritualitas

Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dua istilah pokok yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutnya manusia modern telah berada di pinggiran (*rim/periphery*) eksistensinya dan bergerak menjauhi pusat (*center/axis*) eksistensinya. Selanjutnya lihat, *Islam and Plight of Modern Man*, hal. 4.

⁴⁷Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, The spiritual Crisis of Modern Man*, George Allen & Unwin, Ltd. London, 1976, hal.18; Lihat Juga Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989, hal. 45. Mengenai sejarah hubungan alam dan manusia, Sorjani melakukan pemetaan hubungan tersebut dalam tahapan mulai dari zaman batu, masyarakat pemburu, masyarakat industri dan masyarakat warga bumi. Perkembangan masyarakat dari zaman batu sampai dengan masyarakat industri, menunjukkan pergeseran yang semakin merusak alam. Bahkan sekarang manusia berada dalam tahapan yang paling merusak dan mengeksploitasi alam yang disebabkan proses industrialisasi dan *worldview* yang serba antroposentris. Selanjutnya lihat Sorjani, *Lingkungan Hidup: The Living Environment*, Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005 dan Sony A. Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Buku Kompas, 2002.

⁴⁸Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 3.

⁴⁹Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature...*, hal. 29.

agama yang penuh makna dan kaya dengan kearifan. Agama pada gilirannya dapat memberi visi, inspirasi dan motivasi bagi pemerhati lingkungan untuk mengkonstruksi etika lingkungan sebagaimana program-program konservasi alam lainnya.⁵⁰

Sementara itu, Al-Qur'an sebagai kitab suci agama Islam telah memberikan uraian-uraian penting tentang posisi alam dan hubungannya dengan manusia. Banyak ayat di dalam Al-Qur'an memiliki hubungan dengan persoalan ini. Ayat-ayat itu bisa dikategorikan dalam beberapa bagian. *Pertama*, ayat yang menunjukkan alam itu bersujud. Seperti yang terbaca dari Surah ar-Ra'ad/13: 15, an-Nahl/16.

Fakhru ar-Râzî (w. 1210) menyatakan bahwa apa yang ada di bumi dan langit wajib bersujud kepada Allah. Adapun sujud dalam ayat tersebut bermakna ketundukan dan kepatuhan yang bersifat niscaya kepada Allah swt.⁵¹ Al-Qusyairi (w. 1074) menegaskan, semua makhluk hidup tunduk kepada Maha Pencipta, termasuk alam semesta, baik dalam keadaan suka rela ataupun karena terpaksa. Seperti di kala ia mendapatkan kesulitan, maka ia akan menyandarkan diri dan memohon agar kesulitan tersebut cepat berlalu.⁵² Hal yang serupa dapat dijumpai dalam Surah ar-Ra'ad/13: 16-17, Surah an-Nahl/16: 49-51 dan Surah al-Ḥajj/22: 18.

Kedua, ada ayat yang menunjukkan bahwa alam itu bertasbih, seperti yang terbaca dari Surah al-Ḥadîd/57:1. Disebutkan dalam tasfir *Khâzin*, yang berakal maupun yang tidak berakal bertasbih kepada Allah swt. Adapun bentuk tasbih tersebut tidak hanya berupa perbuatan, namun juga dengan ucapan.⁵³ Hal serupa disampaikan oleh az-Zuhayli (w. 2015), bahwa ciptaan Allah yang berakal bertasbih dan mensucikan dirinya. Juga, selain yang berakal melakukan tasbih dengan berikrar dan memberikan pengakuan terhadap Sang Pencipta. Demikian pandangan ini menunjukkan bahwa alam semesta ini memiliki ruh dan melakukan tasbih kepada Allah swt.⁵⁴

⁵⁰Sekarang ini banyak muncul karya-karya tentang konservasi lingkungan berbasis agama atau spiritual. Antara lain karya Christopher Key Chapel & Mary Evelyn Tucker, *Hinduism and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press, 2000; L. Kaveh Afrasiabi, "Toward an Islamic Ecoteology" dalam Richard C. Foltz (ed.), *Worldview, Religion and The Environment: A Global Antology*, Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson, 2002; Richard C. Foltz, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin, *Islam and Theology: A Bestowed Trust*, Harvard: Harvard University Press, 2003.

⁵¹Muhammad bin Umar al-Fakr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jil. 19, Beirut: Dâr Ihyâ wa at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, hal. 25.

⁵²Abdul Karim bin Hawazin al-Qushairi, *Lathâif al-Isyârah*, Jil. 2, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyyah li al-Kitâb, t.th., hal. 222.

⁵³Ali bin Muhammad al-Baghdadi ‘Alâ ad-Dîn, *Lubâb at-Ta`wil fî Ma`âni at-Tanzîl*, Jil. 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H, hal. 245.

⁵⁴Wahbah bin Musthafa az-Zuhayli, *Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqidah, wa Asyari`ah wa al-Manhaj*, Jil. 27, Beirut: Dâr al-Fikr al-Ma`âshir, 1418 H, hal. 291.

Ketiga, ada ayat yang menunjukkan bahwa alam itu tunduk (*taskhîr*), seperti yang terbaca dari Surah an-Nahl/16: 12. Penundukan alam semesta berupa datangnya malam dan siang berganti, matahari dan bulan, serta binatang-binatang yang di dalamnya, adalah karunia Allah yang besar yang diberikan kepada manusia. Mereka kemudian memanfaatkannya untuk menjalani berbagai macam aktivitas, seperti bekerja di waktu siang dan beristirahat di waktu malam. Demikian pandangan al-Marâghî.⁵⁵ Pendapat ini ditegaskan oleh al-Qusyairi (w. 1074), siang dan malam merupakan keterangan terhadap perbuatan yang dilakukan manusia. Mereka yang menggunakan untuk melaksanakan perintah Allah akan beruntung. Sebaliknya, mereka yang menggunakan untuk mengikuti hawa nafsunya akan merugi.⁵⁶

Keempat, ada ayat yang memuat nilai-nilai antropofisme, seperti yang terbaca dari Surah at-Tîn/95: 4. Menurut at-Tustari (w. 896 M), manusia sebagai sebaik-baik ciptaan merupakan makhluk yang memiliki perawakan dan bentuk sempurna.⁵⁷ Quraish Shihab menambahkan, bahwa kesempurnaan manusia meliputi aspek fisik dan psikis. Namun, ini tidak menjadi argumentasi manusia adalah makhluk Allah yang paling mulia di dunia ini.⁵⁸ Kenyataannya, manusia adalah sebaik-baik makhluk ciptaan Allah swt. sehingga dia diberikan beban untuk menjadi khalifah di bumi.⁵⁹

Berdasarkan uraian di atas, penulis berkesimpulan sementara bahwa salah satu cara yang sangat penting untuk dilakukan dalam upaya eko konservasi adalah menumbuhkan pemahaman dan kesadaran manusia, terutama umat Islam berbasis Al-Qur'an secara komprehensif. Pemahaman tersebut menekankan bahwa alam bukan sekadar benda mati yang dapat dieksploitasi dan diperlakukan semaunya, tetapi juga memiliki kehidupan yang harus diperlakukan secara terhormat dan proporsional. Oleh sebab itu, penulis melakukan penelitian ini dengan judul Ekospiritual dalam Perspektif Al-Qur'an.

⁵⁵Ahmad bin Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Jil. 14, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, t.th., hal. 60.

⁵⁶Abdul Karim bin Hawazin al-Qushairi, *Lathâif al-Isyârah*, Jil. 2, hal. 288.

⁵⁷Abu Muhammad Sahl bin Abdillâh at-Tustari, *Tafsîr at-Tustarî*, Jil. 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H, hal. 199.

⁵⁸M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid. 15, Tangerang: Lentera Hati, 2016, hal. 439.

⁵⁹Selanjutnya lihat Surat al-Baqarah/2: 30 tentang penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi ini. Lihat Muhammad ibnu 'Alî ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibnî 'Arabî (Ta'wilât 'Abdurrazzâq)*, Jil. 1, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1422, hal. 25.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Pada uraian sebelumnya, telah disebutkan bahwa keseimbangan alam yang semula dinamis telah terganggu oleh aktivitas manusia. Di mana manusia mengelola alam secara berlebihan, seperti pemanfaatan batu bara dan minyak alam yang berdampak pada kerusakan atmosfer. Juga, pembukaan lahan pertanian dalam skala besar hingga mengurangi kuantitas hutan. Kendati kerusakan alam sudah dirasakan dan dipahami oleh manusia, namun kesadarannya belum mampu membawanya untuk melakukan pencegahan yang signifikan. Hal itu karena keserakahan manusia, paradigma bahwa alam itu sakral telah bergeser, manusia tidak lagi menjalankan fungsinya sebagai khalifah dan manusia menjadikan alam sebagai objek pemenuhan kebutuhan semata (antroposentris).

Ada sejumlah masalah yang bisa dilihat, yaitu:

- a. Konsep ekospiritual dalam berbagai agama, perbedaan dan persamaanya.
- b. Perbedaan pandangan di kalangan cendekiawan tentang bagaimana manusia memposisikan diri terhadap alam.
- c. Perintah Al-Qura'an secara eksplisit tentang pelestarian lingkungan.
- d. Otoritas (kewenangan) manusia yang diberikan oleh Allah untuk mengelola alam.
- e. Prinsip-prinsip yang ditawarkan Al-Qur'an terkait pengelolaan alam.
- f. Deskripsi Al-Qur'an tentang alam semesta

2. Pembatasan Masalah

Tidak semua masalah perlu penulis teliti. Adapun masalah utama yang akan penulis teliti adalah terkait pandangan Al-Qur'an tentang ekospiritual. Sedangkan untuk memperoleh gambaran secara rinci dibahas pula tentang pandangan agama-agama tentang eko-spiritual, menggali term eko-spiritual dalam Al-Qur'an, mengetahui konsep eko-spiritual dalam perspektif Al-Qur'an serta melihat kontribusi eko-spiritual dalam Al-Qur'an bagi upaya eko konservasi.

3. Rumusan Masalah

Untuk mempertajam arah penelitian ini, penulis perlu merumuskan dan memberikan penekanan khusus terhadap masalah-masalah yang telah disebutkan di atas. Adapun fokus penelitian disertasi ini adalah: **Bagaimana Pandangan Al-Quran tentang Ekospiritual?**

Untuk mendapatkan jawaban yang detail maka rumusan masalah ini dirinci sebagai berikut:

- a. Bagaimana diskursus seputar ekospiritual?
- b. Bagaimana eko-spiritual dalam lintas agama?
- c. Term apa sajakah dalam Al-Qur'an terkait eko-spiritual?

- d. Bagaimana aplikasi konsep eko-spiritual dalam Al-Qur'an terhadap eko-konservasi?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dimaksudkan untuk menjelaskan dan melakukan analisis tentang beberapa hal:

1. Mengungkap bagaimana pandangan Al-Quran tentang ekospiritual sehingga dapat diketahui dengan jelas bagaimana sesungguhnya ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang keharusan manusia membangun kesalehan dan ketaatan kepada Allah swt. tetapi pada saat yang bersamaan kesalehan tersebut ditransformasikan menjadi sebuah tanggung jawab terhadap kelestarian lingkungan
2. Mengetahui diskursus seputar ekospiritual.
3. Mengungkap bagaimana agama-agama membahas konsep ekospiritual, kesamaan dan perbedaan dari masing-masing agama dalam memandang alam.
4. Mengetahui terma apa saja yang digunakan dalam Al-Quran terkait ekospiritual.
5. Disamping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk menawarkan konsep dan langkah-langkah pelestarian lingkungan (eko-konservasi) berbasis ekospiritual dalam sudut pandang Al-Qur'an.

D. Manfaat Penelitian

Mengacu pada rumusan masalah dan tujuan penelitian sebagaimana tersebut di atas, maka penelitian ini pun akan memiliki sedikitnya dua manfaat, yakni:

1. Melalui pintu masuk kajian ini, secara teoritis penelitian ini dapat memberikan perspektif dan konstruk teori alternatif, terutama perspektif eko-spiritual dalam rangka eko-konservasi serta dampak-dampaknya pada berbagai aspek kehidupan.
2. Secara praktis formulasi konseptual yang terbangun dari eko-spiritual dapat digunakan sebagai landasan penyusunan model alternatif *eco-healing* berbasis spiritualitas atas kerusakan lingkungan global khususnya di wilayah Indonesia yang hingga saat ini kerusakan lingkungan semakin memprihatinkan dan berakibat pada timbulnya bencana yang semakin meluas dan mengerikan.

E. Kerangka Teori

Konsep penting dalam kajian ini adalah ekospiritual dan Al-Qur'an. Walaupun secara rinci konsep ini akan penulis jelaskan pada beberapa bagian di bab 2 namun, untuk keperluan agar memudahkan para pembaca, perlu juga diuraikan intinya secara singkat pada bagian ini.

Jika pengertian ekospiritual dibahas secara terpisah (eko dan spiritual), maka ditemukan definisi yang berbeda-beda. Pada tulisan ini, eko (*eco*) berarti lingkungan. Dalam kamus KBBI kata ini dimaknai habitat, rumah, atau kampung. Sementara itu, kata spiritual seperti yang diterangkan oleh KBBI bermakna sesuatu yang terkait erat dengan rohani.⁶⁰

Berdasarkan pengertian di atas, maka eko-spiritual bisa diartikan sebagai nilai-nilai rohani atau spiritual yang ada di dalam alam dan lingkungan.

Pada dasarnya, seperti yang dijelaskan oleh Lincoln, konsep ekospiritual juga bersinggungan dengan berbagai disiplin ilmu, baik secara eksplisit maupun implisit. Persinggungan ini nampak dalam disiplin ilmu filsafat Timur, filsafat lingkungan, eko-feminisme, eko-psikologi, dan ekologi dalam (*deep ecology*).⁶¹

Persinggungan ini begitu jelas terlihat melalui uraian Lincoln berikut: “*Semua aliran pemikiran itu, dalam satu atau lain hal, menuntut adanya transformasi cara pandang melihat bumi yang dianggap sebagai sumber untuk dieksploitasi dan dikonsumsi untuk kebutuhan hidup manusia semata*”.⁶²

Konsep eko-spiritual pada dasarnya merepresentasikan sebuah hubungan antara sains dan spiritualitas, akal dan intuisi, bahkan manusia dan alam semesta.⁶³

Uraian Lincoln dipertegas oleh Greene yang mengatakan bahwa eko-spiritual didasari atas keyakinan bahwa alam semesta itu memiliki dimensi spiritual dan dimensi spiritual itu termanifestasi dalam seluruh elemen alam semesta secara keseluruhan.⁶⁴

Eko-spiritual juga dapat dilacak keberadaannya di dalam Al-Qur’an. Kita bisa menemukan banyak ayat Al-Qur’an atau hadis yang menjelaskan tentang bagaimana Allah swt. menciptakan alam semesta dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang dibebankan untuk menjaganya. Di antaranya dalam Surah al-Isrâ/17 ayat ke-44. Ayat ini menunjukkan betapa alam itu

⁶⁰Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 376.

⁶¹Valerie Lincoln, “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*, Vol. 18 No. 3 Tahun 2000, hal. 229.

⁶²“*All of these of thought call, in one form or another, for trans-formation of consciousness away from seeing the earth as a collection of resources to be exploited and consumed to one of humanity living as an integral*,”. Lihat Valerie Lincoln “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*, Vol. 18 No. 3 Tahun 2000, hal. 229.

⁶³Valerie Lincoln “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*, Vol. 18 No. 3 Tahun 2000, hal. 230; Lihat juga Frederikus Fious, “Eko-Spiritualisme: Sebuah Keniscayaan Pada Era Kontemporer,” dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 4 No. 4 Tahun 2013, hal. 1237.

⁶⁴Lihat Herman Greene, *et. al*, “*A Call for the Ecozoic*,” dalam <https://earthlight.org/challenge28.html>. Diakses pada tanggal 11 Februari 2020.

adalah sesuatu yang berharga, sebab mereka pun juga bertasbih kepada Allah Swt.

F. Tinjauan Pustaka

Banyak karya yang pernah ditulis oleh para akademisi seputar isu ekospiritual. Para pemikir Barat dan Timur, khususnya Indonesia, telah memberikan perhatian yang cukup luas pada isu lingkungan kaitannya dengan spiritualitas. Namun, peneliti belum menemukan sebuah kajian spesifik tentang konsep ekospiritual yang berakar pada kajian Al-Qur'an. Adapun karya karya sebelumnya yang relevans dengan penelitian penulis, baik berbentuk Disertasi, Jurnal maupun buku buku yang ditulis oleh para pakar diantaranya adalah:

Karya Badru Tamam,⁶⁵ dalam disertasinya: *Ekoteologi Dalam Tafsir Kontemporer* membahas tentang sikap mufassirin kontemporer terhadap isu kerusakan ekologi. Dari sekian penyebabnya adalah paradigam antroposentris seakan dilegimitasi oleh kitab suci. Badru Tamam menemukan bahwa pandangan semacam ini tidak sejalan dengan pandangan mufassirin kontemporer yang cenderung ada kesamaan pandangan dengan paradigma ekosentris yang menekankan adanya keseimbangan anatara penggunaan sumber daya alam dan ekokonservasi. Selain itu dalam disertasi tersedut dibahas tentang pentingnya membangun kesadaran manusia tentang ekokonservasi dengan pendekatan teologi. Argumentasi teologis terkait ekokonservasi berpandangan bahwa dalam al-Qur'an, baik manusia dan alam adalah mitra yang memiliki peran dan tujuan penciptaan masing-masing sebagai sesama ciptaan Tuhan. Oleh karenanya, sekalipun manusia diberi kewenangan untuk memanfaatkan alam bagi kepentingan hidupnya tetapi manusia diperintahkan untuk tetap melestarikan lingkungan dengan menyeimbangkan antara hak dan kewajiban manusia terhadap alam serta penghormatan terhadap hak asasi alam. Dalam diertasi tersebut memang dibahas tentang upaya pelestarian lingkungan, tetapi karena pendekatannya adalah teologi maka kajian tentang ekospiritualnya tidak menjadi focus penelitiannya.

Karya Nila Siska Sari, dalam bentuk Tesis dengan judul: Nilai Nilai Pendidikan Spiritual berwawasan Ekologi: Di SD Ar-Ridha As-Salaam Islamic Green School Cinere Upaya Penguatan Sikap Pro-Lingkungan Hidup Sejak Dini. Pada Tesis ini membahas seputar penanaman nilai-nilai pendidikan spiritual berwawasan ekologi di SD. Ar-Ridha Al-Salaam Islamic Green School Cinere terhadap peserta didik mengenai urgensi konservasi dini melalui proses dan program kegiatan yang bernuansa nilai-nilai pendidikan spiritual berwawasan ekologi. Proses penguatan nilai-nilai pendidikan spiritual-ekologi di SD ARAS meliputi: penekanan pada Kurikulum 2013 dan Kurikulum berwawasan lingkungan Hidup; integrasi materi pelajaran

⁶⁵Badru Tamam, *Ekoteologi Dalam Tafsir Kontemporer*, Sekolah Pascasarjan UIN Jakarta 2021

terhadap lingkungan; pembiasaan karakter ekologis; slogan kebersihan dan lingkungan; dan kegiatan ekstrakurikuler tertentu. Pembahasannya tidak secara khusus membahas tentang ekospiritual dalam Al-Qur'an

Karya Nur Arfiyah Febriani dalam disertasinya *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an*,⁶⁶ sebagaimana penelitian-penelitian sebelumnya juga meneliti tentang masalah ekologi, tapi fokus kajiannya lebih menyoroti berbagai persoalan seputar gender dan kaitannya dengan ekologi, alam dan manusia. Sehingga fokus kajiannya tidak menyangkut tentang bagaimana nilai dan konsep spiritual dalam upaya pemeliharaan ekologi.

Karya Abdul Qudus⁶⁷ menulis disertasi dengan judul *Green Religion: Konservasi Alam Berbasis Spiritual Islam*. Dalam disertasi ini dipaparkan tentang teologi dan etika Islam tradisional bagi konservasi lingkungan. Ketika berbicara tentang ekoteologi Abdul Qudus mengungkapkan tentang filosofi kalimat *Lâ Ilâha Illa Allâh* diartikan sebagai tidak ada realitas sejati yang benar-benar ada kecuali Allah. Tauhîd, menjadi sumber doktrin teologi ekologi. Semua alam semesta baik yang nampak ataupun tidak adalah merupakan tanda-tanda (ayat/sign) bagi Eksistensi Allah. Dan segala sesuatu merupakan manifestasi Allah, dan semuanya berasal dari-Nya. Di dalam Tauhid ada amanah dalam pengertian alam ini diamanahkan kepada manusia yang bisa dimanfaatkan sekaligus dirawat dan dipelihara. Selain konsep amanah juga konsep Akhirah (Responsibility) bahwa segala tindakan manusia ada konsekuensi diakhirat. Pada hari akhirat inilah akan terbukti bahwa amānah yang diterima manusia dapat menjadi sumber kehinaan, apabila manusia tidak mampu mengemban dan melaksanakan tugas kosmisnya sebagai khalifah, namun ia juga dapat menjadi sumber keagungan bagi manusia apabila ia mampu mengembannya. Pembahasan selanjutnya adalah berbicara tentang etika Lingkungan dalam Tradisionalisme Islam; Menurut Abdul Qudus, Allah SWT menyebutkan beberapa term tentang lingkungan seperti al-Baqarah (sapi betina), an-Nahl (lebah), al-'Ankabût (laba-laba), an-Naml (semut) dan nama-nama lainnya. Tentang tumbuhan antara lain at-Tîn (buah dari pohon Tin), delima, anggur, zaitun dan lain lain. Penyebutan tersebut menunjukkan bahwa lingkungan yang harus dirawat dan dilestarikan.

Disertasi karya Abdul Qudus ini dengan jelas tidak fokus membahas tentang upaya pelestarian lingkungan dengan mengelaborasi ayat-ayat Al-Quran tentang ekospiritual, sehingga antara disertasi ini dengan penelitian penulis secara signifikan memang berbeda.

⁶⁶Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Sekolah Pascasarjan UIN Jakarta dan sudah diterbitkan oleh penerbit Mizan, di Jakarta tahun 2014.

⁶⁷Abdul Qudus, *Green Religion: Konservasi Alam Berbasis Spiritual Islam*, UIN Jakarta, Disertasi tersebut sudah dicetak menjadi buku pada tahun 2020.

Karya Suwito NS⁶⁸ dalam bentuk disertasi yang berjudul *Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujâhadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aolia' Jogjakarta*. Yang menjadi bahasan utama dalam disertasi ini adalah tentang konsep Eko-sufisme pada Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang Yogyakarta. Dalam penelitiannya Suwito mengatakan bahwa kelompok masyarakat pengamal taswuf di dua tempat tersebut dengan bimbingan kyai/mursyid melahirkan suatu kesadaran spiritual bahwa perilaku manusia harus memuaskan (mendapat ridha) Tuhan dan berorientasi membuat selamat (islam) pada semesta alam yang di dalamnya meliputi manusia lain (an-nâs, mujtama') dan bî'ah (jamâdât, nabatât dan hayawânât). Proses ini disebut sebagai akheratisasi dalam memahami dunia fisik (lingkungan fisik), artinya dunia fisik dipahami dengan dengan orientasi akhirat. Kajian ini lebih fokus kepada bagaimana kedua kelompok jamaah tersebut mengimplementasikan ajaran tasawuf yang mereka pahami secara ritual kemudian ditrasformasikan menjadi upaya eko konservasi di mana mereka tinggal. Penelitian tersebut juga mengkaji tentang bagaimana dampak-dampak yang ditimbulkannya terhadap berbagai segi kehidupan seperti ekologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan dan lain lain.

Dengan demikian dapat dipastikan bahwa pada disertasi ini sekalipun dibahas tentang ekokonservasi dengan pendekatan ajaran tasawuf tetapi tidak berbicara tentang ekospiritual dalam pandangan Al-Qur'an.

Mujiono Abdillah menulis Disertasi dengan judul *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*.⁶⁹ Pokok bahasan dalam penelitiannya lebih menekankan pada persoalan teologis, baik menyangkut term-term yang digunakan dalam Al-Qur'an tentang tentang bagaimana Tuhan menciptakan alam maupun menyangkut relasi Tuhan, manusia dan lingkungan. Oleh karena itu *out put* yang ingin dicapai dalam penelitiannya adalah secara teoritis bertujuan untuk merumuskan secara konseptual dan komprehensif tentang ekoteologi Islam dengan relevansi untuk menyantuni tolok ukur ganda, dualisme dan perilaku mendua dalam tampilan ekologis masyarakat muslim. Dalam kajiannya tidak secara eksplisit membicarakan tentang bagaimana Al-Qur'an menyoroti persoalan lingkungan dengan pendekatan nilai dan konsep-konsep eko-spiritual sebagai upaya eko-konservasi.

Sementara itu Fachruddin Mangunjaya dalam penelitiannya yang berjudul *Ekopesantren, Bagaimana Merancang Pesantren Ramah*

⁶⁸Suwito NS, *Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujâhadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aolia' Jogjakarta*, Sekolah Pascasarjan UIN Jakarta 2010

⁶⁹Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.

lingkungan.⁷⁰ Tempat penelitian difokuskan di tiga pesantren yaitu Pondok Pesantren Buntet di Cirebon, Pondok Pesantren Musadadiyah di Garut dan Pondok Pesantren Dar El-Qalam Tangerang, Banten. Sekalipun topik utama penelitiannya menyangkut isu-isu lingkungan tetapi pada fokus pembahasannya menyoroti tentang bagaimana sikap pimpinan pesantren terhadap persoalan lingkungan, peran dan program pesantren terhadap isu-isu lingkungan serta bagaimana mendesain lembaga pesantren yang ramah lingkungan dalam rangka eko-konservasi. Dengan demikian dalam penelitian tersebut sama sekali tidak dibahas tentang ajaran Al-Qur'an dan relevansinya dengan pemeliharaan lingkungan.

Robert E.Shore-Goss misalnya menulis sebuah karya berjudul *God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion*.⁷¹ Dalam buku ini Robert Shore-Goss menggambarkan tentang pangalaman dirinya dalam kafasitasnya sebagai seorang pendeta yang bekerja sama dengan jemaatnya tentang implementasi ibadah dalam bentuk penghijauan. Ia mendorong adanya diskusi dan khotbah di gereja-gereja untuk mengikuti apa yang telah dipraktikkan oleh Kristus yang hidup sebagai “tukang kebun” dan menjadi “wajah hijau Tuhan”. Dengan demikian Teolog tersebut dalam bukunya membedah persoalan-persoalan eko-spiritual berdasarkan sudut pandang ajaran-ajaran Kristen.

Berikutnya adalah Sarah McFarland Taylor. Dia menulis sebuah buku berjudul *Green Sister: A Spiritual Ecology*. Sebagaimana halnya Robert E.Shore-Goss, Sarah masih berkuat pada persoalan ekologi dalam ruang lingkup Kristen. Dalam penelitiannya ini, Sarah menelusuri sebuah pergerakan yang ia sebut sebagai *Green Sister*, sekelompok perempuan Katolik Roma yang berikrar dan berkomitmen untuk mengatasi masalah lingkungan yang paling mendesak, baik yang dihadapi manusia atau non-manusia.⁷²

Leslie E. Sponsel juga menulis sebuah karya berjudul *Spiritual Ecology, A Quiet Revolution*.⁷³ Karya Sponsel yang satu ini terbilang menarik karena telah mengungkap sejarah intelektual perjalanan gerakan ekospiritual, penggunaan konteks lintas budaya untuk memahami berlangsungnya revolusi eko-spiritual. Tentu saja, Sponsel tidak mencurahkan perhatiannya pada bagaimana konsep ekospiritual dalam budaya dan perkembangan peradaban Islam, terlebih dalam Al-Qur'an.

⁷⁰Fachruddin Mangunjaya, *Ekopesantren*, Jakarta: Buku Obor, 2016.

⁷¹Robert E. Shore Goss, *God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion*, Oregon: Cascade Books, 2016.

⁷²Sarah McFarland Taylor, *Green Sister: A Spiritual Ecology*, Massachusetts: Cambridge, 2007.

⁷³Leslie E.Sponsel, *Spiritual Ecology, A Quiet Revolution*, Praeger: Connecticut, 2012.

Sementara itu, Martin Gorke melalui bukunya *The Death of Our Planet's Species*, mencoba menggali basis-basis filosofis-etik sebagai fondasi kegiatan perlindungan terhadap alam. Mengapa pemusnahan massal spesies di muka bumi menjadi perbuatan buruk? Jawaban dari pertanyaan ini coba diuraikan oleh Martin Gorke dalam karya tersebut.⁷⁴

Kajian seputar lingkungan dalam konteks spiritual dilakukan juga oleh para pakar lainnya, diantaranya oleh Seyyed Hossein Nasr. Hal ini dapat terlihat dalam sejumlah karyanya. Pertama adalah yang berjudul *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*.⁷⁵ Kedua adalah yang berjudul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.⁷⁶ Ketiga adalah yang berjudul *Religion and the Order of Nature*.⁷⁷ Ketiga karya Nasr di atas sama-sama meninjau bagaimana hubungan yang seharusnya terjalin antara manusia dengan alam dan bagaimana cara melihat alam dengan sudut pandang baru. Kajian-kajian lainnya banyak tertuliskan dalam bentuk jurnal.

Gagasan-gagasan lainnya seputar Islam dan persoalan lingkungan tertuang dalam tulisan berjudul *The Muslim Declaration on Nature*.⁷⁸ Dalam tulisan ini, Omar Naseef mencoba untuk menguraikan fondasi dasar yang menentukan siapa dan apa tugas manusia dalam sudut pandang Islam. Dalam tulisan itu, Omar tidak menjelaskan secara detail bagaimana Al-Qur'an menjelaskan konsep-konsep antara manusia dan lingkungan.

Tulisan lain Fazlun Khalid berjudul *Islam and Environment: Ethics and Practice an Assessment*. Tak jauh berbeda dengan tulisan sebelumnya, tulisan Khalid ini menjelaskan bagaimana Islam mendefinisikan hubungan antara manusia dengan bumi.⁷⁹

Selain karya tulis dalam bentuk buku yang telah ditulis oleh para ahli berikut ini penulis sertakan juga karya tulis dalam bentuk jurnal, diantaranya adalah:

S. Parvezmanzoor menulis paparan yang menjadi dasar etika hubungan antara Islam dan lingkungan. Dalam tulisan berjudul *Environment and Values: the Islamic Perspective*, ia menguraikan bagaimana manusia

⁷⁴Martin Gorke, *The Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*, London: Island Press, 2003, hal.1

⁷⁵Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, London: Unwin Hyman Limited, 1990

⁷⁶Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan Al-Safa, Al-Biruni, and Ibn Sina*, Albany: State University of New York Press, 1993.

⁷⁷Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1998.

⁷⁸Abdullah Omar Naseef, *The Muslim Declaration on Nature, Islam and the Environment*, London: Ta-Ha Publisher, 1998.

⁷⁹Fazlun Khalid, *Islam and Environment: Ethics and Practice an Assessment*, t.tp: Religion Compass, 2010.

harusnya menyikapi alam dan lingkungannya berdasarkan atas ayat-ayat Al-Qur'an. Parvez menjadikan sejumlah konsep penting dalam Islam sebagai dasar etika berlingkungan yang ideal, seperti: tauhid, khilafah dan amanah, syariah, 'adl dan i'tidal.⁸⁰

Fazlun Khalid menulis karya berjudul *Exploring Environmental Ethics in Islam: Insight from the Qur'an and the Practice of Prophet Muhammad*. Di dalam tulisan ini, Khalid menjelaskan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya telah memberikan ajaran yang menuntut umat Muslim memberikan perlakuan baik kepada alam. Ia mengutip sejumlah ayat yang menunjukkan bahwa alam itu sakral dan menjelaskan prinsip tauhid sebagai dasar hubungan harmonis antara manusia dan alam.⁸¹

Ahmad Saddam menulis karya berjudul *Paradigma Tafsir Ekologi*.⁸² Tulisan ini fokus menjelaskan konsep tafsir bercorak ekologis. Konsep tafsir yang meniscayakan mufasir untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan sudut pandang ekologi, sehingga penafsiran-penafsiran yang muncul berpihak pada persoalan-persoalan lingkungan.

Husnul Khitam menulis karya berjudul *Kontekstualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi*.⁸³ Husnul fokus mengkaji dua pesantren, yaitu pesantren Al-Amin dan pesantren Daarul Ulum Lido. Penulis membedah bagaimana dua pesantren ini menyelesaikan persoalan-persoalan lingkungan menggunakan konsep-konsep teologi.

Ahmad Munji menulis karya berjudul *Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi*.⁸⁴ Tulisan ini mengkaji sudut pandang Ibn 'Arabi untuk membahas konsep tauhid dan relasinya dengan persoalan lingkungan.

Zainal Abidin Bagir menulis karya berjudul *The Importance of Religion and Ecology in Indonesia*.⁸⁵ Zainal mengupas pentingnya persoalan agama dan ekologi di Indonesia. Baginya, agama memiliki perang penting untuk membawa arah pergerakan Indonesia. Zainal tidak sampai menyentuh

⁸⁰S. Parvezmansoor, "Environment and Values: the Islamic Perspective", dalam *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*, Manchester University Press: Inggris, 1984, hal. 150-162.

⁸¹Fazlun Khalid, "Exploring Environmental Ethics in Islam: Insight from the Qur'an and the Practice of Prophet Muhammad," dalam *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, USA: tp., 2017, hal.130-145.

⁸²Ahmad Saddam, "Paradigma Tafsir Ekologi," dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 5 No.1 Tahun 2017.

⁸³Husnul Khitam, "Kontekstualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi," dalam *Dinika: Academic Journal of Islamic Studies*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.

⁸⁴Ahmad Munji, "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi," dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 25 No.2 Tahun 2014.

⁸⁵Bagir, Zainal Abidin, "The Importance of Religion and Ecology in Indonesia," *Worldviews*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2015, hal. 99-102.

persoalan-persoalan yang lebih detail tentang bagaimana Islam, sebagai agama mayoritas di Indonesia, memandang persoalan krisis ekologi.

Junaidi Abdillah menulis karya berjudul *Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-ayat Berwawasan Lingkungan*.⁸⁶ Dalam karyanya ini, Junaidi mendekonstruksi ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an yang ditafsirkan dengan sudut pandang antroposentrisme.

Anna M. Gade menulis karya berjudul *Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam*.⁸⁷ Tulisan ini menganalisa munculnya gerakan-gerakan *Green Islam* di Indonesia. Karya lain dari Anna seputar isu ini adalah *Islamic Law and Environment in Indonesia*.⁸⁸ Penelitian Anna yang satu ini hanya berkutat pada persoalan bagaimana fatwa bisa memobilisasi orang-orang beragama untuk mengatasi persoalan krisis lingkungan.

Sayed Sikandar Shah menulis karya berjudul *Principles of Environmental Law in Islam*.⁸⁹ Penulis membahas prinsip-prinsip dasar yang harus diperhatikan terkait fiqh lingkungan dalam Islam.

Abdul Quddus menulis karya berjudul *Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan*.⁹⁰ Penulisnya menawarkan konsep *ecotheology* dalam Islam sebagai solusi pemahaman untuk menyelesaikan persoalan lingkungan. Konsep *ecotheology* menurut Abdul bertumpu pada tiga hal, pertama tauhid, khalifah, dan akhirat.

M. Saidul Islam menulis karya berjudul *Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism*.⁹¹ Saidul Islam mengungkap gagasan paradigma environmentalism dalam sejarah umat Muslim yang justru telah muncul dalam tradisi Islam pertengahan. Tulisan ini juga mengupas berbagai macam aktivitas environmental yang dilakukan oleh umat Muslim di masa sekarang.

Ahmed Afzaal menulis karya berjudul *Disenchantment and the*

⁸⁶Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-ayat Berwawasan Lingkungan," dalam *Jurnal Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014.

⁸⁷Gade, Anna M, "Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam," *Worldviews*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2012, hal. 263–285.

⁸⁸Gade, Anna M, "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa," *Jurnal Worldviews*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2015, hal. 161–183.

⁸⁹Sayed Sikandar Shah Haneef, "Principles of Environmental Law in Islam," dalam *Jurnal Arab Law Quarterly*, Vol. 17 No. 3 Tahun 2002, hal. 241–254.

⁹⁰Abdul Quddus, "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan," dalam *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2012.

⁹¹Islam, Md Saidul, "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Jurnal Nature and Culture*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2012, hal. 72–94.

*Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal.*⁹² Ahmed Afzaal menganalisa tuduhan serius dari Lynn White bahwa agama (Kristen) telah memicu eksplotasi terhadap alam. Pandangan White ini ia bandingkan dengan Max Weber dan Muhammad Iqbal. Afzaal sama sekali tidak melibatkan pandangan Al-Qur'an dalam tulisan ini.

David L. Johnston menulis karya berjudul *Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?*⁹³ David menjelaskan bahwa mayoritas literatur dari kalangan umat Muslim seputar ekologi menunjukkan Syari'ah sebagai solusi atas krisis lingkungan. Kajian ini fokus pada sejumlah tokoh muslim kontemporer, yaitu: Seyyed Hossein Nasr, Mawil Izzi Dien, dan Fazlun Khalid.

Murtadha menulis karya berjudul *Islam Ramah Lingkungan.*⁹⁴ Tulisan ini mengungkap bahwa Islam adalah agama yang mengedepankan etika menjaga lingkungan. Melalui konsep *rahmatan lil alamin*, bagi Murtadha, Islam tidak hanya untuk menjaga agama, jiwa, keturunan, akal, dan benda, tetapi juga menjaga lingkungan.

Karya lainnya adalah hasil pemikiran Ibrahim Ozdemir yang berjudul *Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective.*⁹⁵ Tulisan ini memang memuat ide seputar etika lingkungan berbasis Al-Qur'an. Namun, karena kajian yang dibedah kurang komprehensif dalam dua hal. Pertama, jumlah ayat-ayat yang dikaji relatif sedikit dan kedua, pandangan para mufasir yang diungkap pun kurang memadai.

Gar Smith menulis karya berjudul *Islam and the Environment.*⁹⁶ Dalam tulisan ini, Smith mengulas secara singkat bagaimana Islam, Al-Qur'an dan Nabi Muhammad memperlakukan alam.

S. Nomanul Haq menulis karya berjudul *Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction.*⁹⁷ Dalam tulisan ini, Nomanul Haq menjelaskan bagaimana Al-Qur'an memosisikan hubungan manusia dan alam

⁹²Afzaal, Ahmed, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal," dalam *Jurnal Worldviews*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2012, hal. 239–262.

⁹³Johnston, David L, "Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?," dalam *Jurnal Worldviews*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2012, hal. 218–238.

⁹⁴Murtadha, "Islam Ramah Lingkungan," dalam *Jurnal Islam Futura*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2007.

⁹⁵Ibrahim Ozdemir, "Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective," dalam *Jurnal Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin, Ney York: Harvard University Press, 2003.

⁹⁶Smith, Gar, "Islam and the Environment," dalam *Jurnal Earth Island Journal*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2002, hal. 20–26.

⁹⁷Haq, S. Nomanul, "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," dalam *Jurnal Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001, hal. 141–177.

berdasarkan ayat-ayat. Namun, kajian yang dilakukan penulisnya relatif singkat dan hanya melibatkan sejumlah ayat.

Marjorie Hope dan James Young menulis karya berjudul *Islam and Ecology*.⁹⁸ Tulisan ini mengelaborasi pemahaman hubungan antara alam dan manusia menurut pandangan Seyyed Hossein Nasr, serta mengemukakan kritikan Nasr terhadap Thomas Berry

Soumaya Pernilla Ouis menulis karya berjudul *Islamic Ecotheology Based on the Qur'an*.⁹⁹ Soumaya mengulas sekaligus doktrin tauhid untuk membantah ide-ide dualisme dalam beragam bentuknya, misalnya yang menyebut bahwa Tuhan ada di dalam alam. Tentu saja, Soumaya juga mengulas sejumlah ayat sebagai landasan. Namun, kajiannya seputar ayat masih terlalu minim.

Sanford H. Bederman menulis karya berjudul *Koranic Laws Pertaining to Water, Land and Agriculture Practices*.¹⁰⁰ Kajian ini menarik karena disertai ulasan seputar kondisi geografis dan ekologi manusia di zaman Al-Qur'an diturunkan. Hanya saja ruang lingkup kajiannya yang terbatas pada ayat-ayat tentang hewan, makanan, dan air.

Dari paparan di atas sangat jelas bahwa dari sekian banyak karya tulis terdahulu yang ada relevansinya dengan penelitian penulis, sekalipun pada umumnya tulisan terdahulu tersebut membahas sekitar ekokonservasi dengan berbagai pendekatan atau paradigma, tidak ditemukan karya tulis tentang ekospiritual dalam pandangan Al-Quran. Dengan demikian yang membedakan karya tulis ini dengan berbagai karya tulis sebelumnya adalah bahwa pada disertasi ini akan dibahas dan dijelaskan tentang bagaimana pandangan Al-Quran tentang ekospiritual.

Untuk mendapatkan pemahaman yang jelas, gamblang dan konstruktif sebagai rujukan utama terkait pandangan Al-Quran tentang ekospiritual maka penelusuran terhadap karya para ulama tentang tafsir Al-Quran dijadikan sebagai rujukan utama menjadi sebuah keniscayaan.

G. Metodologi Penelitian

1. Metode dan Jenis Penelitian

Metode penelitian yang dilakukan oleh penulis ini termasuk ke dalam jenis penelitian kualitatif. Metode kualitatif digunakan bila data yang hendak dikumpulkan adalah data kualitatif, yaitu data yang disajikan dalam bentuk kata atau kalimat. Penelitian kualitatif sangat mengutamakan kualitas data,

⁹⁸Hope, Marjorie, and James Young, "Islam and Ecology," dalam *Jurnal CrossCurrents*, Vol. 44, No. 2 Tahun 1994, hal. 180–192.

⁹⁹Ouis, Soumaya Pernilla, "Islamic Ecotheology Based on The Qur'an," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 1998, hal. 151–181.

¹⁰⁰Bederman, Sanford H, "Koranic Laws Pertaining to Water, Land and Agriculture Practices," dalam *Jurnal Southeastern Geographer*, Vol. 3 Tahun 1963, hal. 9–16.

sehingga dalam penelitian kualitatif tidak digunakan analisis statistika.¹⁰¹

Dilihat dari cara pembahasannya, penelitian ini menggunakan model deskriptif-analitis untuk menyingkap dan menjelaskan nilai-nilai eko-spiritual di dalam Al-Qur'an.

Penelitian dilakukan dengan cara melukiskan, memaparkan, menuliskan, dan melaporkan suatu keadaan, suatu objek atau suatu peristiwa fakta apa adanya, dan berupa penyingkapan fakta. Setelah itu, peneliti melakukan analisis atas berbagai objek atau fakta yang terkait dengan penelitian, untuk mendapatkan kesimpulan yang utuh dan komprehensif.

Tujuan dari penelitian deskriptif-analitis ini adalah untuk membuat gambaran atau lukisan yang sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.¹⁰² Sedangkan dilihat dari tempat pelaksanaan penelitian, penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan macam-macam materi yang terdapat dalam kepustakaan, misalnya buku-buku, majalah, naskah-naskah, catatan, kisah sejarah, dokumen dan lain-lain. Pada hakikatnya, data yang diperoleh dengan jalan penelitian kepustakaan dijadikan dasar dan alat utama bagi analisis praktek penelitian.

Selain itu, penulis akan menggunakan metode tafsir tematik (*maudhû'i*)¹⁰³ Dengan menggunakan metode tafsir *maudhû'i*, penulis menghimpun ayat-ayat pada semua surat yang ada di dalam Al-Qur'an,¹⁰⁴ tentunya yang memiliki hubungan dengan eko spiritual. Di antaranya ayat-ayat tentang:

¹⁰¹Tentang jenis-jenis penelitian lihat Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (ed.), *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989; Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasa, Metode dan Teknik*, Bandung: Tarsito, 1982; Jacob Vredendregt, *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1981; Tatang M. Amirin, *Menyusun Rencana Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 1990; Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, Jakarta: Bina Aksara, 1985; Sanafiah Faisal, *Format-format Penelitian Sosial*, Jakarta: Rajawali press, 1992; P. Joko Subagyo, *Metode Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991; Muhammad Musa dan Nurfitri Titi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Fajar Agung, 1988; Koentjaraningrat (ed.), *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1981, Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.

¹⁰²Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988, hal. 63.

¹⁰³Metode tafsir tematik adalah penafsiran Al-Qur'an dengan menyusun atau mengelompokkan sebuah tema tertentu, kemudian ditafsirkan. Abu Nizhan, *Buku Pintar Al-Qur'an*, Jakarta: Qultum Media, 2008, hal. 52.

¹⁰⁴Lebih lengkap, tahapan-tahapan dalam menafsirkan ayat dengan menggunakan metode ini dapat dilihat pada: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2013, hal. 385.

- a. Alam bertasbih
 - 1) Term *Sabbaha*; dalam Surah al-Hadîd/57: 1 dan al-Hasyr/59: 1.
 - 2) Term *Tusabbihu*; dalam Surah al-Isra'/17: 44.
 - 3) Term *Yusabbihu*; dalam Surah al-Ra'd/13: 13, al-Nûr/24:41, al-Jumu'ah/62:1 dan at-Taghabun/64:1.
 - 4) Term *Yusabbihûn*; dalam Surah Yâsîn/36: 40 dan al-Anbiyâ'/21: 33.
 - 5) Term *Yusabbihna*; dalam Surah al-Anbiyâ'/21:79 dan Shâd/38:18.
 - 6) Term *Tasbîhahum*; dalam Surah al-Isrâ'/17:44.
- b. Alam ditundukkan
 - 1) Term *Sakhkara*; dalam Surah ar-Ra'd/13: 2, Ibrâhîm/14: 32 dan 33, an-Nahl/16: 12 dan 14, al-Hajj/22: 65, al-Ankabût/29: 61, Luqmân/31: 20 dan 29, Fâthir/35: 13, az-Zumar/39: 5, az-Zukhruf/43: 13, dan al-Jâtsiah/45: 12-13.
 - 2) Term *Sakhkharnâ*; dalam al-Anbiyâ'/21: 79, Shâd/38: 18 dan 36, al-Hajj/22: 36 dan al-Hâqqah/69: 7.
 - 3) Term *al-Musakhkhir*; dalam al-Baqarah/2: 164.
 - 4) Term *Musakhkharât*; dalam Surah al-A'râf/7: 54, dan an-Nahl/16: 12.
- c. Alam Bersujud;
 - 1) Term *Yasjudu*; dalam Surah ar-Ra'd/13: 15, an-Nahl/16: 49, dan al-Hajj/22: 18.
 - 2) Term *Yasjudân*; dalam Surah ar-Rahmân/55: 6.
- d. Alam berserah diri (term *aslama*); dalam Surah Ali Imrân/3:83.

2. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Sumber data yang digunakan sebagaimana lazimnya dilakukan dalam penelitian terdiri dari dua jenis, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Karena, topik penelitian yang dikaji ini menyangkut Al-Qur'an, maka sumber data primer dalam penelitian ini adalah mushaf Al-Qur'an al-Karim. Mengingat Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang suci dan berbahasa arab, maka upaya untuk mendapatkan pemahaman Al-Qur'an yang tepat tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang secara serampangan tetapi harus dilakukan oleh para ulama yang memenuhi persyaratan tertentu.¹⁰⁵ Para ulama yang memenuhi syarat tertentu tersebut kemudian disebut sebagai mufassir dan karyanya disebut tafsir. Jika mushaf Al-Qur'an dijadikan sebagai sumber data primer maka kitab-kitab tafsir karya para ulama dijadikan sebagai sumber data sekunder yang bersifat penunjang bagi

¹⁰⁵Imam al-Suyuthi menegaskan bahwa ada 15 syarat yang harus dipenuhi/dikuasai oleh seseorang akan menjadi mufassir, yaitu: 1) Ilmu bahasa Arab, 2) Ilmu Nahwu, 3) Ilmu Sharaf, 4. Ilmu al-Isytiqaq (deripasi), 5) Ilmu al-Ma'ni, 6) Ilmu al-Bayan, 7) Ilmu al-Badi' 8) Ilmu Qiraat, 9) Ilmu Ushul al-Din, 10) Ilmu Ushul al-Fiqh, 11) Ilmu Asbab al-Nuzul, 12) Ilmu Naskh dan Mansukh, 13) Ilmu Fiqh, 14) Hadits Nabi yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an, 15) Ilmu Mauhibah. Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Jil. 2, Kairo: Dâr al-Hadits, 2006, hal. 464-466.

sumber data primer. Sumber data sekunder tersebut dibatasi pada beberapa kitab tafsir yang dianggap representatif dan punya relevansi kuat dengan judul penelitian. Di antara kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam penelitian ini adalah: *Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtih al-Ghaib*, karya Imam Fakhru ar-Râzî (544- 606 H), *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhîm wa as-Sab' al-Matsâni*, karya Abu al-Sana Shihab ad-Dîn al-Sayyîd Mahmud al-Âlusi al-Baghdadi (W. 1270 H), *Lathâif al-Isyârât*, karya Muhammad al-Qushairi (W. 465 H). *Tafsîr Shûfî Kâmil li Al-Qur'ân al-Karîm*, karya Abdul karim bin Hawazin bin Abdul Malik bin Thahah, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, karya Sahl bin Abdullâh al-Tustari, *Haqâiq al-Tafsîr*, karya Abi Abdurrahman as-Sulâmi, *'Arâis al-Bayân fî Haqâiq Al-Qur'ân*, karya Ruzbahan bin Abi Nashr al-Baqli al-Sairazî al-Mishrî (W. 606 H), *Rahmân min ar-Rahmân fî wa Isyârât Al-Qur'ân min Kalâm asy-Syaikh al-Akbar Muhyidîn Ibn 'Arâbî*, dihimpun oleh Mahmud al-Ghurab, *Tafsîr Ibn 'Arâbî (Ta'wilât al-Kasysyânî)*, karya *Syaikh al-Akbar Muhyiddîn Ibn 'Arâbî*, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, karya Muhammad Husain Thabathabai, *Tafsîr al-Kasyâf*, karya Abi al-Qasyim az-Zmakhsyari, *Tafsîr al-Misbah*, karya M. Quraish Shihab, *Tafsîr asy-Sya'rawi*, karya Mutawalli Sya'rawi.

Selain kitab-kitab tafsir sebagaimana tersebut di atas, penulis juga menggunakan sumber data sekunder lainnya yang berkaitan dengan kajian tentang teori-teori seputar eko-spiritual. Hal ini dimaksudkan agar kajian tentang teori-teori eko-spiritual dapat dipahami secara memadai. Adapun sumber-sumber tersebut: *Ekologi Berwawawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, karya Nur Arfiyah Febriani, *Eko-Sufisme: Konsep, Strategi dan Dampak*, karya Suwito NS, *Fiqih Ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci*, karya H. M. Thalhah dan Achmad Mufid A.R, *Ekologi Manusia*, karya Sofyan Anwar Mufid, *Islam & Ekologi Manusia*, karya Sofyan Anwar Mufid, *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*, karya Oekan S. Abdoellah, *Islam Ramah Lingkungan*, karya Wardani, *Teori dan Praktek Ekologi*, karya Sucipto Hariyanto.

3. Metode Analisis Data

Dalam penelitian, proses analisis data adalah suatu langkah penting. Adapun kegiatannya untuk mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberi kode/tanda, dan atau masalah yang ingin dijawab. Ada tiga tahapan yang akan penulis lakukan adalah: (1) Reduksi data. Peneliti akan mereduksi data dengan cara merangkum, memilih hal-hal pokok, menfokuskan pada hal-hal penting, dan mencari tema dan polanya. (2) Paparan data. Pemaparan data sebagai kumpulan informasi tersusun dan memberikan kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan. (3) Penarikan

kesimpulan dan verifikasi. Penarikan kesimpulan merupakan hasil penelitian yang berusaha menjawab fokus penelitian berdasarkan analisis data.¹⁰⁶

H. Sistematika Penulisan

Penulisan dalam penelitian ini dibagi dalam enam (6) bab, yaitu: Bab I, adalah pendahuluan meliputi: latar belakang masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II, pada bab ini penulis menghadirkan pembahasan tentang seputar eko-spiritual. Terdiri dari pembahasan mengenai konsep tentang eko-spiritual, dan diskursus tentang ekospiritual yang meliputi pembahasan ekoteologi, etika ekologi, etika ekonomi, etika politik dan etika budaya.

Bab III, pada bab ini dibahas seputar konsep eko-spiritual dalam padangan lintas agama yang meliputi: ekospiritual dalam pandangan Agama Kristen, eko-spiritual dalam pandangan agama Budha, eko-spiritual dalam pandangan agama Hindu, eko-spiritual dalam pandangan agama Yahudi dan eko-spiritual dalam pandangan Kong Hucu.

Bab IV, Pada bab ini fokus pembahasannya seputar term-term Al-Qur'an terkait eko-spiritual yang meliputi: Manusia dan tugas kekhalifahan, pemanfaatan sumber daya alam, alam sebagai anugerah Allah Swt. dan kerusakan alam dan perilaku manusia. Pada bab ini juga memuat pembahasan mengenai konsep eko-spiritual dalam Al-Qur'an. Dimana penulis akan menjelaskan bagaimana konsep eko-spiritual menurut ayat-ayat Al-Qur'an.

Bab V, bab ini memuat pembahasan mengenai fungsi implementatif eko-spiritual dalam konservasi alam. Di sini, peneliti juga akan menguraikan tentang manusia dan tugas kekhalifahan yang diemban, alam semesta sebagai anugerah Allah swt., kerusakan alam dan perilaku manusia, harmonisasi relasi manusia dan lingkungan, dan usaha konservasi sumber daya alam.

Bab VI adalah bab penutup yang meliputi pembahasan tentang kesimpulan penelitian dan saran saran.

¹⁰⁶Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif : Teori & Praktik*, hal. 209; Lihat juga Christine Daymon dan Immy Holloway, *Metode-metode Riset Kualitatif dalam Public Relations dan Marketing Communications*, Yogyakarta: Bentang, 2008, hal. 367; Syafizal Helmi Sitomorang, *Analisis Data: Untuk Riset Manajemen dan Bisnis*, Medan: USU Press, 2011, hal. 1.

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Eksistensi manusia sebagai bagian dari ciptaan Allah di muka bumi bersama dengan ciptaan Allah lainnya akan terus menerus mengalami perkembangan sampai dunia ini berakhir. Perkembangan yang akan terus berlanjut secara pasti ini akan berimplikasi pada kualitas interaksi dengan makhluk-makhluk lain. McElroy, menyampaikan pendapat tentang evolusi bumi dan peran manusia bahwa manusia telah melakukan perusakan terhadap planet ini. Dikatakan demikian berdasarkan kenyataan bahwa kerusakan lingkungan telah terjadi di berbagai belahan bumi.¹

McKibben, melalui tulisannya yang berjudul *The End of Nature*, menyatakan bahwa kerusakan planet secara global mulai dari pemanasan global, emisi rumah kaca, es di Kutub Utara dan Antartika semakin menipis, curah hujan yang ekstrim, begitu juga dengan kekeringan akan melanda. Semua ini akan mendatangkan malapetaka. Hal senada juga dikatakan oleh

¹ McElroy menyebutkan, “Human radically altered the nature of the planet—waring its climate, depleting its resources, polluting its soil, water, and air”. Dalam Tucker and Grim, “Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology,” dalam *Jurnal Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001, hal. 2.

Hardin dalam *Neves-Graca* dengan istilah *Tragedy of The Common*. Tulisan tersebut juga dikutip Grim dan Tucker dalam *Jurnal Daedalus*.²

Hal yang sama juga dilontarkan oleh Swimme.³ Teriakan dalam berbagai bentuk karya tulis yang mereka lakukan ini merupakan wujud kekhawatiran dan keprihatinan yang mendalam dari mereka terhadap fenomena berlanjutnya krisis lingkungan global yang terus melaju tanpa henti.

Earth Organization for Sustainability (EOS) mengatakan bahwa keseimbangan alam yang semula dinamis telah terganggu akibat ulah manusia. Revolusi industri yang bertumpu pada penggunaan energi batu bara dan minyak bumi telah melepaskan karbon tambahan ketika dibakar. Hal ini menyebabkan jumlah karbon dioksida di atmosfer terus mengalami peningkatan yang sangat signifikan dan berdampak pada kenaikan suhu yang akan mempengaruhi curah hujan global, pola kekeringan, dan mengubah kondisi penghuni bumi, terlebih manusia. Bahkan, lapisan es Greenland di belahan bumi utara akan runtuh dan menyebabkan naiknya permukaan air laut.⁴ Greenpeace melalui laporannya telah mengungkap bobroknya industri pertanian yang dianggap sebagai dalang di balik kerusakan hutan.⁵

Dalam konteks Indonesia, Walhi telah memperingatkan dengan tegas bahwa Indonesia saat ini berada dalam status darurat ekologi. Darurat ekologi adalah rusaknya lingkungan akibat monopoli para pengusaha terhadap sumber daya alam, sehingga menyebabkan rakyat kesulitan mengakses sumber penghidupan, termasuk segala bentuk bencana ekologi yang terjadi akibat rusaknya keseimbangan alam.⁶ Lembaga itu juga mencatat sejumlah sungai besar di Indonesia, seperti Ciliwung, Cisadane, Kapuas, dan

²Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", hal. 1; Lihat juga Bill Mckibben, *The End of Nature*, New York: Randon House, 1989, hal. 2.

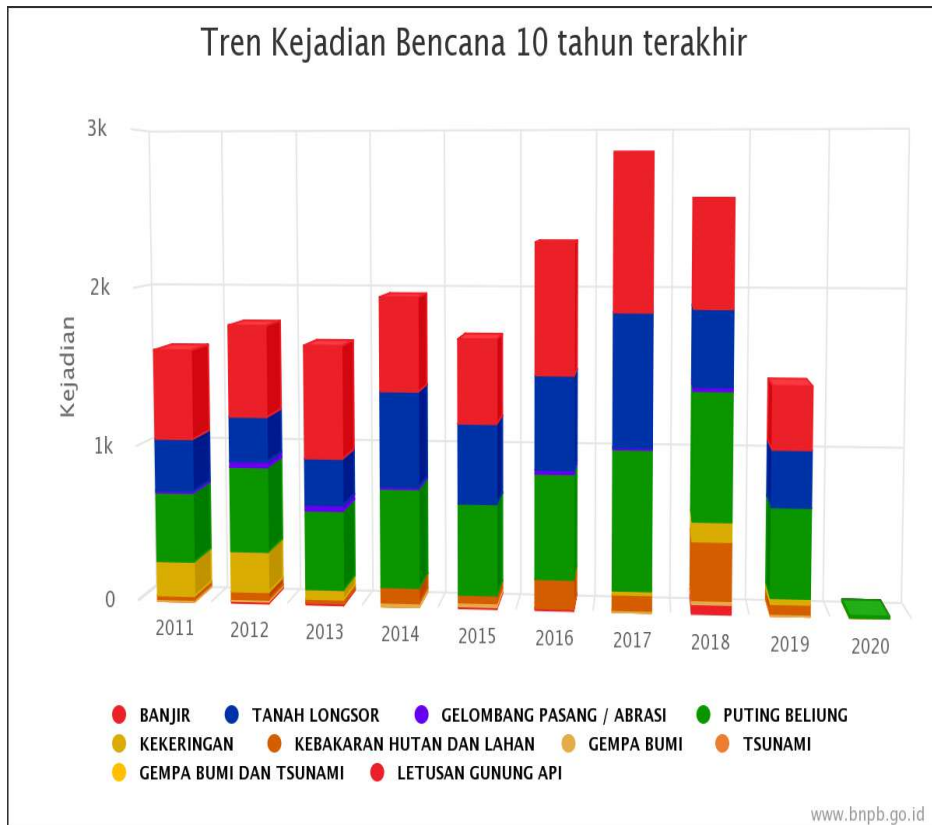
³Lihat Brian Swimme, "The Cosmic Creation", dalam Mary Heather McKinnon and Mony McIntyre (Ed.), *Reading in Ecology and Feminist Theology*, Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1995.

⁴Earth Organization for Sustainability, "Krisis Ekologi Saat ini," dalam *eosprojects.com*. Diakses pada tanggal 28 Januari 2020.

⁵Greenpeace melaporkan sejak 2010, ladang kedelai di Brazil telah meningkat hingga 45% (dari yang awalnya 23,3 juta hektar pada 2010, menjadi 33,9 juta hektar pada 2017), produksi minyak kelapa sawit Indonesia naik hingga 75% (dari yang awalnya 23.600 ton pada 2010, menjadi 41,500 ton pada 2017). Lihat Greenpeace International, "Countdown to Extinction: What Will It Take to Get Companies to Act?," dalam <https://www.greenpeace.org/international/publication/22247/countdown-extinction-eport-deforestation-commodities-soya-palm-oil/>. Diakses pada tanggal 1 Februari 2020.

⁶Walhi, "Tahun Politik, Tentuan Masa Depan Keadilan Ekologis," dalam <https://walhi.or.id/tahun-politik-tentukan-masa-depan-keadilan-ekologis>. Diakses pada tanggal 1 Februari 2020.

Bengawan Solo telah dinyatakan tercemar.⁷ Ditambah lagi dengan deforestasi secara besar-besaran hingga mencapai luas 1,8 juta hektar setiap tahun dan menyebabkan hilangnya hutan seluas 133 juta hektar (21%).⁸



Gambar 1.1
(Sumber: <https://bnpb.cloud/dibi/>)

Berbagai laporan kerusakan lingkungan di atas, menunjukkan bahwa alam yang semula begitu bersahabat dengan manusia, bahkan dalam batas batas tertentu tercipta bagi kepentingan dan kebutuhan manusia,⁹ justru kini bersifat destruktif dan seringkali menjadi ancaman sangat serius bagi kehidupan manusia. Perubahan iklim ekstrim yang disertai dengan berbagai

⁷Winda Sartika Purba, Pramudya Ajeng Safitri dan Riska Andianti, *Statistik Lingkungan Hidup Indonesia 2017*, t.tp: Badan Pusat Statistik, 2017, hal. 10.

⁸Dinas Lingkungan Hidup dan Kebersihan Kabupaten Bandung, “Kerusakan Lingkungan Hidup di Indonesia dan Penyebabnya,” dalam <http://badungkab.go.id/instansi/dislhk/baca-artikel/619/Kerusakan-Lingkungan-Hidup-di-Indonesia-dan-Penyebabnya.html>. Diakses pada tanggal 31 Januari 2020.

⁹ Lihat Surah al-Baqarah/2:31.

macam bencana menunjukkan bentuk kegagalan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Jika krisis lingkungan tidak bisa dihentikan dan berlanjut terus baik dalam skala lokal maupun global serta tidak dilakukan penanganan secara sungguh-sungguh, global, terpadu dan spesifik, maka tugas dan fungsi yang diemban manusia sebagai khalifah (makhluk yang dipilih Allah sebagai wakil-Nya) di muka bumi tidak berhasil dilakukan dengan semestinya (gagal), dan eksistensi kemanusiaan menjadi hampa tanpa makna.¹⁰

Krisis lingkungan yang terjadi di berbagai belahan bumi tersebut telah memicu timbulnya berbagai reaksi dari sejumlah kalangan, baik akademisi (ilmuwan), agamawan, lembaga sosial masyarakat, para aktivis baik secara perorangan ataupun kelembagaan. Reaksi tersebut muncul ke permukaan dengan lahirnya berbagai macam pemikiran atau teori yang dilatarbelakangi kerusakan alam akibat perilaku manusia.

Ada sebuah teori yang dikemukakan oleh Anthony Giddens (lahir 1938), teori ini kemudian dikenal dengan sebutan ‘Paradoks Giddens’. Dalam teori ini dijelaskan bahwa perilaku kebanyakan orang yang hampir semuanya mengetahui tentang krisis lingkungan dalam bentuk perubahan iklim, pemanasan global, dan lain sebagainya, namun tidak memberikan kontribusi yang cukup untuk menghentikan krisis tersebut.

Dalam karyanya *The Politics of Climate Change* Giddens mencoba memahami fenomena itu dengan mengatakan bahwa isu-isu krisis lingkungan bagi kebanyakan orang terkesan tidak nyata. Mereka tidak merasakan bahayanya dampak yang ditimbulkan oleh krisis lingkungan. Padahal, semestinya setiap orang harus menghadapi krisis ini seolah sedang berhadapan dengan perang.¹¹

Setelah mempelajari sikap ketidakpedulian orang-orang terhadap krisis lingkungan, Giddens pada akhirnya meyakini titik persoalannya berada pada

¹⁰Dengan merujuk kepada pendapat para mufasir terhadap surat al-Baqarah ayat 30 dan surat Hud ayat 61, Muhammad Quraish Shihab menyatakan bahwa paling tidak ada dua tugas pokok manusia sebagai khalifah di muka bumi. Yang pertama adalah bahwa Adam diciptakan oleh Allah sebagai khalifah di muka bumi. Namun sebelum Adam betul-betul melaksanakan tugas tersebut terlebih dahulu Adam “transit” di surga. Hal tersebut untuk memberikan hikmah dan pengalaman Adam dan Hawa agar keduanya punya pengalaman untuk dapat menciptakan bayang bayang surga di muka bumi. Ketika berada di surga mereka merasakan suasana damai, sejahtera dan jauh dari segala bentuk rasa kekhawatiran dan ketidak-amanan serta ketidak-nyamanan. Situasi seperti inilah yang harus diwujudkan di muka bumi. Apa yang ditugaskan kepada Adam dan Hawa pada hakekatnya adalah tugas bagi semua umat manusia yang ada di muka bumi sebagai cucu atau keturunan dari keduanya. Yang kedua adalah tugas untuk memakmurkan bumi. Di dalamnya manusia dapat mengambil manfaat untuk memenuhi segala kebutuhannya dalam batas-batas yang wajar sekaligus merawat dan melestarikannya tanpa merusaknya. Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang: Lentera, 2020, hal 70-73.

¹¹Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change*, Cambridge: Polity Press, 2009, hal. 2.

politik dan kekuasaan sebagai pembuat kebijakan publik. Ia menyeru semua partai politik, apapun ideologinya, harus turut andil mengatasi persoalan global semacam ini.¹²

Belakangan, seruan seperti Giddens kembali diulang oleh aktivis muda asal Swedia, Greta Thunberg (lahir 2003). Dalam pidatonya di UN Climate Action Summit, New York pada September 2019 lalu. Greta tidak hanya menyeru para pengampu kebijakan, tetapi juga mengecam mereka karena dianggap kurang serius menyelesaikan krisis lingkungan yang semakin akut.

Meski demikian, harus diakui bahwa politik bukanlah satu-satunya faktor yang bisa disalahkan. Sebab sebagian kalangan menyatakan bahwa pengrusakan alam oleh manusia juga dipicu oleh faktor-faktor lain, seperti: ekonomi, keserakahan dan ketamaman manusia, dan pemahaman yang kurang komprehensif terhadap teks-teks keagamaan.

Contanza *et.al.*, Hamilton, dan Ozkaynak *et.al.* dalam Konchak dan Pascual,¹³ beranggapan bahwa kerusakan lingkungan baik dalam skala lokal maupun global sebagai akibat dari keserakahn perilaku manusia di bidang ekonomi. Pendapat ini diperkuat oleh hasil penelitian Enoch yang menunjukkan bahwa 70% respondennya mengatakan bahwa para pelaku industri tidak memiliki tanggungjawab sosial. Sikap para pelaku industri tersebut juga diperparah dengan kurangnya mempertimbangkan keseimbangan antara aspek keuntungan yang diperoleh perusahaan dengan aspek kepentingan publik, termasuk di dalamnya masalah kerusakan lingkungan. Tanggungjawab sosial perusahaan atau *Corporate Social Responsibility* (CSR) dipandang sebagai alat untuk melakukan hegemoni produksi.¹⁴ Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Duroy, ia berpendapat bahwa faktor keuntungan ekonomi dan materi memberi pengaruh secara langsung terhadap kualitas kesadaran berlingkungan.¹⁵

Fritjof Capra (w. 1996),¹⁶ Turut menambahkan bahwa krisis lingkungan secara global yang melanda dunia merupakan akibat dari cara pandang dan keserakahan manusia terhadap alam, keserakahan tersebut bisa disebabkan karena faktor kemiskinan, kebodohan atau keinginan untuk menghimpun kekayaan sebanyak-banyaknya. Demikian juga nilai-nilai transendental yang tidak berfungsi bahkan hilang dari kehidupan manusia. Padahal nilai

¹²Anthony Giddens, *The Politics of Climate Change...*, hal. 2.

¹³William Konchak dan Unai Pascual, *Converging Paradigm for a Co-evolutionary Environmental Limit Discourse*, Inggris: Departemen of Land and Economy Universitu of Cambridge, 2005, hal. 3.

¹⁴Simon Enoch, "Agreening Potemkin Village? Corporate Social Responsibility and the Limit of Growth," dalam *Jurnal Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2007, hal. 79 dan 89.

¹⁵Quentin M. Duroy, "The Determinants of Environmental Awarness and Behavior," dalam *Jurnal Rensselaer*, Vol. 05 No. 01 Tahun 2005, hal. 19.

¹⁶Fritjof Capra, *The Web of Life*, London: Harper Collins, 1996, hal. 4-6.

tarnsidental ini sangat penting untuk membangun arah dan cara pandang manusia terhadap alam dan moral kehidupan.

Sementara itu, Nasr menyatakan bahwa saat ini bumi telah rusak parah akibat manusia tidak lagi sejalan dengan langit (wahyu). Alam sedang terdesakralisasi dan dihancurkan dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya. Di buku yang sama, Nasr juga menyebut bahwa alam dirusak oleh dua tipe manusia. *Pertama*, mereka yang mensekulerkan dunia dengan sains dan teknologi. *Kedua*, mereka yang hidup dengan cara pandang agamis.¹⁷

Menurut Mulyadi Kartanegara secara historis proses sekulerisasi berkembang demikian pesat sejalan dengan banyaknya bermunculan para tokoh pemikir di berbagai disiplin ilmu, seperti kosmologi, astronomi, sosiologi, biologi, psikologi, dan berbagai disiplin ilmu lainnya yang telah memarginalkan peran agama dalam setiap teori mereka.¹⁸

Pemahaman manusia terhadap teks agama (kitab suci) yang tidak komprehensif,¹⁹ juga turut andil dalam kerusakan yang ada, sehingga pemahaman yang demikian bisa mengakibatkan cara berpikir yang antroposentris.²⁰ Hal ini diperkuat dengan uraian Lynn White yang menyebut ajaran Kristen sebagai agama yang sangat atau bahkan paling antroposentris di dunia. Dalam tulisannya itu ia mengatakan: “*Epecially in its Western*

¹⁷Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal.3

¹⁸Mulyadi Kertanegara menjelaskan bahwa proses sekulerisasi ilmu terjadi di Barat setelah gerakan *Renaissance* (abad 14). Beberapa abad sebelumnya (abad 12 dan 13) keserjanaan Barat sangat dipengaruhi oleh keserjanaan Islam, khususnya dalam bentuk penerjemahan karya-karya ilmiah dan filosofis Islam ke dalam bahasa Latin dan Ibrani. Oleh sebab itu ilmu yang dikembangkan masih bersifat religius atau paling tidak disemangati oleh religiusitas yang tinggi. Selanjutnya lihat Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 121. Mulyadi juga menjelaskan dengan detail teori berbagai tokoh dan ilmuwan yang dianggap sebagai awal terjadinya sekulerisasi ilmu tersebut. Lihat juga Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung Mizan, 2005.

¹⁹Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2014, hal. 19-20.

²⁰Antroposentris secara bahasa berasal dari kata *anthropus* yang berarti manusia, dan kata *centrum* yang berarti pusat. Dengan demikian dapat dipahami bahwa antroposentris adalah anggapan atau pandangan bahwa manusialah sebagai pusat segala-galanya dalam system alam semesta. Antroposentris menjelaskan kecenderungan manusia yang menganggap bahwa eksistensi mereka sebagai entitas pusat dan yang paling pokok di alam semesta, atau penilaian realitas melalui perspektif eksklusif manusia. Bambang Yuniarto, *Membangun Kesadaran Warga Negara dalam Pelestarian Lingkungan*, Sleman: Deepublish, 2013, hal. 49; Lihat juga Marhaeni Ria Siambo, *Hukum Lingkungan*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012, hal. 12.

form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen".²¹ Dalam pandangannya bahwa Kristen adalah agama paling antroposentris yang pernah ada di dunia, kemudian pandangan ini menyediakan kondisi untuk eksploitasi manusia terhadap lingkungan.

Lynn mengutip doktrin penciptaan dalam ajaran Kristen yang berkisah tentang bagaimana Tuhan menciptakan cahaya dan kegelapan, surga, bumi, lengkap dengan tumbuh-tumbuhan, hewan, burung-burung, dan ikan. Akhirnya, Tuhan pun menciptakan Adam dan kemudian Hawa (Eve) untuk menemani Adam agar tidak kesepian. Setelah itu, Adam mulai memberikan nama pada seluruh hewan, dan mulai mengukuhkan dominasinya terhadap mereka.²²

Doktrin ajaran Kristen, seperti yang dijelaskan oleh Lynn telah memosisikan alam sebagai objek yang memang diciptakan untuk "dieksploitasi" oleh manusia. Meskipun doktrin semacam ini telah dibantah berikutnya oleh Richard T. Wright dalam karyanya berjudul, *Responsibility for the Ecological Crisis*.²³ Wright ingin menunjukkan bahwa apa yang disampaikan oleh Lynn di atas hanyalah pemahaman yang kurang komprehensif terhadap ajaran Kristen.²⁴

Meski begitu, dalam ajaran Kristen, fondasi tentang eko-spiritual Kristen telah ada bahkan sejak agama Kristen itu muncul. Dalam Mazmur: 104 dijelaskan tentang semua ciptaan merupakan sesuatu yang berharga dan mencerminkan keagungan-Nya.²⁵ Dalam ayat lain, Amsal 3:19-22 menjelaskan betapa manusia seharusnya terlibat dalam pelestarian lingkungan.²⁶

Dalam ajaran Budha juga terdapat fondasi etika manusia terhadap lingkungan. Ajaran Budha mengenal sebuah istilah *Patticca-samuppada*,²⁷ maksudnya adalah bahwa di dunia ini terdapat hukum sebab-akibat yang

²¹"Khususnya dalam konteks Barat, ajaran Kristen merupakan agama yang paling antroposentris yang pernah kita ketahui", Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Jurnal Science*, Vol. 155 No. 3767 Tahun 1967.

²²Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," hal. 5.

²³Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis," dalam *Jurnal BioScience*, Vol. 20 No.15 Tahun 1970.

²⁴Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis," .

²⁵Lihat Mazmur ayat 104 terdiri dari 35 ayat. Beberapa ayat yang memberikan kesan keagungan alam adalah: Mazmur 104:2, 104:3, 104:5, 104:10, 104:11, 104:12, 104:13, 104:14, 104:15. Sabda Web, "Al-Kitab dan Terjemahan Perjanjian Baru," dalam <https://www.sabda.org/sabdaweb/bible/chapter/?b=19&c=104&version=tb&lang=indonesi a&theme=clearsky>. Diakses pada tanggal 1 Februari 2020.

²⁶Al-Kitab dan Terjemahan Perjanjian Baru, dalam <https://alkitab.sabda.org/bible php?book=Ams&chapter=3>. Diakses pada tanggal 31 Januari 2020.

²⁷Nyanatiloka-Samuppada, *Patticca-Samuppada: Kemunculan yang Dependen*, diterjemahkan oleh Jimmy Halim dan Leonard Halim dari *Patticca-Samuppada: Dependent Origination*, t.tp: Vijjakumara: 2011, hal. 13.

saling mempengaruhi antara satu makhluk dengan makhluk lainnya. Dalam konteks persoalan ini, manusia memiliki hubungan yang cukup dekat dengan alam. Apabila manusia melakukan aktivitas yang merusak alam, maka menurut ajaran Budha, kerusakan itu akan kembali menimpa manusia. Kerusakan yang menimpa manusia dalam hal ini bisa menjelma dalam berbagai bentuk, seperti banjir, tanah longsor, dan berbagai musibah alam lainnya.

Sementara itu, bagi umat Hindu, melestarikan lingkungan sudah menjadi bagian dari ajaran agama mereka. Di dalam ajaran Hindu, muncul sebuah istilah *Tri Hita Karana*, sebuah istilah menjadi pedoman bagi umat Hindu untuk menciptakan keharmonisan. *Tri Hita Karana* pun terdiri dari tiga bagian. Pertama adalah parhyangan. Parhyangan adalah hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhan. Kedua, palemahan. Palemahan adalah hubungan yang harmonis antara manusia dengan alam. Ketiga, pawongan. Pawongan adalah keharmonisan hubungan antara sesama manusia. Ekologi dalam konteks agama Hindu mendapatkan fondasi pada ajaran palemahan, yang pada dasarnya merupakan sebuah etika bagi umat Hindu dalam memperlakukan alam. Di dalam *Mahabratha*, terdapat keterangan tentang alam sebagai pemberi segala keinginan. Apabila alam dirawat dengan baik, maka ia akan mendatangkan karunia bagi manusia. Sebaliknya, jika alam diabaikan dan bahkan diekplotasi, maka ia akan mendatangkan sengsara bagi manusia.²⁸

Tidak hanya dalam ajaran Hindu, pedoman etis bagi manusia menyikapi lingkungannya pun terdapat dalam ajaran Yahudi. Di dalam doa yang dipanjatkan pada hari Sabtu oleh penganut agama Yahudi, terdapat ungkapan seperti ini: *“Jiwa setiap yang hidup selalu menyebut nama-Mu, setiap hati akan menegakkan hormat pada-Mu, dan setiap relung jiwa akan selalu menyenandungkan nama-Mu.”* Bahkan di dalam Talmud juga disebutkan, *“Puji Tuhan (Yahweh) atas bumi, lautan yang luas dan semua air yang dalam gunung, bukit, serta semua pohon-pohon yang berbuah.”*²⁹

Sementara itu, di dalam agama Kong Hucu terdapat ajaran bahwa dunia itu dibangun atas dasar moral. Landasan moral meliputi hubungan antara manusia dengan alam. Apabila landasan moral ini diabaikan begitu saja, maka tatanan alam akan terganggu dan pada akhirnya akan berdampak pada munculnya berbagai macam bencana alam.³⁰

²⁸Dimas, et. al, *Peran Agama Bagi Keutuhan Lingkungan Hidup*, Bandung: Universitas Kristen Maranatha: 2013.

²⁹Talmud, Chagigah, 14a.

³⁰Ahmad Zarkasi, “Mengenal Pokok-pokok Ajaran Kong Hucu,” dalam *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 9 No. 3 Tahun 2014, hal. 25.

Agama Kong Hucu sendiri, dalam dialek Hokkian,³¹ disebut dengan *Ru Jiao*. *Ru Jiao* sendiri diartikan sebagai agama yang mementingkan kelembutan dan keharmonisan. Sementara itu, di dalam kitab *Yangzi Fa*, *Ru Jiao* diartikan sebagai *Tong Tian Di Ren*. *Thian* artinya adalah Tuhan, *Di* artinya adalah alam dan bumi, dan *Ren* artinya manusia.³² Artinya, ajaran Kong Hucu adalah bentuk harmonisasi antara Tuhan, manusia, dan alam.

Berbeda sekali dengan pendapat para ahli di atas, Sallie McFague³³ tidak sependapat jika krisis ekologi harus diatasi dengan cara kembali kepada tradisi atau kosmologi abad peretengahan tentang pentingnya konsep ekospiritual dalam melakukan penanggulangan kerusakan ekologi. McFague percaya penganggulangan krisis lingkungan harus menggunakan pendekatan sains posmodern karena sains postmodern dapat menyediakan cara penyelesaian persoalan ekologi yang lebih terstruktur, terbuka, rasional, dan saling ketergantungan dalam sistem organisme dan masyarakat.

Setelah akar penyebab terjadinya kerusakan dan perusakan lingkungan oleh manusia berhasil diketahui, tokoh-tokoh dunia dari berbagai latar belakang keilmuan berusaha menggali nilai-nilai, tradisi dan kearifan berbasis ajaran agama untuk penanggulangan. Sejak itulah para pakar agama-agama besar di dunia mengkaji kembali konsep-konsep agama tentang lingkungan secara komprehensif, melakukan reinterpretasi terhadap teks kitab suci untuk penanganan krisis lingkungan ini.³⁴ Di antara para pakar yang telah memberikan kontribusi terkait dengan penggalian konsep-konsep agama yang ramah terhadap lingkungan pada abad ini di antaranya adalah Seyyed Hossein Nasr (lahir 1933), Leslie E Sponsel (lahir 1943)³⁵ Roger

³¹Dialek Hokkien merupakan salah satu cabang bahasa Min Selatan. Bahasa ini secara luas digunakan di provinsi Fujian, Taiwan, Guangdong bagian utara, dan di Asia Tenggara terutama di tempat-tempat berkumpulnya para perantau yang mayoritasnya berasal dari provinsi Fujian, Republik Rakyat Tiongkok.

³²Lee T Oei, *Etika Konfusius dan Akhir Abad 20*, Solo: Matakina, 1991, hal. 53.

³³Sallie McFague, *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 59; Ian Mevorach, *In Search of A Christian-Muslim Common Path from Desacralization to Resacralization of Nature: Sallie Mcfague and Seyyed Hossein Nasr on The Ecological Crisis*, Dissertation Boston University School of Theology, 2015, 181

³⁴Sejak Deklarasi Stockholm Juni 1972, agama-agama besar dunia (terutama Kristen) berusaha mengarahkan usahanya untuk membantu memecahkan masalah ekologi. Secara berurutan kegiatan agama dan lingkungan sebagai berikut: 1972 (Stockholm) Conference on Environmentanl Development, gereja-gereja mulai menyusun tantangan lingkungan, 1975 (Nairobi) World Council Churches (WCC) meletakdasarkan "just participatory", 1979 (Massachusetts) Conference Faith, Science, and The Future, 1983 (Vancouver) Conference Justice, Peace, and the Integrity of Creation, 1991 (Canberra) Holy Spirit Renewing the Whole of Creation.

³⁵Leslie E.Sponsel and Poranee Natadecha-Sponsel, "Buddhism, Ecology and Forests in Thailand," in John Dargavel, Kay Dixon, and Noel Semple (Ed.), *ChangingTropical*

Gottlieb (lahir 1946),³⁶ David Nir,³⁷ Mary Evelyn Tucker (lahir 1949) and John A.Grim (lahir 1946),³⁸ dan Keith Dauglass Warner.³⁹ Kontribusi dari pemikiran mereka kemudian lahir istilah seperti: *spiritual ecology*,⁴⁰ *ecological spirituality*,⁴¹ *greening religion*,⁴² *green spirituality*.⁴³ Lester R. Brown menyatakan bahwa agama memiliki peran strategis bagi upaya penanggulangan kerusakan lingkungan. Oleh karenanya harus dilakukan upaya sinergis antara tokoh agama, pelaku industri dan akademisi dalam menetapkan kebijakan tentang etika lingkungan.⁴⁴

Sementara itu Seyyed Hossein Nasr⁴⁵ menegaskan perlu adanya upaya untuk mengukuhkan kembali nilai-nilai spiritualitas bagi manusia modern untuk menanggulangi problem krisis lingkungan. Nasr mengatakan bahwa krisis spiritual dan eksistensi manusia modern sejak dua abad yang lalu menjadi akar persoalan bagi munculnya krisis ekologis dan berbagai kerusakan lainnya di muka bumi.⁴⁶ Dalam beberapa karyanya seperti: *Islam*

Forests: Historical Perspectives on Today's Challenges in Asia, Australia, and Oceania, Australia: Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, 1998, hal. 305-325.

³⁶Roger Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*, New York: Oxford, 2006, hal. 215; Lihat juga Daniel Cowdin, "Environmental Ethics," dalam *Jurnal Sage: Theological Studies*, Tahun 2008, hal.164-165.

³⁷David Nir, "A Critical Examination of The Jewish Environmental Law of Bal Tashchit: Do Not Destroy", dalam *Jurnal George Town International Law Review*, Tahun 2006, hal. 335-352.

³⁸Mary Evelyn Tucker and John A.Grim, "Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology," hal. 1-22.

³⁹Keith Dauglass Warner, "The Greening of American Catholicism: Identity, Conversion, and Continuity", dalam *Jurnal Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, Vol. 18 No.1 Tahun 2008, hal. 113-142.

⁴⁰Istilah *spiritual ecology* digunakan oleh Carol Merchant dalam sub bagian dari tulisannya yang berjudul *Radical Ecology*, New York: Routledge, Chapman & Hill Inc, 1992, juga Sarah McFarland Taylor, *Green Sisters: A Spiritual Ecology*, New York: Harvard University Press, 2008.

⁴¹ Istilah ini digunakan oleh Walter B. Gullick "The Bible and Ecological Spirituality" dalam *Jurnal Theology Today*, Vol. 48 No. 2 Tahun 1991.

⁴²Istilah *Greening Religion* dikenalkan oleh Keith Dauglass Warner, dalam "The Greening", hal. 113.

⁴³Istilah yang digunakan judul buku oleh Rosa Rosmani, *Green Spirituality: Magic in the Mids of Life*, New York : Green Magic, 2004.

⁴⁴Lester R. Brown, *Challenges of the New Century dalam The Worldwatch Institute, State of The World 2000*, New York: Northon, 2000, hal. 20.

⁴⁵Lahir di Teheran, Iran, tahun 1933 dari keluarga tradisional penganut Syi'ah ortodoks. Ia memperoleh Gelar B.Sc. dalam bidang Fisika di Massachusetts Institute of Technology (MIT). Kemudian ia mengambil Jurusan Geologi dan Geofisika di Univ. Harvard untuk gelar MA dan Ph.D-nya dengan disertasi yang sangat gemilang berjudul *An Introduction to Islamic cosmological Doctrines*.

⁴⁶Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa Barat telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya telah tereduksi dan terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak manusiawi.

and The Plight of Modern Man (1975), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (1978), *Religion and The Order of Nature* (1996), *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (1997), Nasr menjelaskan sebab-sebab utama munculnya krisis lingkungan pada peradaban modern seraya menekankan pentingnya perumusan kembali hubungan manusia, alam dan Tuhan yang harmonis berdasarkan spiritualitas dan kearifan perenial.

Dalam pandangan modernisme, kosmos atau alam hanyalah kumpulan benda mati, materi yang tidak bernyawa, tidak berperasaan dan tidak bernilai apa-apa, kecuali hanya nilai kegunaan ekonomis. Alam telah diperlakukan oleh manusia layaknya benda mati yang dieksploitasi tanpa rasa kewajiban bertanggung jawab terhadapnya.⁴⁷ Ia juga menjelaskan bahwa bumi kita sedang berdarah-darah oleh luka-luka yang dideritanya akibat ulah manusia yang sudah tidak lagi ramah padanya. Pandangan sekuler dan ilmu pengetahuan serta teknologi yang tercerabut dari akar-akar spiritualitas dan agama, membuat bumi kian mengalami kritis dan terus menghampiri titik kehancurannya. Karena itu, peran agama untuk membantu mengatasinya merupakan sesuatu yang krusial.⁴⁸ Menurutnya nilai-nilai agama dan kearifan moral sangat diperlukan untuk merawat keseimbangan alam dari situasi *chaos*.⁴⁹ Ajakan Nasr tersebut mengisyaratkan agar umat Islam juga memberikan kontribusi pemikirannya dalam masalah pelestarian lingkungan. Ini berarti umat Islam ditantang untuk menggali rumusan konsep-konsep utama tentang pelestarian alam dalam bentuk karya-karya dan selanjutnya dipraktikkan sebagai pegangan moral dalam kehidupan. Dengan argumentasi di atas maka perlu dibangun kosmologi baru yang berbasis tradisi spiritualitas

Dalam konteks ini, Nasr menggunakan dua istilah pokok yaitu *axis* dan *rim* atau *center* dan *periphery*. Menurutnya manusia modern telah berada di pinggiran (*rim/periphery*) eksistensinya dan bergerak menjauhi pusat (*center/axis*) eksistensinya. Selanjutnya lihat, *Islam and Plight of Modern Man*, hal. 4.

⁴⁷Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, The spiritual Crisis of Modern Man*, George Allen & Unwin, Ltd. London, 1976, hal.18; Lihat Juga Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989, hal. 45. Mengenai sejarah hubungan alam dan manusia, Sorjani melakukan pemetaan hubungan tersebut dalam tahapan mulai dari zaman batu, masyarakat pemburu, masyarakat industri dan masyarakat warga bumi. Perkembangan masyarakat dari zaman batu sampai dengan masyarakat industri, menunjukkan pergeseran yang semakin merusak alam. Bahkan sekarang manusia berada dalam tahapan yang paling merusak dan mengeksploitasi alam yang disebabkan proses industrialisasi dan *worldview* yang serba antroposentris. Selanjutnya lihat Sorjani, *Lingkungan Hidup: The Living Environment*, Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005 dan Sony A. Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Buku Kompas, 2002.

⁴⁸Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 3.

⁴⁹Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature...*, hal. 29.

agama yang penuh makna dan kaya dengan kearifan. Agama pada gilirannya dapat memberi visi, inspirasi dan motivasi bagi pemerhati lingkungan untuk mengkonstruksi etika lingkungan sebagaimana program-program konservasi alam lainnya.⁵⁰

Sementara itu, Al-Qur'an sebagai kitab suci agama Islam telah memberikan uraian-uraian penting tentang posisi alam dan hubungannya dengan manusia. Banyak ayat di dalam Al-Qur'an memiliki hubungan dengan persoalan ini. Ayat-ayat itu bisa dikategorikan dalam beberapa bagian. *Pertama*, ayat yang menunjukkan alam itu bersujud. Seperti yang terbaca dari Surah ar-Ra'ad/13: 15, an-Nahl/16.

Fakhru ar-Râzî (w. 1210) menyatakan bahwa apa yang ada di bumi dan langit wajib bersujud kepada Allah. Adapun sujud dalam ayat tersebut bermakna ketundukan dan kepatuhan yang bersifat niscaya kepada Allah swt.⁵¹ Al-Qusyairi (w. 1074) menegaskan, semua makhluk hidup tunduk kepada Maha Pencipta, termasuk alam semesta, baik dalam keadaan suka rela ataupun karena terpaksa. Seperti di kala ia mendapatkan kesulitan, maka ia akan menyandarkan diri dan memohon agar kesulitan tersebut cepat berlalu.⁵² Hal yang serupa dapat dijumpai dalam Surah ar-Ra'ad/13: 16-17, Surah an-Nahl/16: 49-51 dan Surah al-Ḥajj/22: 18.

Kedua, ada ayat yang menunjukkan bahwa alam itu bertasbih, seperti yang terbaca dari Surah al-Ḥadîd/57:1. Disebutkan dalam tafsir *Khâzin*, yang berakal maupun yang tidak berakal bertasbih kepada Allah swt. Adapun bentuk tasbih tersebut tidak hanya berupa perbuatan, namun juga dengan ucapan.⁵³ Hal serupa disampaikan oleh az-Zuhayli (w. 2015), bahwa ciptaan Allah yang berakal bertasbih dan mensucikan dirinya. Juga, selain yang berakal melakukan tasbih dengan berikrar dan memberikan pengakuan terhadap Sang Pencipta. Demikian pandangan ini menunjukkan bahwa alam semesta ini memiliki ruh dan melakukan tasbih kepada Allah swt.⁵⁴

⁵⁰Sekarang ini banyak muncul karya-karya tentang konservasi lingkungan berbasis agama atau spiritual. Antara lain karya Christopher Key Chapel & Mary Evelyn Tucker, *Hinduism and Ecology*, Cambridge: Harvard University Press, 2000; L. Kaveh Afrasiabi, "Toward an Islamic Ecoteology" dalam Richard C. Foltz (ed.), *Worldview, Religion and The Environment: A Global Antology*, Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson, 2002; Richard C. Foltz, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin, *Islam and Theology: A Bestowed Trust*, Harvard: Harvard University Press, 2003.

⁵¹Muhammad bin Umar al-Fakr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jil. 19, Beirut: Dâr Ihyâ wa at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, hal. 25.

⁵²Abdul Karim bin Hawazin al-Qushairi, *Lathâif al-Isyârah*, Jil. 2, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyyah li al-Kitâb, t.th., hal. 222.

⁵³Ali bin Muhammad al-Baghdadi ‘Alâ ad-Dîn, *Lubâb at-Ta`wil fî Ma`âni at-Tanzîl*, Jil. 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H, hal. 245.

⁵⁴Wahbah bin Musthafa az-Zuhayli, *Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqidah, wa Asyari`ah wa al-Manhaj*, Jil. 27, Beirut: Dâr al-Fikr al-Ma`âshir, 1418 H, hal. 291.

Ketiga, ada ayat yang menunjukkan bahwa alam itu tunduk (*taskhîr*), seperti yang terbaca dari Surah an-Nahl/16: 12. Penundukan alam semesta berupa datangnya malam dan siang berganti, matahari dan bulan, serta binatang-binatang yang di dalamnya, adalah karunia Allah yang besar yang diberikan kepada manusia. Mereka kemudian memanfaatkannya untuk menjalani berbagai macam aktivitas, seperti bekerja di waktu siang dan beristirahat di waktu malam. Demikian pandangan al-Marâghî.⁵⁵ Pendapat ini ditegaskan oleh al-Qusyairi (w. 1074), siang dan malam merupakan keterangan terhadap perbuatan yang dilakukan manusia. Mereka yang menggunakan untuk melaksanakan perintah Allah akan beruntung. Sebaliknya, mereka yang menggunakan untuk mengikuti hawa nafsunya akan merugi.⁵⁶

Keempat, ada ayat yang memuat nilai-nilai antropofisme, seperti yang terbaca dari Surah at-Tîn/95: 4. Menurut at-Tustari (w. 896 M), manusia sebagai sebaik-baik ciptaan merupakan makhluk yang memiliki perawakan dan bentuk sempurna.⁵⁷ Quraish Shihab menambahkan, bahwa kesempurnaan manusia meliputi aspek fisik dan psikis. Namun, ini tidak menjadi argumentasi manusia adalah makhluk Allah yang paling mulia di dunia ini.⁵⁸ Kenyataannya, manusia adalah sebaik-baik makhluk ciptaan Allah swt. sehingga dia diberikan beban untuk menjadi khalifah di bumi.⁵⁹

Berdasarkan uraian di atas, penulis berkesimpulan sementara bahwa salah satu cara yang sangat penting untuk dilakukan dalam upaya eko konservasi adalah menumbuhkan pemahaman dan kesadaran manusia, terutama umat Islam berbasis Al-Qur'an secara komprehensif. Pemahaman tersebut menekankan bahwa alam bukan sekadar benda mati yang dapat dieksploitasi dan diperlakukan semaunya, tetapi juga memiliki kehidupan yang harus diperlakukan secara terhormat dan proporsional. Oleh sebab itu, penulis melakukan penelitian ini dengan judul Ekospiritual dalam Perspektif Al-Qur'an.

⁵⁵Ahmad bin Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Jil. 14, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, t.th., hal. 60.

⁵⁶Abdul Karim bin Hawazin al-Qushairi, *Lathâif al-Isyârah*, Jil. 2, hal. 288.

⁵⁷Abu Muhammad Sahl bin Abdillâh at-Tustari, *Tafsîr at-Tustarî*, Jil. 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H, hal. 199.

⁵⁸M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid. 15, Tangerang: Lentera Hati, 2016, hal. 439.

⁵⁹Selanjutnya lihat Surat al-Baqarah/2: 30 tentang penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi ini. Lihat Muhammad ibnu 'Ali ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibnî 'Arabî (Ta'wilât 'Abdurrazzâq)*, Jil. 1, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1422, hal. 25.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Pada uraian sebelumnya, telah disebutkan bahwa keseimbangan alam yang semula dinamis telah terganggu oleh aktivitas manusia. Di mana manusia mengelola alam secara berlebihan, seperti pemanfaatan batu bara dan minyak alam yang berdampak pada kerusakan atmosfer. Juga, pembukaan lahan pertanian dalam skala besar hingga mengurangi kuantitas hutan. Kendati kerusakan alam sudah dirasakan dan dipahami oleh manusia, namun kesadarannya belum mampu membawanya untuk melakukan pencegahan yang signifikan. Hal itu karena keserakahan manusia, paradigma bahwa alam itu sakral telah bergeser, manusia tidak lagi menjalankan fungsinya sebagai khalifah dan manusia menjadikan alam sebagai objek pemenuhan kebutuhan semata (antroposentris).

Ada sejumlah masalah yang bisa dilihat, yaitu:

- a. Konsep ekospiritual dalam berbagai agama, perbedaan dan persamaanya.
- b. Perbedaan pandangan di kalangan cendekiawan tentang bagaimana manusia memposisikan diri terhadap alam.
- c. Perintah Al-Qura'an secara eksplisit tentang pelestarian lingkungan.
- d. Otoritas (kewenangan) manusia yang diberikan oleh Allah untuk mengelola alam.
- e. Prinsip-prinsip yang ditawarkan Al-Qur'an terkait pengelolaan alam.
- f. Deskripsi Al-Qur'an tentang alam semesta

2. Pembatasan Masalah

Tidak semua masalah perlu penulis teliti. Adapun masalah utama yang akan penulis teliti adalah terkait pandangan Al-Qur'an tentang ekospiritual. Sedangkan untuk memperoleh gambaran secara rinci dibahas pula tentang pandangan agama-agama tentang eko-spiritual, menggali term eko-spiritual dalam Al-Qur'an, mengetahui konsep eko-spiritual dalam perspektif Al-Qur'an serta melihat kontribusi eko-spiritual dalam Al-Qur'an bagi upaya eko konservasi.

3. Rumusan Masalah

Untuk mempertajam arah penelitian ini, penulis perlu merumuskan dan memberikan penekanan khusus terhadap masalah-masalah yang telah disebutkan di atas. Adapun fokus penelitian disertasi ini adalah: **Bagaimana Pandangan Al-Quran tentang Ekospiritual?**

Untuk mendapatkan jawaban yang detail maka rumusan masalah ini dirinci sebagai berikut:

- a. Bagaimana diskursus seputar ekospiritual?
- b. Bagaimana eko-spiritual dalam lintas agama?
- c. Term apa sajakah dalam Al-Qur'an terkait eko-spiritual?

- d. Bagaimana aplikasi konsep eko-spiritual dalam Al-Qur'an terhadap eko-konservasi?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dimaksudkan untuk menjelaskan dan melakukan analisis tentang beberapa hal:

1. Mengungkap bagaimana pandangan Al-Quran tentang ekospiritual sehingga dapat diketahui dengan jelas bagaimana sesungguhnya ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang keharusan manusia membangun kesalehan dan ketaatan kepada Allah swt. tetapi pada saat yang bersamaan kesalehan tersebut ditransformasikan menjadi sebuah tanggung jawab terhadap kelestarian lingkungan
2. Mengetahui diskursus seputar ekospiritual.
3. Mengungkap bagaimana agama-agama membahas konsep ekospiritual, kesamaan dan perbedaan dari masing-masing agama dalam memandang alam.
4. Mengetahui terma apa saja yang digunakan dalam Al-Quran terkait ekospiritual.
5. Disamping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk menawarkan konsep dan langkah-langkah pelestarian lingkungan (eko-konservasi) berbasis ekospiritual dalam sudut pandang Al-Qur'an.

D. Manfaat Penelitian

Mengacu pada rumusan masalah dan tujuan penelitian sebagaimana tersebut di atas, maka penelitian ini pun akan memiliki sedikitnya dua manfaat, yakni:

1. Melalui pintu masuk kajian ini, secara teoritis penelitian ini dapat memberikan perspektif dan konstruk teori alternatif, terutama perspektif eko-spiritual dalam rangka eko-konservasi serta dampak-dampaknya pada berbagai aspek kehidupan.
2. Secara praktis formulasi konseptual yang terbangun dari eko-spiritual dapat digunakan sebagai landasan penyusunan model alternatif *eco-healing* berbasis spiritualitas atas kerusakan lingkungan global khususnya di wilayah Indonesia yang hingga saat ini kerusakan lingkungan semakin memprihatinkan dan berakibat pada timbulnya bencana yang semakin meluas dan mengerikan.

E. Kerangka Teori

Konsep penting dalam kajian ini adalah ekospiritual dan Al-Qur'an. Walaupun secara rinci konsep ini akan penulis jelaskan pada beberapa bagian di bab 2 namun, untuk keperluan agar memudahkan para pembaca, perlu juga diuraikan intinya secara singkat pada bagian ini.

Jika pengertian ekospiritual dibahas secara terpisah (eko dan spiritual), maka ditemukan definisi yang berbeda-beda. Pada tulisan ini, eko (*eco*) berarti lingkungan. Dalam kamus KBBI kata ini dimaknai habitat, rumah, atau kampung. Sementara itu, kata spiritual seperti yang diterangkan oleh KBBI bermakna sesuatu yang terkait erat dengan rohani.⁶⁰

Berdasarkan pengertian di atas, maka eko-spiritual bisa diartikan sebagai nilai-nilai rohani atau spiritual yang ada di dalam alam dan lingkungan.

Pada dasarnya, seperti yang dijelaskan oleh Lincoln, konsep ekospiritual juga bersinggungan dengan berbagai disiplin ilmu, baik secara eksplisit maupun implisit. Persinggungan ini nampak dalam disiplin ilmu filsafat Timur, filsafat lingkungan, eko-feminisme, eko-psikologi, dan ekologi dalam (*deep ecology*).⁶¹

Persinggungan ini begitu jelas terlihat melalui uraian Lincoln berikut: “*Semua aliran pemikiran itu, dalam satu atau lain hal, menuntut adanya transformasi cara pandang melihat bumi yang dianggap sebagai sumber untuk dieksploitasi dan dikonsumsi untuk kebutuhan hidup manusia semata*”.⁶²

Konsep eko-spiritual pada dasarnya merepresentasikan sebuah hubungan antara sains dan spiritualitas, akal dan intuisi, bahkan manusia dan alam semesta.⁶³

Uraian Lincoln dipertegas oleh Greene yang mengatakan bahwa eko-spiritual didasari atas keyakinan bahwa alam semesta itu memiliki dimensi spiritual dan dimensi spiritual itu termanifestasi dalam seluruh elemen alam semesta secara keseluruhan.⁶⁴

Eko-spiritual juga dapat dilacak keberadaannya di dalam Al-Qur’an. Kita bisa menemukan banyak ayat Al-Qur’an atau hadis yang menjelaskan tentang bagaimana Allah swt. menciptakan alam semesta dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang dibebankan untuk menjaganya. Di antaranya dalam Surah al-Isrâ/17 ayat ke-44. Ayat ini menunjukkan betapa alam itu

⁶⁰Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 376.

⁶¹Valerie Lincoln, “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*, Vol. 18 No. 3 Tahun 2000, hal. 229.

⁶²“*All of these of thought call, in one form or another, for trans-formation of consciousness away from seeing the earth as a collection of resources to be exploited and consumed to one of humanity living as an integral*,”. Lihat Valerie Lincoln “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*, Vol. 18 No. 3 Tahun 2000, hal. 229.

⁶³Valerie Lincoln “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*, Vol. 18 No. 3 Tahun 2000, hal. 230; Lihat juga Frederikus Fious, “Eko-Spiritualisme: Sebuah Keniscayaan Pada Era Kontemporer,” dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 4 No. 4 Tahun 2013, hal. 1237.

⁶⁴Lihat Herman Greene, *et. al*, “*A Call for the Ecozoic*,” dalam <https://earthlight.org/challenge28.html>. Diakses pada tanggal 11 Februari 2020.

adalah sesuatu yang berharga, sebab mereka pun juga bertasbih kepada Allah Swt.

F. Tinjauan Pustaka

Banyak karya yang pernah ditulis oleh para akademisi seputar isu ekospiritual. Para pemikir Barat dan Timur, khususnya Indonesia, telah memberikan perhatian yang cukup luas pada isu lingkungan kaitannya dengan spiritualitas. Namun, peneliti belum menemukan sebuah kajian spesifik tentang konsep ekospiritual yang berakar pada kajian Al-Qur'an. Adapun karya karya sebelumnya yang relevans dengan penelitian penulis, baik berbentuk Disertasi, Jurnal maupun buku buku yang ditulis oleh para pakar diantaranya adalah:

Karya Badru Tamam,⁶⁵ dalam disertasinya: *Ekoteologi Dalam Tafsir Kontemporer* membahas tentang sikap mufassirin kontemporer terhadap isu kerusakan ekologi. Dari sekian penyebabnya adalah paradigam antroposentris seakan dilegimitasi oleh kitab suci. Badru Tamam menemukan bahwa pandangan semacam ini tidak sejalan dengan pandangan mufassirin kontemporer yang cenderung ada kesamaan pandangan dengan paradigma ekosentris yang menekankan adanya keseimbangan anatara penggunaan sumber daya alam dan ekokonservasi. Selain itu dalam disertasi tersedut dibahas tentang pentingnya membangun kesadaran manusia tentang ekokonservasi dengan pendekatan teologi. Argumentasi teologis terkait ekokonservasi berpandangan bahwa dalam al-Qur'an, baik manusia dan alam adalah mitra yang memiliki peran dan tujuan penciptaan masing-masing sebagai sesama ciptaan Tuhan. Oleh karenanya, sekalipun manusia diberi kewenangan untuk memanfaatkan alam bagi kepentingan hidupnya tetapi manusia diperintahkan untuk tetap melestarikan lingkungan dengan menyeimbangkan antara hak dan kewajiban manusia terhadap alam serta penghormatan terhadap hak asasi alam. Dalam diertasi tersebut memang dibahas tentang upaya pelestarian lingkungan, tetapi karena pendekatannya adalah teologi maka kajian tentang ekospiritualnya tidak menjadi focus penelitiannya.

Karya Nila Siska Sari, dalam bentuk Tesis dengan judul: Nilai Nilai Pendidikan Spiritual berwawasan Ekologi: Di SD Ar-Ridha As-Salaam Islamic Green School Cinere Upaya Penguatan Sikap Pro-Lingkungan Hidup Sejak Dini. Pada Tesis ini membahas seputar penanaman nilai-nilai pendidikan spiritual berwawasan ekologi di SD. Ar-Ridha Al-Salaam Islamic Green School Cinere terhadap peserta didik mengenai urgensi konservasi dini melalui proses dan program kegiatan yang bernuansa nilai-nilai pendidikan spiritual berwawasan ekologi. Proses penguatan nilai-nilai pendidikan spiritual-ekologi di SD ARAS meliputi: penekanan pada Kurikulum 2013 dan Kurikulum berwawasan lingkungan Hidup; integrasi materi pelajaran

⁶⁵Badru Tamam, *Ekoteologi Dalam Tafsir Kontemporer*, Sekolah Pascasarjan UIN Jakarta 2021

terhadap lingkungan; pembiasaan karakter ekologis; slogan kebersihan dan lingkungan; dan kegiatan ekstrakurikuler tertentu. Pembahasannya tidak secara khusus membahas tentang ekospiritual dalam Al-Qur'an

Karya Nur Arfiyah Febriani dalam disertasinya *Ekologi Berwawasan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an*,⁶⁶ sebagaimana penelitian-penelitian sebelumnya juga meneliti tentang masalah ekologi, tapi fokus kajiannya lebih menyoroti berbagai persoalan seputar gender dan kaitannya dengan ekologi, alam dan manusia. Sehingga fokus kajiannya tidak menyangkut tentang bagaimana nilai dan konsep spiritual dalam upaya pemeliharaan ekologi.

Karya Abdul Qudus⁶⁷ menulis disertasi dengan judul *Green Religion: Konservasi Alam Berbasis Spiritual Islam*. Dalam disertasi ini dipaparkan tentang teologi dan etika Islam tradisional bagi konservasi lingkungan. Ketika berbicara tentang ekoteologi Abdul Qudus mengungkapkan tentang filosofi kalimat *Lâ Ilâha Illa Allâh* diartikan sebagai tidak ada realitas sejati yang benar-benar ada kecuali Allah. Tauhîd, menjadi sumber doktrin teologi ekologi. Semua alam semesta baik yang nampak ataupun tidak adalah merupakan tanda-tanda (ayat/sign) bagi Eksistensi Allah. Dan segala sesuatu merupakan manifestasi Allah, dan semuanya berasal dari-Nya. Di dalam Tauhid ada amanah dalam pengertian alam ini diamanahkan kepada manusia yang bisa dimanfaatkan sekaligus dirawat dan dipelihara. Selain konsep amanah juga konsep Akhirah (Responsibility) bahwa segala tindakan manusia ada konsekuensi diakhirat. Pada hari akhirat inilah akan terbukti bahwa amānah yang diterima manusia dapat menjadi sumber kehinaan, apabila manusia tidak mampu mengemban dan melaksanakan tugas kosmisnya sebagai khalifah, namun ia juga dapat menjadi sumber keagungan bagi manusia apabila ia mampu mengembannya. Pembahasan selanjutnya adalah berbicara tentang etika Lingkungan dalam Tradisionalisme Islam; Menurut Abdul Qudus, Allah SWT menyebutkan beberapa term tentang lingkungan seperti al-Baqarah (sapi betina), an-Nahl (lebah), al-'Ankabût (laba-laba), an-Naml (semut) dan nama-nama lainnya. Tentang tumbuhan antara lain at-Tîn (buah dari pohon Tin), delima, anggur, zaitun dan lain lain. Penyebutan tersebut menunjukkan bahwa lingkungan yang harus dirawat dan dilestarikan.

Disertasi karya Abdul Qudus ini dengan jelas tidak fokus membahas tentang upaya pelestarian lingkungan dengan mengelaborasi ayat-ayat Al-Quran tentang ekospiritual, sehingga antara disertasi ini dengan penelitian penulis secara signifikan memang berbeda.

⁶⁶Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, Sekolah Pascasarjan UIN Jakarta dan sudah diterbitkan oleh penerbit Mizan, di Jakarta tahun 2014.

⁶⁷Abdul Qudus, *Green Religion: Konservasi Alam Berbasis Spiritual Islam*, UIN Jakarta, Disertasi tersebut sudah dicetak menjadi buku pada tahun 2020.

Karya Suwito NS⁶⁸ dalam bentuk disertasi yang berjudul *Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujâhadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aolia' Jogjakarta*. Yang menjadi bahasan utama dalam disertasi ini adalah tentang konsep Eko-sufisme pada Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang Yogyakarta. Dalam penelitiannya Suwito mengatakan bahwa kelompok masyarakat pengamal taswuf di dua tempat tersebut dengan bimbingan kyai/mursyid melahirkan suatu kesadaran spiritual bahwa perilaku manusia harus memuaskan (mendapat ridha) Tuhan dan berorientasi membuat selamat (islam) pada semesta alam yang di dalamnya meliputi manusia lain (an-nâs, mujtama') dan bî'ah (jamâdât, nabatât dan hayawânât). Proses ini disebut sebagai akheratisasi dalam memahami dunia fisik (lingkungan fisik), artinya dunia fisik dipahami dengan dengan orientasi akhirat. Kajian ini lebih fokus kepada bagaimana kedua kelompok jamaah tersebut mengimplementasikan ajaran tasawuf yang mereka pahami secara ritual kemudian ditrasformasikan menjadi upaya eko konservasi di mana mereka tinggal. Penelitian tersebut juga mengkaji tentang bagaimana dampak-dampak yang ditimbulkannya terhadap berbagai segi kehidupan seperti ekologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan dan lain lain.

Dengan demikian dapat dipastikan bahwa pada disertasi ini sekalipun dibahas tentang ekokonservasi dengan pendekatan ajaran tasawuf tetapi tidak berbicara tentang ekospiritual dalam pandangan Al-Qur'an.

Mujiono Abdillah menulis Disertasi dengan judul *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*.⁶⁹ Pokok bahasan dalam penelitiannya lebih menekankan pada persoalan teologis, baik menyangkut term-term yang digunakan dalam Al-Qur'an tentang tentang bagaimana Tuhan menciptakan alam maupun menyangkut relasi Tuhan, manusia dan lingkungan. Oleh karena itu *out put* yang ingin dicapai dalam penelitiannya adalah secara teoritis bertujuan untuk merumuskan secara konseptual dan komprehensif tentang ekoteologi Islam dengan relevansi untuk menyantuni tolok ukur ganda, dualisme dan perilaku mendua dalam tampilan ekologis masyarakat muslim. Dalam kajiannya tidak secara eksplisit membicarakan tentang bagaimana Al-Qur'an menyoroiti persoalan lingkungan dengan pendekatan nilai dan konsep-konsep eko-spiritual sebagai upaya eko-konservasi.

Sementara itu Fachruddin Mangunjaya dalam penelitiannya yang berjudul *Ekopesantren, Bagaimana Merancang Pesantren Ramah*

⁶⁸Suwito NS, *Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jama'ah Mujâhadah Ilmu Giri dan Jama'ah Aolia' Jogjakarta*, Sekolah Pascasarjan UIN Jakarta 2010

⁶⁹Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.

lingkungan.⁷⁰ Tempat penelitian difokuskan di tiga pesantren yaitu Pondok Pesantren Buntet di Cirebon, Pondok Pesantren Musadadiyah di Garut dan Pondok Pesantren Dar El-Qalam Tangerang, Banten. Sekalipun topik utama penelitiannya menyangkut isu-isu lingkungan tetapi pada fokus pembahasannya menyoroti tentang bagaimana sikap pimpinan pesantren terhadap persoalan lingkungan, peran dan program pesantren terhadap isu-isu lingkungan serta bagaimana mendesain lembaga pesantren yang ramah lingkungan dalam rangka eko-konservasi. Dengan demikian dalam penelitian tersebut sama sekali tidak dibahas tentang ajaran Al-Qur'an dan relevansinya dengan pemeliharaan lingkungan.

Robert E.Shore-Goss misalnya menulis sebuah karya berjudul *God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion*.⁷¹ Dalam buku ini Robert Shore-Goss menggambarkan tentang pangalaman dirinya dalam kafasitasnya sebagai seorang pendeta yang bekerja sama dengan jemaatnya tentang implementasi ibadah dalam bentuk penghijauan. Ia mendorong adanya diskusi dan khotbah di gereja-gereja untuk mengikuti apa yang telah dipraktikkan oleh Kristus yang hidup sebagai “tukang kebun” dan menjadi “wajah hijau Tuhan”. Dengan demikian Teolog tersebut dalam bukunya membedah persoalan-persoalan eko-spiritual berdasarkan sudut pandang ajaran-ajaran Kristen.

Berikutnya adalah Sarah McFarland Taylor. Dia menulis sebuah buku berjudul *Green Sister: A Spiritual Ecology*. Sebagaimana halnya Robert E.Shore-Goss, Sarah masih berkuat pada persoalan ekologi dalam ruang lingkup Kristen. Dalam penelitiannya ini, Sarah menelusuri sebuah pergerakan yang ia sebut sebagai *Green Sister*, sekelompok perempuan Katolik Roma yang berikrar dan berkomitmen untuk mengatasi masalah lingkungan yang paling mendesak, baik yang dihadapi manusia atau non-manusia.⁷²

Leslie E. Sponsel juga menulis sebuah karya berjudul *Spiritual Ecology, A Quiet Revolution*.⁷³ Karya Sponsel yang satu ini terbilang menarik karena telah mengungkap sejarah intelektual perjalanan gerakan ekospiritual, penggunaan konteks lintas budaya untuk memahami berlangsungnya revolusi eko-spiritual. Tentu saja, Sponsel tidak mencurahkan perhatiannya pada bagaimana konsep ekospiritual dalam budaya dan perkembangan peradaban Islam, terlebih dalam Al-Qur'an.

⁷⁰Fachruddin Mangunjaya, *Ekopesantren*, Jakarta: Buku Obor, 2016.

⁷¹Robert E. Shore Goss, *God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion*, Oregon: Cascade Books, 2016.

⁷²Sarah McFarland Taylor, *Green Sister: A Spiritual Ecology*, Massachusetts: Cambridge, 2007.

⁷³Leslie E.Sponsel, *Spiritual Ecology, A Quiet Revolution*, Praeger: Connecticut, 2012.

Sementara itu, Martin Gorke melalui bukunya *The Death of Our Planet's Species*, mencoba menggali basis-basis filosofis-etik sebagai fondasi kegiatan perlindungan terhadap alam. Mengapa pemusnahan massal spesies di muka bumi menjadi perbuatan buruk? Jawaban dari pertanyaan ini coba diuraikan oleh Martin Gorke dalam karya tersebut.⁷⁴

Kajian seputar lingkungan dalam konteks spiritual dilakukan juga oleh para pakar lainnya, diantaranya oleh Seyyed Hossein Nasr. Hal ini dapat terlihat dalam sejumlah karyanya. Pertama adalah yang berjudul *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*.⁷⁵ Kedua adalah yang berjudul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.⁷⁶ Ketiga adalah yang berjudul *Religion and the Order of Nature*.⁷⁷ Ketiga karya Nasr di atas sama-sama meninjau bagaimana hubungan yang seharusnya terjalin antara manusia dengan alam dan bagaimana cara melihat alam dengan sudut pandang baru. Kajian-kajian lainnya banyak tertuliskan dalam bentuk jurnal.

Gagasan-gagasan lainnya seputar Islam dan persoalan lingkungan tertuang dalam tulisan berjudul *The Muslim Declaration on Nature*.⁷⁸ Dalam tulisan ini, Omar Naseef mencoba untuk menguraikan fondasi dasar yang menentukan siapa dan apa tugas manusia dalam sudut pandang Islam. Dalam tulisan itu, Omar tidak menjelaskan secara detail bagaimana Al-Qur'an menjelaskan konsep-konsep antara manusia dan lingkungan.

Tulisan lain Fazlun Khalid berjudul *Islam and Environment: Ethics and Practice an Assessment*. Tak jauh berbeda dengan tulisan sebelumnya, tulisan Khalid ini menjelaskan bagaimana Islam mendefinisikan hubungan antara manusia dengan bumi.⁷⁹

Selain karya tulis dalam bentuk buku yang telah ditulis oleh para ahli berikut ini penulis sertakan juga karya tulis dalam bentuk jurnal, diantaranya adalah:

S. Parvezmanzoor menulis paparan yang menjadi dasar etika hubungan antara Islam dan lingkungan. Dalam tulisan berjudul *Environment and Values: the Islamic Perspective*, ia menguraikan bagaimana manusia

⁷⁴Martin Gorke, *The Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*, London: Island Press, 2003, hal.1

⁷⁵Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, London: Unwin Hyman Limited, 1990

⁷⁶Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan Al-Safa, Al-Biruni, and Ibn Sina*, Albany: State University of New York Press, 1993.

⁷⁷Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1998.

⁷⁸Abdullah Omar Naseef, *The Muslim Declaration on Nature, Islam and the Environment*, London: Ta-Ha Publisher, 1998.

⁷⁹Fazlun Khalid, *Islam and Environment: Ethics and Practice an Assessment*, t.tp: Religion Compass, 2010.

harusnya menyikapi alam dan lingkungannya berdasarkan atas ayat-ayat Al-Qur'an. Parvez menjadikan sejumlah konsep penting dalam Islam sebagai dasar etika berlingkungan yang ideal, seperti: tauhid, khilafah dan amanah, syariah, 'adl dan i'tidal.⁸⁰

Fazlun Khalid menulis karya berjudul *Exploring Environmental Ethics in Islam: Insight from the Qur'an and the Practice of Prophet Muhammad*. Di dalam tulisan ini, Khalid menjelaskan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya telah memberikan ajaran yang menuntut umat Muslim memberikan perlakuan baik kepada alam. Ia mengutip sejumlah ayat yang menunjukkan bahwa alam itu sakral dan menjelaskan prinsip tauhid sebagai dasar hubungan harmonis antara manusia dan alam.⁸¹

Ahmad Saddam menulis karya berjudul *Paradigma Tafsir Ekologi*.⁸² Tulisan ini fokus menjelaskan konsep tafsir bercorak ekologis. Konsep tafsir yang meniscayakan mufasir untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan sudut pandang ekologi, sehingga penafsiran-penafsiran yang muncul berpihak pada persoalan-persoalan lingkungan.

Husnul Khitam menulis karya berjudul *Kontekstualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi*.⁸³ Husnul fokus mengkaji dua pesantren, yaitu pesantren Al-Amin dan pesantren Daarul Ulum Lido. Penulis membedah bagaimana dua pesantren ini menyelesaikan persoalan-persoalan lingkungan menggunakan konsep-konsep teologi.

Ahmad Munji menulis karya berjudul *Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi*.⁸⁴ Tulisan ini mengkaji sudut pandang Ibn 'Arabi untuk membahas konsep tauhid dan relasinya dengan persoalan lingkungan.

Zainal Abidin Bagir menulis karya berjudul *The Importance of Religion and Ecology in Indonesia*.⁸⁵ Zainal mengupas pentingnya persoalan agama dan ekologi di Indonesia. Baginya, agama memiliki perang penting untuk membawa arah pergerakan Indonesia. Zainal tidak sampai menyentuh

⁸⁰S. Parvezmansoor, "Environment and Values: the Islamic Perspective", dalam *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*, Manchester University Press: Inggris, 1984, hal. 150-162.

⁸¹ Fazlun Khalid, "Exploring Environmental Ethics in Islam: Insight from the Qur'an and the Practice of Prophet Muhammad," dalam *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, USA: tp., 2017, hal.130-145.

⁸²Ahmad Saddam, "Paradigma Tafsir Ekologi," dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 5 No.1 Tahun 2017.

⁸³Husnul Khitam, "Kontekstualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi," dalam *Dinika: Academic Journal of Islamic Studies*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.

⁸⁴Ahmad Munji, "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi," dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 25 No.2 Tahun 2014.

⁸⁵Bagir, Zainal Abidin, "The Importance of Religion and Ecology in Indonesia," *Worldviews*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2015, hal. 99-102.

persoalan-persoalan yang lebih detail tentang bagaimana Islam, sebagai agama mayoritas di Indonesia, memandang persoalan krisis ekologi.

Junaidi Abdillah menulis karya berjudul *Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-ayat Berwawasan Lingkungan*.⁸⁶ Dalam karyanya ini, Junaidi mendekonstruksi ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an yang ditafsirkan dengan sudut pandang antroposentrisme.

Anna M. Gade menulis karya berjudul *Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam*.⁸⁷ Tulisan ini menganalisa munculnya gerakan-gerakan *Green Islam* di Indonesia. Karya lain dari Anna seputar isu ini adalah *Islamic Law and Environment in Indonesia*.⁸⁸ Penelitian Anna yang satu ini hanya berfokus pada persoalan bagaimana fatwa bisa memobilisasi orang-orang beragama untuk mengatasi persoalan krisis lingkungan.

Sayed Sikandar Shah menulis karya berjudul *Principles of Environmental Law in Islam*.⁸⁹ Penulis membahas prinsip-prinsip dasar yang harus diperhatikan terkait fiqh lingkungan dalam Islam.

Abdul Quddus menulis karya berjudul *Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan*.⁹⁰ Penulisnya menawarkan konsep *ecotheology* dalam Islam sebagai solusi pemahaman untuk menyelesaikan persoalan lingkungan. Konsep *ecotheology* menurut Abdul bertumpu pada tiga hal, pertama tauhid, khalifah, dan akhirat.

M. Saidul Islam menulis karya berjudul *Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism*.⁹¹ Saidul Islam mengungkap gagasan paradigma environmentalism dalam sejarah umat Muslim yang justru telah muncul dalam tradisi Islam pertengahan. Tulisan ini juga mengupas berbagai macam aktivitas environmental yang dilakukan oleh umat Muslim di masa sekarang.

Ahmed Afzaal menulis karya berjudul *Disenchantment and the*

⁸⁶Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-ayat Berwawasan Lingkungan," dalam *Jurnal Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014.

⁸⁷Gade, Anna M, "Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam," *Worldviews*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2012, hal. 263–285.

⁸⁸Gade, Anna M, "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa," *Jurnal Worldviews*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2015, hal. 161–183.

⁸⁹Sayed Sikandar Shah Haneef, "Principles of Environmental Law in Islam," dalam *Jurnal Arab Law Quarterly*, Vol. 17 No. 3 Tahun 2002, hal. 241–254.

⁹⁰Abdul Quddus, "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan," dalam *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2012.

⁹¹Islam, Md Saidul, "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Jurnal Nature and Culture*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2012, hal. 72–94.

*Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal.*⁹² Ahmed Afzaal menganalisa tuduhan serius dari Lynn White bahwa agama (Kristen) telah memicu eksplotasi terhadap alam. Pandangan White ini ia bandingkan dengan Max Weber dan Muhammad Iqbal. Afzaal sama sekali tidak melibatkan pandangan Al-Qur'an dalam tulisan ini.

David L. Johnston menulis karya berjudul *Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?*⁹³ David menjelaskan bahwa mayoritas literatur dari kalangan umat Muslim seputar ekologi menunjukkan Syari'ah sebagai solusi atas krisis lingkungan. Kajian ini fokus pada sejumlah tokoh muslim kontemporer, yaitu: Seyyed Hossein Nasr, Mawil Izzi Dien, dan Fazlun Khalid.

Murtadha menulis karya berjudul *Islam Ramah Lingkungan.*⁹⁴ Tulisan ini mengungkap bahwa Islam adalah agama yang mengedepankan etika menjaga lingkungan. Melalui konsep *rahmatan lil alamin*, bagi Murtadha, Islam tidak hanya untuk menjaga agama, jiwa, keturunan, akal, dan benda, tetapi juga menjaga lingkungan.

Karya lainnya adalah hasil pemikiran Ibrahim Ozdemir yang berjudul *Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective.*⁹⁵ Tulisan ini memang memuat ide seputar etika lingkungan berbasis Al-Qur'an. Namun, karena kajian yang dibedah kurang komprehensif dalam dua hal. Pertama, jumlah ayat-ayat yang dikaji relatif sedikit dan kedua, pandangan para mufasir yang diungkap pun kurang memadai.

Gar Smith menulis karya berjudul *Islam and the Environment.*⁹⁶ Dalam tulisan ini, Smith mengulas secara singkat bagaimana Islam, Al-Qur'an dan Nabi Muhammad memperlakukan alam.

S. Nomanul Haq menulis karya berjudul *Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction.*⁹⁷ Dalam tulisan ini, Nomanul Haq menjelaskan bagaimana Al-Qur'an memosisikan hubungan manusia dan alam

⁹²Afzaal, Ahmed, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal," dalam *Jurnal Worldviews*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2012, hal. 239–262.

⁹³Johnston, David L, "Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?," dalam *Jurnal Worldviews*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2012, hal. 218–238.

⁹⁴Murtadha, "Islam Ramah Lingkungan," dalam *Jurnal Islam Futura*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2007.

⁹⁵Ibrahim Ozdemir, "Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective," dalam *Jurnal Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin, Ney York: Harvard University Press, 2003.

⁹⁶Smith, Gar, "Islam and the Environment," dalam *Jurnal Earth Island Journal*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2002, hal. 20–26.

⁹⁷Haq, S. Nomanul, "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," dalam *Jurnal Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001, hal. 141–177.

berdasarkan ayat-ayat. Namun, kajian yang dilakukan penulisnya relatif singkat dan hanya melibatkan sejumlah ayat.

Marjorie Hope dan James Young menulis karya berjudul *Islam and Ecology*.⁹⁸ Tulisan ini mengelaborasi pemahaman hubungan antara alam dan manusia menurut pandangan Seyyed Hossein Nasr, serta mengemukakan kritikan Nasr terhadap Thomas Berry

Soumaya Pernilla Ouis menulis karya berjudul *Islamic Ecotheology Based on the Qur'an*.⁹⁹ Soumaya mengulas sekaligus doktrin tauhid untuk membantah ide-ide dualisme dalam beragam bentuknya, misalnya yang menyebut bahwa Tuhan ada di dalam alam. Tentu saja, Soumaya juga mengulas sejumlah ayat sebagai landasan. Namun, kajiannya seputar ayat masih terlalu minim.

Sanford H. Bederman menulis karya berjudul *Koranic Laws Pertaining to Water, Land and Agriculture Practices*.¹⁰⁰ Kajian ini menarik karena disertai ulasan seputar kondisi geografis dan ekologi manusia di zaman Al-Qur'an diturunkan. Hanya saja ruang lingkup kajiannya yang terbatas pada ayat-ayat tentang hewan, makanan, dan air.

Dari paparan di atas sangat jelas bahwa dari sekian banyak karya tulis terdahulu yang ada relevansinya dengan penelitian penulis, sekalipun pada umumnya tulisan terdahulu tersebut membahas sekitar ekokonservasi dengan berbagai pendekatan atau paradigma, tidak ditemukan karya tulis tentang ekospiritual dalam pandangan Al-Quran. Dengan demikian yang membedakan karya tulis ini dengan berbagai karya tulis sebelumnya adalah bahwa pada disertasi ini akan dibahas dan dijelaskan tentang bagaimana pandangan Al-Quran tentang ekospiritual.

Untuk mendapatkan pemahaman yang jelas, gamblang dan konstruktif sebagai rujukan utama terkait pandangan Al-Quran tentang ekospiritual maka penelusuran terhadap karya para ulama tentang tafsir Al-Quran dijadikan sebagai rujukan utama menjadi sebuah keniscayaan.

G. Metodologi Penelitian

1. Metode dan Jenis Penelitian

Metode penelitian yang dilakukan oleh penulis ini termasuk ke dalam jenis penelitian kualitatif. Metode kualitatif digunakan bila data yang hendak dikumpulkan adalah data kualitatif, yaitu data yang disajikan dalam bentuk kata atau kalimat. Penelitian kualitatif sangat mengutamakan kualitas data,

⁹⁸Hope, Marjorie, and James Young, "Islam and Ecology," dalam *Jurnal CrossCurrents*, Vol. 44, No. 2 Tahun 1994, hal. 180–192.

⁹⁹Ouis, Soumaya Pernilla, "Islamic Ecotheology Based on The Qur'an," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 1998, hal. 151–181.

¹⁰⁰Bederman, Sanford H, "Koranic Laws Pertaining to Water, Land and Agriculture Practices," dalam *Jurnal Southeastern Geographer*, Vol. 3 Tahun 1963, hal. 9–16.

sehingga dalam penelitian kualitatif tidak digunakan analisis statistika.¹⁰¹

Dilihat dari cara pembahasannya, penelitian ini menggunakan model deskriptif-analitis untuk menyingkap dan menjelaskan nilai-nilai eko-spiritual di dalam Al-Qur'an.

Penelitian dilakukan dengan cara melukiskan, memaparkan, menuliskan, dan melaporkan suatu keadaan, suatu objek atau suatu peristiwa fakta apa adanya, dan berupa penyingkapan fakta. Setelah itu, peneliti melakukan analisis atas berbagai objek atau fakta yang terkait dengan penelitian, untuk mendapatkan kesimpulan yang utuh dan komprehensif.

Tujuan dari penelitian deskriptif-analitis ini adalah untuk membuat gambaran atau lukisan yang sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.¹⁰² Sedangkan dilihat dari tempat pelaksanaan penelitian, penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan macam-macam materi yang terdapat dalam kepustakaan, misalnya buku-buku, majalah, naskah-naskah, catatan, kisah sejarah, dokumen dan lain-lain. Pada hakikatnya, data yang diperoleh dengan jalan penelitian kepustakaan dijadikan dasar dan alat utama bagi analisis praktek penelitian.

Selain itu, penulis akan menggunakan metode tafsir tematik (*maudhû'i*)¹⁰³ Dengan menggunakan metode tafsir *maudhû'i*, penulis menghimpun ayat-ayat pada semua surat yang ada di dalam Al-Qur'an,¹⁰⁴ tentunya yang memiliki hubungan dengan eko spiritual. Di antaranya ayat-ayat tentang:

¹⁰¹Tentang jenis-jenis penelitian lihat Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (ed.), *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989; Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasa, Metode dan Teknik*, Bandung: Tarsito, 1982; Jacob Vredendregt, *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1981; Tatang M. Amirin, *Menyusun Rencana Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 1990; Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, Jakarta: Bina Aksara, 1985; Sanafiah Faisal, *Format-format Penelitian Sosial*, Jakarta: Rajawali press, 1992; P. Joko Subagyo, *Metode Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991; Muhammad Musa dan Nurfitri Titi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Fajar Agung, 1988; Koentjaraningrat (ed.), *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1981, Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.

¹⁰²Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988, hal. 63.

¹⁰³Metode tafsir tematik adalah penafsiran Al-Qur'an dengan menyusun atau mengelompokkan sebuah tema tertentu, kemudian ditafsirkan. Abu Nizhan, *Buku Pintar Al-Qur'an*, Jakarta: Qultum Media, 2008, hal. 52.

¹⁰⁴Lebih lengkap, tahapan-tahapan dalam menafsirkan ayat dengan menggunakan metode ini dapat dilihat pada: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2013, hal. 385.

- a. Alam bertasbih
 - 1) Term *Sabbaha*; dalam Surah al-Hadîd/57: 1 dan al-Hasyr/59: 1.
 - 2) Term *Tusabbihu*; dalam Surah al-Isra'/17: 44.
 - 3) Term *Yusabbihu*; dalam Surah al-Ra'd/13: 13, al-Nûr/24:41, al-Jumu'ah/62:1 dan at-Taghabun/64:1.
 - 4) Term *Yusabbihûn*; dalam Surah Yâsîn/36: 40 dan al-Anbiyâ'/21: 33.
 - 5) Term *Yusabbihna*; dalam Surah al-Anbiyâ'/21:79 dan Shâd/38:18.
 - 6) Term *Tasbîhahum*; dalam Surah al-Isrâ'/17:44.
- b. Alam ditundukkan
 - 1) Term *Sakhkara*; dalam Surah ar-Ra'd/13: 2, Ibrâhîm/14: 32 dan 33, an-Nahl/16: 12 dan 14, al-Hajj/22: 65, al-Ankabût/29: 61, Luqmân/31: 20 dan 29, Fâthir/35: 13, az-Zumar/39: 5, az-Zukhruf/43: 13, dan al-Jâtsiah/45: 12-13.
 - 2) Term *Sakhkharnâ*; dalam al-Anbiyâ'/21: 79, Shâd/38: 18 dan 36, al-Hajj/22: 36 dan al-Hâqqah/69: 7.
 - 3) Term *al-Musakhkhir*; dalam al-Baqarah/2: 164.
 - 4) Term *Musakhkharât*; dalam Surah al-A'râf/7: 54, dan an-Nahl/16: 12.
- c. Alam Bersujud;
 - 1) Term *Yasjudu*; dalam Surah ar-Ra'd/13: 15, an-Nahl/16: 49, dan al-Hajj/22: 18.
 - 2) Term *Yasjudân*; dalam Surah ar-Rahmân/55: 6.
- d. Alam berserah diri (term *aslama*); dalam Surah Ali Imrân/3:83.

2. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Sumber data yang digunakan sebagaimana lazimnya dilakukan dalam penelitian terdiri dari dua jenis, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Karena, topik penelitian yang dikaji ini menyangkut Al-Qur'an, maka sumber data primer dalam penelitian ini adalah mushaf Al-Qur'an al-Karim. Mengingat Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang suci dan berbahasa arab, maka upaya untuk mendapatkan pemahaman Al-Qur'an yang tepat tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang secara serampangan tetapi harus dilakukan oleh para ulama yang memenuhi persyaratan tertentu.¹⁰⁵ Para ulama yang memenuhi syarat tertentu tersebut kemudian disebut sebagai mufassir dan karyanya disebut tafsir. Jika mushaf Al-Qur'an dijadikan sebagai sumber data primer maka kitab-kitab tafsir karya para ulama dijadikan sebagai sumber data sekunder yang bersifat penunjang bagi

¹⁰⁵Imam al-Suyuthi menegaskan bahwa ada 15 syarat yang harus dipenuhi/dikuasai oleh seseorang akan menjadi mufassir, yaitu: 1) Ilmu bahasa Arab, 2) Ilmu Nahwu, 3) Ilmu Sharaf, 4. Ilmu al-Isytiqaq (deripasi), 5) Ilmu al-Ma'ni, 6) Ilmu al-Bayan, 7) Ilmu al-Badi' 8) Ilmu Qiraat, 9) Ilmu Ushul al-Din, 10) Ilmu Ushul al-Fiqh, 11) Ilmu Asbab al-Nuzul, 12) Ilmu Naskh dan Mansukh, 13) Ilmu Fiqh, 14) Hadits Nabi yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an, 15) Ilmu Mauhibah. Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Jil. 2, Kairo: Dâr al-Hadits, 2006, hal. 464-466.

sumber data primer. Sumber data sekunder tersebut dibatasi pada beberapa kitab tafsir yang dianggap representatif dan punya relevansi kuat dengan judul penelitian. Di antara kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam penelitian ini adalah: *Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtih al-Ghaib*, karya Imam Fakhru ar-Râzî (544- 606 H), *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Azhîm wa as-Sab' al-Matsâni*, karya Abu al-Sana Shihab ad-Dîn al-Sayyîd Mahmud al-Âlusi al-Baghdadi (W. 1270 H), *Lathâif al-Isyârât*, karya Muhammad al-Qushairi (W. 465 H). *Tafsîr Shûfî Kâmil li Al-Qur'ân al-Karîm*, karya Abdul karim bin Hawazin bin Abdul Malik bin Thahah, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, karya Sahl bin Abdullâh al-Tustari, *Haqâiq al-Tafsîr*, karya Abi Abdurrahman as-Sulâmi, *'Arâis al-Bayân fî Haqâiq Al-Qur'ân*, karya Ruzbahan bin Abi Nashr al-Baqli al-Sairazî al-Mishrî (W. 606 H), *Rahmân min ar-Rahmân fî wa Isyârât Al-Qur'ân min Kalâm asy-Syaikh al-Akbar Muhyidîn Ibn 'Arâbî*, dihimpun oleh Mahmud al-Ghurab, *Tafsîr Ibn 'Arâbî (Ta'wilât al-Kasysyânî)*, karya *Syaikh al-Akbar Muhyiddîn Ibn 'Arâbî*, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, karya Muhammad Husain Thabathabai, *Tafsîr al-Kasyâf*, karya Abi al-Qasyim az-Zmakhsyari, *Tafsîr al-Misbah*, karya M. Quraish Shihab, *Tafsîr asy-Sya'rawi*, karya Mutawalli Sya'rawi.

Selain kitab-kitab tafsir sebagaimana tersebut di atas, penulis juga menggunakan sumber data sekunder lainnya yang berkaitan dengan kajian tentang teori-teori seputar eko-spiritual. Hal ini dimaksudkan agar kajian tentang teori teori eko-spiritual dapat dipahami secara memadai. Adapun sumber-sumber tersebut: *Ekologi Berwawawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*, karya Nur Arfiyah Febriani, *Eko-Sufisme: Konsep, Strategi dan Dampak*, karya Suwito NS, *Fiqih Ekologi: Menjaga Bumi Memahami Makna Kitab Suci*, karya H. M. Thalhah dan Achmad Mufid A.R, *Ekologi Manusia*, karya Sofyan Anwar Mufid, *Islam & Ekologi Manusia*, karya Sofyan Anwar Mufid, *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*, karya Oekan S. Abdoellah, *Islam Ramah Lingkungan*, karya Wardani, *Teori dan Praktek Ekologi*, karya Sucipto Hariyanto.

3. Metode Analisis Data

Dalam penelitian, proses analisis data adalah suatu langkah penting. Adapun kegiatannya untuk mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberi kode/tanda, dan atau masalah yang ingin dijawab. Ada tiga tahapan yang akan penulis lakukan adalah: (1) Reduksi data. Peneliti akan mereduksi data dengan cara merangkum, memilih hal-hal pokok, menfokuskan pada hal-hal penting, dan mencari tema dan polanya. (2) Paparan data. Pemaparan data sebagai kumpulan informasi tersusun dan memberikan kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan. (3) Penarikan

kesimpulan dan verifikasi. Penarikan kesimpulan merupakan hasil penelitian yang berusaha menjawab fokus penelitian berdasarkan analisis data.¹⁰⁶

H. Sistematika Penulisan

Penulisan dalam penelitian ini dibagi dalam enam (6) bab, yaitu: Bab I, adalah pendahuluan meliputi: latar belakang masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II, pada bab ini penulis menghadirkan pembahasan tentang seputar eko-spiritual. Terdiri dari pembahasan mengenai konsep tentang eko-spiritual, dan diskursus tentang ekospiritual yang meliputi pembahasan ekoteologi, etika ekologi, etika ekonomi, etika politik dan etika budaya.

Bab III, pada bab ini dibahas seputar konsep eko-spiritual dalam padangan lintas agama yang meliputi: ekospiritual dalam pandangan Agama Kristen, eko-spiritual dalam pandangan agama Budha, eko-spiritual dalam pandangan agama Hindu, eko-spiritual dalam pandangan agama Yahudi dan eko-spiritual dalam pandangan Kong Hucu.

Bab IV, Pada bab ini fokus pembahasannya seputar term-term Al-Qur'an terkait eko-spiritual yang meliputi: Manusia dan tugas kekhalifahan, pemanfaatan sumber daya alam, alam sebagai anugerah Allah Swt. dan kerusakan alam dan perilaku manusia. Pada bab ini juga memuat pembahasan mengenai konsep eko-spiritual dalam Al-Qur'an. Dimana penulis akan menjelaskan bagaimana konsep eko-spiritual menurut ayat-ayat Al-Qur'an.

Bab V, bab ini memuat pembahasan mengenai fungsi implementatif eko-spiritual dalam konservasi alam. Di sini, peneliti juga akan menguraikan tentang manusia dan tugas kekhalifahan yang diemban, alam semesta sebagai anugerah Allah swt., kerusakan alam dan perilaku manusia, harmonisasi relasi manusia dan lingkungan, dan usaha konservasi sumber daya alam.

Bab VI adalah bab penutup yang meliputi pembahasan tentang kesimpulan penelitian dan saran saran.

¹⁰⁶Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif : Teori & Praktik*, hal. 209; Lihat juga Christine Daymon dan Immy Holloway, *Metode-metode Riset Kualitatif dalam Public Relations dan Marketing Communications*, Yogyakarta: Bentang, 2008, hal. 367; Syafizal Helmi Sitomorang, *Analisis Data: Untuk Riset Manajemen dan Bisnis*, Medan: USU Press, 201, hal. 1.

BAB II

DIKURSUS SEPUTAR EKOSPIRITUAL

Interaksi antara manusia dengan alam dan lingkungannya merupakan hal yang mutlak terjadi selama manusia itu ada, karena di alam dan lingkungan itulah manusia bertempat tinggal dan melalui alam dan lingkungannya pula manusia dapat mempertahankan eksistensi dan upaya pemenuhan kebutuhannya. Baik dan buruk sebuah interaksi yang dibangun antara manusia dan dan lingkungannya sangat dipengaruhi oleh persepsi manusia tentang alam dan lingkungannya.

Ruanglingkup interaksi yang terjadi antara manusia dengan alam dan lingkungannya tidak terbatas pada bagaimana manusia memenuhi kebutuhan dan kesejahteraan hidupnya (ekonomi) tetapi juga melibatkan aspek lain seperti sistim keyakinan yang dianutnya (teologis), aspek kebijakan pemerintah (politik) dan aspek budayanya.

Aspek kehidupan manusi sebagaimana disebutkan di atas sangat mempengaruhi baik dan buruknya tindakan dan perlakuan manusia terhadap alam dan lingkungannya. Jika alam dan lingkungan dipersepsikan sebagai benda mati yang disediakan Tuhan untuk segala galanya bagi kehidupan manusia dipastikan alam dan lingkungan akan diperlakukan secara semena mena, tetapi jika alam dan lingkungannya dipersepsikan sebagai manifestasi kasih sayang Tuhan,¹ maka manusia akan memosisikannya sama seperti dirinya, sama-sama sebagai ciptaan Tuhan yang wajib dirawat dan dilestarikan.

¹Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007, cet. 9, hal. 42

Berangkat dari pemikiran di atas, dalam bab ini penulis akan membahas tentang diskursus seputar ekospiritual dalam hubungannya dengan sistim keyakinan (teologi), ekonomi, politik dan budaya.

A. Konsep Ekospiritual

Istilah Ekospiritual merupakan kata yang relatif baru jika dibandingkan dengan istilah lain dalam kajian ilmu biologi seperti kata ekologi dan lain-lain. Istilah ekospiritual merupakan gabungan dari kata ekologi dan kata spiritual, kemudian kedua kata tersebut diringkas menjadi ekospiritual. Dalam banyak referensi disebutkan bahwa orang pertama yang memperkenalkan kata ekologi adalah seorang ahli biologi dari Jerman bernama Ernst Haeckel (w. 1919 M) pada tahun 1866., namun, menurut versi lain disebutkan bahwa Reiter adalah orang pertama yang mengemukakan istilah tersebut.²

Dalam kamus *The Oxford Dictionary of Philosophy*, ekologi (*ecology*) adalah ilmu yang meneliti interaksi sistem-sistem dari organisme-organisme biologis.³ Para pakar memberikan definisi secara beragam. Haeckle memberikan definisi sebagai keseluruhan pengetahuan yang berkaitan dengan hubungan-hubungan total antara organisme dengan lingkungannya yang bersifat organik maupun non organik.⁴ Otto Soemarwoto (w. 2008) dengan ringkas mendefinisikan ekologi sebagai ilmu yang membahas tentang hubungan timbal-balik antara makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya⁵ Menurut KBBI ekologi berarti cabang biologi yang mempelajari hubungan antara makhluk dan lingkungannya.⁶ S.C. Santra menjelaskan bahwa ekologi bagaikan alat rumah tangga atau harta milik pribadi yang harus dipelihara agar tidak rusak, hilang, dan dicuri oleh orang lain.⁷ Dengan demikian ekologi harus senantiasa dipelihara dan dijaga.

²Referensi tersebut diantaranya adalah Stephen Croall dan William Rankin, *Ecology for Beginners*, terj. Zulfahmi Andri dan Nelly Nurlaeli Hambali, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 16, N. Daldjoeni, "Ekologi dan Agama" dalam Amin Abdullah, dkk, *Re- strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2007), hal. 151. D. Dwidjoseputro, *Ekologi Manusia dengan Lingkungannya* (Jakarta: Erlangga, 1990), hal. 1. Otto soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Djambatan, 1994), hal. 19 dan Kusnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, (Yogyakarta: Gadjahmada University Press, 1994), cet. 11, hal. 11

³Simon Blackburn. *Kamus Filsafat: Buku Acuan Paling Terpercaya di Dunia*. Penj Simon Blackburn, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013. hal. 264

⁴Dikutip oleh S.J. Mcnaughton & Larry.L, *Ekologi Umum*, terj. Sunaryono Pringgoseputro, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1992, hal. 1.

⁵Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, Jakarta: Djambatan, 2004 hal. 19.

⁶Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 376.

⁷S. C. Santra, *Ecology: Basic and Applied*, New Delhi: M.D. Publications, 1994, hal.5.

Dalam bahasa Arab kata ekologi disebut dengan kata *bî'ah* (البيئة), ia merupakan derivasi dari kata *bâ'a-yabî'u-bî'ah* berarti kembali, menempati wilayah, ruang kehidupan, dan lingkungan. Kemudian kata *bî'ah* diartikan dengan makna nikah karena karena seorang suami mempersilahkan istrinya untuk bertempat tinggal di rumahnya.⁸ Dalam *Mu'jam al-'Arab*, kata *al-bî'ah* secara bahasa berasal dari kata *bawa'a* (بَوَّأَ) berarti kembali, turun, lepas dan bertempat tinggal di suatu tempat. Sementara itu Yusuf al-Qardhawi (lahir 1926) mendefinisikan kata *al-bî'ah* sebagai suatu tempat atau lingkungan yang di dalamnya manusia tinggal dan hidup serta kepadanya manusia kembali dari bepergian baik ketika bepergian jauh maupun dekat ataupun ketika bepergian yang tidak disukai.⁹

Dari beberapa definisi di atas secara sederhana dapat dipahami bahwa ekologi merupakan satu disiplin ilmu sebagai cabang dari ilmu biologi. Di dalamnya dibahas tentang makhluk hidup (termasuk manusia) dan lingkungannya, serta menggambarkan bagaimana mereka melakukan hubungan timbal yang saling mempengaruhi secara total dengan lingkungannya.

Definisi itu juga memberikan pemahaman bahwa semua makhluk hidup tidak bisa melepaskan diri dari hubungan dan keterikatan antara dirinya dengan lingkungan atau tempat tinggal, karena mereka saling membutuhkan sehingga ketika mereka pergi ke manapun dipastikan mereka kembali ke tempat tinggalnya sehingga keberadaannya harus selalu di jaga dan dirawat agar tetap lestari.

Berdasarkan penjelasan di atas bahwa ada tiga kata kunci memahami dan merumuskan tentang ekologi yaitu:

1. Ekologi merupakan salah satu cabang dari biologi.
2. Ekologi adalah pembahasana tentang tempat tinggal makhluk hidup yang ada di dalamnya.
3. Bahwa Ekologi, menggambarkan tentang terjadinya hubungan timbal balik, antar satu organisme dengan organisme lainnya serta hubungan antar organisme dengan lingkungannya. Hubungan timbal balik ini bersifat total.

Adapun kata spiritual secara bahasa bersal dari kata spirit. Dalam kamus *The Oxford Dictionary of Philosophy* dikatakan bahwa secara bahasa kata priritual berasal dari bahasa latin yaitu spirit berarti napas, jiwa, hidup

⁸Muhammad bin Muakarram bin Manzūr al-Afriqi al-'Arabi, *Lisān al-'Arāb*, Beirut: Dār Shadir, 1997, juz, 1 hal. 36

⁹Yusuf al-Qardhawi, *Ri'ayah al-Biiah fii syariah al-Islam*, Kairo: Daar al-Syuruq, 2001, Cet, 1 hal. 12

dan pikiran. Selanjutnya dimaknai sebagai sesuatu yang mencirikan yang hidup, tergerak atau atau sesuatu yang berjiwa.¹⁰

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) kata spiritual merupakan ajektiv (kata sifat) dari kata spirit. Kata spirit sendiri diartikan sebagai kata benda yang berarti semangat, jiwa, roh atau sukma.¹¹ Dengan demikian makna spiritual berarti sesuatu yang bersifat ruhani atau batiniah. Adapun spiritual adalah sesuatu yang berhubungan dengan atau bersifat kejiwaan (rohani, batin). Kemudian jika kata tersebut berubah menjadi spiritualitas maka yang dimaksud adalah sumber motivasi dan emosi pencarian individu yang berkenaan dengan hubungan seseorang dengan Tuhan.¹² Dalam Kamus Inggris Indonesia disebutkan bahwa kata spiritual berasal dari bahasa Inggris yaitu *spirituality*. Kata dasarnya spirit, yang berarti roh, jiwa, atau semangat.¹³ Sedangkan dalam bahasa Arab diartikan sebagai kesadaran adanya hubungan dengan Allah.¹⁴

Dengan memperhatikan beberapa pengertian tersebut, secara singkat ekospiritual didefinisikan sebagai ilmu yang membahas tentang paradigma pelestarian lingkungan atas dasar kesadaran tentang hubungan timbal balik antara manusia dan lingkungan sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki kehidupan, jiwa dan dimensi Tuhannya dan batiniahnya.

Definisi tersebut memberikan gambaran tentang tiga hal: *pertama*, bahwa ekospiritual adalah sebuah ilmu yang membahas tentang sebuah paradigma terkait upaya pelestarian lingkungan. *Kedua*, upaya tersebut merupakan satu kesadaran tentang hubungan timbal balik yang saling mempengaruhi antara manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi fisik dan ruhani dengan alam sekitarnya yang juga memiliki jiwa atau dimensi batiniah. *Ketiga*, hubungan timbal balik tersebut dilandasi atas dasar keyakinan bahwa antara manusia dengan lingkungan sama sebagai makhluk (yang diciptakan) Allah. Pemahaman ini perlu ditekankan untuk menghadirkan kesadaran bahwa dalam kanvasitas sebagai makhluk Allah, manusia harus menghormati, melindungi dan melestarikannya, karena alam

¹⁰Simon Blackburn. *Kamus Filsafat: Buku Acuan Paling Terpercaya di Dunia*. Penj Simon Blackburn, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013. hal. 830

¹¹Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke 5, t. 2017, hal. 1591

¹²Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke 5, t. 2017, hal. 1591

¹³John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia, 1988, hal. 546

¹⁴Ahmad al-Qashash, *Asas al-Nahdhah al-Raasyidah*, Beirut: Dar al-Ummah, 1995, cet.1, juz 1, hal. 94

dan lingkungannya bukan miliknya tetapi hanya milik Allah,¹⁵ dan dibawah kekuasaan-Nya.¹⁶ Pemahaman ekospiritual dengan pendekatan wahyu (Al-Quran dan Hadis) maknanya tidak terbatas bahwa yang punya spirit (jiwa) hanya pada manusia tetapi juga dimiliki oleh lingkungan dan alam sekitarnya. Keterangan mengenai hal ini akan penulis paparkan pada bab-bab berikutnya.

Menurut Velerie Lincoln, Ekospiritual didefinisikan sebagai "perwujudan hubungan spiritual antara manusia dan lingkungan."¹⁷ Definisi tersebut tidak secara spesifik menjelaskan spiritual seperti apa atau atas keyakinan dan agama tertentu, sehingga nampak sekali definisi tersebut masih bersifat umum. Begitu juga dengan definisi yang dikemukakan oleh Leslie E Sponsel (lahir tahun 1943), ia meyakini bahwa yang dimaksud dengan ekospiritual adalah bidang yang muncul dalam agama, konservasi, dan akademisi yang mengakui bahwa ada aspek spiritual untuk semua masalah yang berkaitan dengan konservasi, lingkungan dan pemeliharaan bumi.¹⁸

Leslie E Sponsel lebih lanjut menyatakan bahwa ekospiritual bisa didefinisikan sebagai wilayah kajian intelektual dan aktivitas-aktivitas praktis secara dinamis yang berinteraksi antara agama dan spiritual pada satu sisi, dan ekologi, lingkungan, environmentalisme pada sisi lain.¹⁹ Nampaknya makna yang dimaksud oleh Sponsel tersebut adalah bahwa ekospiritual merupakan kajian intelektual sekaligus langkah langkah konkrit.

Sayyed Hossein Nasr mendefinisikan bahwa ekospiritual adalah mengenalkan telaah hubungan spesifik antara Tuhan, manusia, dan alam, yang keterhubungannya digambarkan dalam imajinasi keharmonisan manusia terhadap alam.²⁰

Sementara itu Irawan dan Ichsan Habibi mendefinisikan Ekospiritual kajian intelektual yang dinamis dan kegiatan praktis yang luas, berbeda, dan

¹⁵Surah Ali Imran/2: 109 : *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ* : *Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan di bumi; dan kepada Allah-lah dikembalikan segala urusan*

¹⁶Surah Ali Imran/2: 189: *وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* : *Dan milik Allah-lah kerajaan langit dan bumi; dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.*

¹⁷Valerie Lincoln, (September 3, 2000). "Ecospirituality A Pattern that Connects ". *Journal of Holistic Nursing*, 18 (3): hal. 227–44.

¹⁸Leslie E. Sponsel, (2014). "Spiritual Ecology". In Leeming, David A. (ed.). *Encyclopedia of Psychology and Religion (2nd ed.)*. Boston: Springer. pp. 1718–172

¹⁹Leslie E. Sponsel, "Spiritual Ecology: Is It the Ultimate Solution for the Environmental Crisis", Bibliographic Essay, April 2014: 1339

²⁰Sayyed Hossein Nasr, *Religion and the Other of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 4.

kompleks antara agama dan spiritualitas (pada satu sisi) dan ekologi, lingkungan, dan environmentalisme (pada sisi lain).²¹

Terlepas dari arena studi dan praktik yang berbeda, prinsip-prinsip ekologi spiritual sesungguhnya cukup simple, yaitu untuk menyelesaikan masalah lingkungan seperti penipisan lapisan ozon, berkurangnya spesies, pemanasan global, dan konsumsi berlebihan, umat manusia harus memeriksa dan menilai kembali sikap dan keyakinan mendasar kita tentang bumi, dan tanggung jawab spiritual kita terhadap planet ini²²

Konsep ekospiritual lahir dari pertanyaan bagaimana hubungan antara manusia, dengan latar belakang agama yang berbeda, dengan alam. Pertanyaan singkat ini kemudian melahirkan diskursus yang begitu panjang dan dibahas oleh sejumlah besar akademisi dan agamawan dari latar belakang agama yang berbeda.

Meski pembahasan seputar ekospiritual ini secara umum membahas persoalan antara agama dan ekologi (religion and ecology), namun istilah spiritual terkadang digunakan untuk mengganti istilah agama (religion), seakan-akan kedua istilah ini sama atau sinonim padahal sesungguhnya sangatlah berbeda.

Bron Taylor, dalam *Encyclopedia of Religion and Nature* mengatakan bahwa orang-orang secara umum menggunakan istilah spiritual untuk mengekspresikan sesuatu yang menggerakkan mereka secara batin. Ia menyebut, penggunaan istilah spiritualitas ketimbang agama lebih populer di antara mereka yang fokus membahas persoalan alam dari sudut pandang agama.²³

Ahli sosiologi agama, Wade Clark Roof (lahir 1939), membedakan agama dan spiritualitas. Baginya, agama lebih bersifat institusional, sementara spiritual lebih kepada personal masing-masing dan bersifat lebih dalam.²⁴ Perbedaan ini tampak saat Roof melakukan penelitian terhadap generasi muda pasca perang dunia II di Amerika yang melakukan aktivitas spiritual namun di satu sisi tidak menyebut dirinya beragama.²⁵ Sebagaimana

²¹Irawan dan Ichsan Habibi, *EKO-SPIRITUAL (Studi Kasus Pasca Banjir Masyarakat Desa Lenggang Kecamatan Gantung Kabupaten Belitung Timur)*, Bangka: Shiddiq Press, hal. 29

²²tema ini dikembangkan lebih lanjut dalam karya Llewellyn Vaughan-Lee, Sandra Ingerman, Joanna Macy, David Abram, Mary Evelyn Tucker dan John Grim: <http://fore.research.yale.edu>, Leslie Sponsel: <http://spiritualecology.info>, dan lain-lain.

²³Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature*, London & New York: Continuum, 2005, hal. 4.

²⁴Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature...*, hal. 4.

²⁵W.C Roof, "Modernity, the Religious, and the Spiritual," dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 558 Nomor 1 Tahun 1998, hal. 211–224.

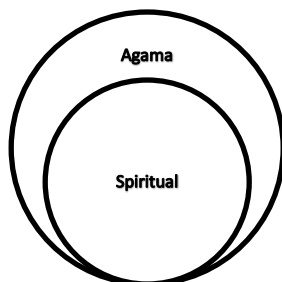
dikatakan oleh Haidar Bagir, bahwa ruang lingkup spiritual lebih luas dibandingkan dengan agama, artinya agama merupakan suatu bentuk spiritualitas.²⁶ Pernyataan Haidar Baqir tersebut berdasarkan pada kenyataan bahwa ada orang yang mengaku memiliki spiritualitas sekalipun tanpa beragama. Tetapi ketika berbicara tentang spiritualitas Islam artinya aspek spiritualitas yang terbangun dan dirasakan secara sadar dalam jiwa seseorang yang bersumber dari ajaran agama (Islam).

Endin Nasrudin dan Ujam Jaenudin menyatakan bahwa Spiritualitas agama (religious spirituality, religious spiritualness), dalam hal ini berkenaan dengan kualitas mental (kesadaran), perasaan, moralitas, dan nilai-nilai luhur lainnya yang bersumber dari ajaran agama. Spiritualitas agama bersifat Ilahiah, bukan bersifat humanistik lantaran berasal dari Tuhan.²⁷ Lebih lanjut keduanya menyatakan bahwa orang bisa jadi mengamalkan ajaran agama, namun tetap merasa hampa dengan hidupnya.²⁸ Dengan demikian dalam hubungan Islam dan spiritualis atau spiritualitas islam yang dimaksud adalah dalam menjalankan ajaran islam dibarengi dengan munculkan kesadaran, perasaan, merasa dibersamai oleh Allah (*ma'iyatullâh dan murâqatullâh*)

Menjadi spiritual berarti mempunyai ikatan yang lebih kepada hal yang bersifat kerohanian atau kejiwaan dibandingkan hal yang bersifat fisik atau material.²⁹

Hubungan Agama dan spiritualitas dalam Islam bisa dilihat pada gambar berikut ini:

Gambar 2.1 Agama dan Spiritual



²⁶Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 9.

²⁷Endin Nasrudin, Ujam Jaenudin, *Psikologi Agama dan Spiritualitas Memahami Perilaku Beragama dalam Perspektif Psikologi*, Bandung: Lagood's Publishing, 2011, Cetakan 1, hal. 28

²⁸Endin Nasrudin, Ujam Jaenudin, *Psikologi Agama dan Spiritualitas Memahami Perilaku Beragama dalam Perspektif Psikologi...*, hal. 22

²⁹Endin Nasrudin, Ujam Jaenudin, *Psikologi Agama dan Spiritualitas Memahami Perilaku Beragama dalam Perspektif Psikologi...*, hal. 28

Kaitannya dengan persoalan krisis lingkungan, titik masalahnya terletak pada spiritualitas, bukan agama. Artinya, agama, khususnya dalam hal ini Islam mengajarkan tentang bagaimana kewajiban manusia memelihara dan melestarikan lingkungan, tetapi ketika pemeluknya tidak mampu menangkap apa yang dipesankan agama tentang adanya spiritualitas pada alam, maka disitulah terjadinya krisis lingkungan.

Boleh jadi dianggap benar oleh sebagian kalangan apa yang dinyatakan oleh Soumaya Pernilla Ouis bahwa keberagamaan seseorang tidak secara otomatis menjamin ia berlaku baik/ramah terhadap lingkungan. Dengan mengutip sejumlah ayat Al-Qur'an, Ouis menyebutkan bahwa manusia memiliki karakter dasar negatif, seperti: tergesa-gesa (al-Isrâ/17:11), ingkar terhadap nikmat Allah SWT. (al-Hajj/22:66), tidak adil dan bodoh (al-Ahzab/33: 72), dan seterusnya.³⁰

Terkait krisis lingkungan dan spiritualitas, Hussein Nasr menggagas pemikiran *sacred sciences* dan menentang kehadiran sains dan manusia modern di Barat yang spiritualitasnya telah tercerabut, digantikan pandangan dunia yang mekanistik, sehingga alam dipandang sebagai benda semata. Nasr bahkan menyebut agama Kristen di Barat telah kehilangan spiritualitas.³¹ Ajaran Kristen di Barat tak hanya kehilangan spiritualitas, seperti yang Lynn White (w. 1987) katakan, Kristen bahkan memotivasi lahirnya eksplotasi besar-besaran terhadap alam. Karena itulah dia menyebut Kristen sebagai ajaran yang paling antroposentris.³²

Sejumlah alasan di atas, tampaknya telah menjadi dasar mengapa dalam konteks lingkungan istilah spiritual yang digunakan bukan agama (religion).

Istilah ekospiritual atau yang dikenal dengan sebutan ekologi spiritual (*spiritual ecology*) adalah gabungan dari dua kata yaitu ekologi dan spiritual. Dalam diskursus krisis lingkungan, istilah ekospiritual telah menjadi konsep yang lahir bersama dengan konsep-konsep lainnya, seperti ekologi dalam (*deep ecology*),³³ politik hijau (*green politics*), dan ekologi feminis

³⁰Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an," dalam *Islamic Studies* Vol. 37 No. 2 Tahun. 1998 hal. 155

³¹Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, United Kingdom: Curzon Press, 1993, hal. 103.

³²Lynn White, "The Root of Our Ecological Crisis," *Jurnal Science*, Vol. 155 No. 3767 Tahun 1967, hal. 5.

³³Istilah deep ecology dipopulerkan oleh seorang filosof asal Nowegia bernama Arne Naess dan dipresentasikan di Bucharest-Romania pada 1972. Lihat Carolyn Merchant, *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge: New York and London, 2005, Edisi ke-2, hal. 91. Lihat juga Arne Naess, The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary, dalam *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 16 Tahun.1973, hal. 95-100; Hussein Heriyanto, *Menuju Realisme Eksistensial Ekologis*

(*ecofeminism*). Istilah-istilah ini muncul dengan tujuan serupa, yaitu merespon persoalan krisis lingkungan, namun dengan sudut pandang yang berbeda.³⁴

Ekospiritual bertujuan untuk memperbaiki kesadaran manusia terhadap alam dengan menggunakan sumber-sumber keagamaan.³⁵ Merchant mengatakan bahwa dalam ekospiritual, manusia diajarkan untuk melakukan transformasi kesadaran agama dan spiritual demi terciptanya hubungan yang harmonis antara manusia dan alam.³⁶ Namun, konsep ekospiritual juga melahirkan pergulatan internal tentang bagaimana hubungan antara agama dan alam. Masing-masing agama memiliki konteks yang berbeda untuk menjawab hal ini.

Perlu dipahami bahwa gerakan lingkungan berbasis agama bukanlah suatu gerakan yang lahir begitu saja. Gerakan ini terlahir sebagai bagian dari gerakan lingkungan global yang benihnya telah tumbuh sejak pertengahan abad ke-19.³⁷ Masalah dipicu oleh keberadaan sains modern yang melahirkan teknologi-teknologi dan menciptakan produksi dengan skala besar tanpa diiringi dengan basis moral yang sesuai.³⁸

Adalah John Muir (1838-1914), seorang kelahiran Amerika yang dikenal sebagai naturalis sekaligus konservasionis yang paling berpengaruh.³⁹ Ia adalah pendiri The Sierra Club, kelompok yang ia bentuk pada 1892 untuk mencegah pencemaran lingkungan oleh orang-orang tak bertanggung jawab.⁴⁰ Muir telah memainkan peran penting untuk malawan ekspansi industri peternakan, perikanan, dan pertambangan yang berujung pada pengrusakan terhadap alam. Ia juga mengampanyekan perluasan pada

Berdasarkan Teori Persepsi Mulla Shadra, Disertasi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2013, hal. 46.

³⁴Carolyn Merchant mengatakan bahwa gagasan ekologi spiritual bersama dengan gagasan ekologi dalam adalah produk pemikiran yang muncul pada abad ke-20 untuk menjawab masalah krisis lingkungan dan membangun konsep hubungan yang ideal antara manusia dan lingkungan. Lihat Carolyn Merchant, *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge: New York and London, 2005, edisi ke-2, hal. 118.

³⁵Agama dalam hal ini, seperti yang dijelaskan oleh Tucker dan Grim, mencakup semua agama, seperti Islam, Kristen, Yahudi, Kong Hu Cu, dan lainnya. Lihat Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim, Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology, dalam *Daedalus*, Vol. 130 No.4 Tahun 2001, hal. 1-22.

³⁶Carolyn Merchant, *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge: New York and London, 2005, edisi ke-2, hal. 118.

³⁷Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature*, hal. v.

³⁸Md Abu Sayem, "Environmental Crisis as a Religious Issue: Assessing Some Relevant Works in the Field," dalam *Asia Journal of Theology*, Vol. 33 No. 1 Tahun 2019, hal. 128.

³⁹"The John Muir Exhibit," dalam https://vault.sierraclub.org/john_muir_exhibit/. Diakses pada tanggal 5 Mei 2020.

⁴⁰Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature...*, hal. v.

sejumlah taman nasional, seperti Yosemite National Park, Kings Canyon dan Sequoia National Park di California, Glacier National Park di Montana, the White River Forest Preserve di Colorado, Mt. Rainer National Park di Washington, dan The Grand Canyon National Monument.⁴¹ Gerakan konservasi alam yang dilakukan oleh Muir dan The Sierra Club telah mengawali gerakan peduli lingkungan dan diikuti oleh gerakan dan pemikiran lanjutan terkait persoalan lingkungan.

Harus diakui bahwa diskursus seputar agama dan lingkungan mulai masif setelah Lynn White (w. 1987) mengkritik doktrin agama Kristen, karena dianggap telah berkontribusi, membenarkan, bahkan menganjurkan terjadinya eksploitasi terhadap alam. Dalam tulisannya yang sangat terkenal *Historical Roots of Our Ecological Crisis* (1967) White menuduh ajaran Kristen sangat kental dengan nilai-nilai antroposentris. Bahkan, ia menyebut Kristen sebagai agama yang paling antroposentris di dunia.⁴² Doktrin antroposentris yang dibawa oleh Kristen, bagi White sangat berpengaruh pada kerusakan alam yang kini melanda kehidupan manusia. Sebab, ia berpendapat bahwa segala tindakan manusia terhadap alam sangat dipengaruhi oleh bagaimana cara mereka berpikir tentang hubungan antara manusia dengan segala sesuatu disekitar mereka. Di sini, keyakinan manusia tentang tujuan penciptaan alam, seperti yang diajarkan agama, sangat menentukan sikap mereka.⁴³

Kritik keras White terhadap Kristen telah membangunkan gereja dan para akademisi kristen untuk merekonstruksi dan mempublikasikan penafsiran atas sejumlah ayat dalam al-Kitab yang ramah lingkungan. Pergumulan ide tentang hubungan manusia dan alam atau bagaimana alam harus diperlakukan dalam konteks Kristen mulai menemukan panggungnya. Tahun-tahun setelah White mempublikasikan karyanya, karya-karya lain tentang isu serupa mulai bermunculan. Richard T. Wright membuat bantahan atas gagasan White. Ia menolak tesis White dan menawarkan pandangan agama Kristen yang ramah lingkungan dengan cara merekonstruksi pemahaman terhadap sejumlah ayat dalam al-Kitab yang oleh White dianggap sebagai motivator agamis dalam krisis lingkungan.⁴⁴ Adrian Edwards menulis artikel berjudul *Contemporary Christianity as a Religion of Nature*. Edwards menawarkan rekonstruksi pemahaman baru dalam ajaran

⁴¹Raymond Barnett, "John Muir and 'Godful' Nature," dalam *Religions*, Vol. 3 Tahun 2012, hal. 266.

⁴²Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Science*, Vol. 155 No. 3767, hal. 1205.

⁴³Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" ..., hal. 1204.

⁴⁴Richard T. Wright, Responsibility for the Ecological Crisis, dalam *Bio Science*, Vol. 20 No. 15 Tahun 1970, hal. 851-853.

Kristen, sebuah pemahaman yang lebih berpihak pada alam.⁴⁵ George S. Sessions menulis artikel berjudul *Anthropocentrism and The Environmental Crisis*.⁴⁶

Publikasi-publikasi tertulis tentang bagaimana ajaran Kristen memandang alam diiringi dengan aktivitas sejumlah gereja yang menyuarakan tantangan manusia masa kini terhadap persoalan sosial dan lingkungan. Pada paruh keempat abad ke-20, Dewan Gereja Dunia (WCC) mulai menggelar sejumlah konferensi untuk membahas persoalan ini. Contohnya, Pada 1979, WCC menggelar konferensi di Massachusetts Institute of Technology bertemakan *Faith, Science, and the Future*.⁴⁷ Pada 1992, WCC mengundang para pemuka agama Kristen di seluruh dunia untuk berkumpul dan membahas sejumlah persoalan, di antaranya: keadilan ekologis: solidaritas antara sesama manusia dan semua ciptaan serta keberlanjutan ekologis.⁴⁸

Awalnya, wacana seputar isu agama dan lingkungan didominasi oleh para uskup dan pemiikir Kristen. Fenomena ini menurut Ahmed Afzaal, seorang asisten profesor di Concordia College-Amerika, adalah hal yang wajar mengingat target utama kritik Lynn White (w. 1987) langsung ditujukan kepada ajaran Kristen.⁴⁹ Jika kritikan White secara khusus ditujukan untuk Kristen, maka menurut Afzaal kritikan White secara umum juga berlaku untuk agama Islam.⁵⁰ Bahkan tidak hanya Islam, kritik White turut menghantui para akademisi dari agama-agama lainnya. Paling tidak, keterangan-keterangan dari para akademisi di luar Kristen itu penting untuk menegaskan secara lebih detail bagaimana sikap agama mereka menyikapi persoalan lingkungan.

Perkembangan wacana tentang krisis lingkungan bergulir dan menarik agama-agama lain. Sejumlah pertemuan lintas-agama mulai berlangsung di berbagai belahan dunia. Peristiwa ini diulas secara singkat oleh Tucker dan

⁴⁵Edwards Adrian, "Contemporary Christianity as a Religion of Nature," dalam *Jurnal New Blackfriars*, Vol. 60 No. 715 Tahun 1979, hal. 537-543.

⁴⁶Sessions George S, "Anthropocentrism and The Environmental Crisis," dalam *Humboldt Journal of Social Relations*, Vol. 2 No. 1 Tahun 1974, hal. 71-81.

⁴⁷Lihat makalah konferensi yang dipublikan oleh La Follette Marcel C. "World Conference on Science, Faith and the Future Organized by the World Council of Churches, 12-24 July 1979," dalam *Science, Technology & Human Values*, Vol. 4 No. 28 Tahun 1979, hal. 41-45.

⁴⁸Contohnya, para uskup Katolik Filipina mengangkat tema "What is Happening to Our Beautiful Land?". Lihat McDonagh, Seán. "What Is Happening to Our Beautiful Land?," dalam *The Furrow*, Vol. 39 No. 7 Tahun 1988, hal. 472-474.

⁴⁹Ahmed Afzaal, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal," dalam *jurnal Worldview*, Vol.16 No.3 Tahun. 2012, hal. 240.

⁵⁰Ahmed Afzaal, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal" ..., hal. 240.

Grim. Mereka mengatakan, pada 1984 perkumpulan lintas agama berlangsung di Assisi, Italia.⁵¹ Bahkan, salah satu program PBB, United Nations Environment Programme (UNEP) bersama dengan Interfaith Partnership for the Environment (IPE) telah membuat materi seputar isu lingkungan dalam sudut pandang lintas agama.⁵²

B. Sejarah Kemunculan Istilah Ekospiritual

Istilah ekospiritual berasal dari istilah yang disebut dalam Bahasa Inggris dengan *Spiritual Ecology*. Sebab, kemunculan berikut dengan perkembangan diskursus keilmuannya dilakukan dengan pengantar Bahasa Inggris. Sampai saat ini, diskursus tentang *Spiritual Ecology* yang dalam Bahasa Indonesia dikenal dengan istilah ekospiritual itu, masih kurang begitu berkembang di Indonesia. Bahkan, hanya sedikit tulisan-tulisan akademis ataupun kajian-kajian tentang isu ini yang disampaikan menggunakan pengantar Bahasa Indonesia. Kajian-kajian yang sedikit itu pun, tidak mampu menjelaskan secara utuh tentang konsep ekospiritual, baik dari sisi sejarah perkembangannya maupun perdebatan intelektual (berupa thesis, anti-thesis, hingga sisthesis) tentang konsep ekospiritual itu sendiri. Sampai pada titik ini, penelusuran historis tentang konsep ekospiritual hanya bisa dilakukan dengan merujuk pada istilah inggrisnya, yaitu *Spiritual Ecology*.

Penelusuran tentang awal mula diskursus *Spiritual Ecology* secara non akademis, memang sulit untuk dilakukan. Sebab, sampai saat ini belum ada catatan yang menjelaskan tentang hal itu. Meski begitu, kita bisa melacaknya melalui kemunculan kesadaran sejumlah orang tentang pentingnya mengubah sudut pandang manusia yang menganggap alam sebagai objek dan benda tak berjiwa menjadi sesuatu yang harus dihormati.⁵³ Menurut Leslie E Sponsel, salah satu pionir penting dalam diskursus *Spiritual Ecology* adalah Rudolf Steiner (1861-1925), seorang okultis asal Austria yang telah mendirikan gerakan spiritual antroposofi. Selain Rudolf, ada juga Pierre Teilhard de Chardin (1881-1995), seorang paleontolog Prancis yang rutin berbicara tentang transisi kesadaran materialistik menuju kesadaran yang bersifat ilahi

⁵¹Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim, Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology, dalam *Daedalus*, Vol.130 No.4 Tahun. 2001, hal.11.

⁵²Lihat *Earth and Faith: A Book of Reflection for Action*, ed. Libby Bassett, John T. Brinkman, Kusumita P. Pedersen. UNEP, 2.000, dalam <https://wedocs.unep.org/handle>. Diakses pada tanggal 10 Mei 2020.

⁵³Menurut Leslie E. Sponsel, inspirasi yang melahirkan konsep *Ecology Spiritual* begitu banyak dan dalam. Salah satunya, mungkin lahir sejak 30.000 tahun yang lalu melalui lukisan-lukisan gua zaman Paleolitikum di Prancis dan Spanyol, yang oleh para peneliti dianggap sebagai peninggalan para penganut ajaran animism. Lihat, Leslie E. Sponsel, *Spiritual Ecology: A Quiet Revolution*, hal. 45.

dalam setiap partikel kehidupan. Ada juga Thomas Berry (1914–2009), yang menyeru untuk kembali menunjukkan rasa hormat terhadap alam.⁵⁴

Pendapat lain mengatakan bahwa secara historis gagasan tentang ekospiritual muncul dari pemikiran Henryk Skolimowski (1930-2018).⁵⁵ Dengan filsafat barunya yang dikenal dengan Eco-Philosophy, dia menyatakan bahwa dunia adalah sakral. Pemikiran ini melahirkan penghormatan terhadap kehidupan dan untuk semua yang ada, tanggung jawab untuk dunia dan masyarakat, altruisme dan berbagi sebagai dasar etika, dan spiritualitas ekologis yang mempertahankan bahwa ekologis dan spiritual adalah satu. *Eco-philosophy* melihat kemanusiaan sebagai bagian dalam suatu kesatuan dengan alam, sebagai bagian integral dari proses evolusi yang menggerakkan alam semesta dari ke-tak-berjiwa-an kepada kehidupan, dari kesadaran sampai akhirnya kepada ke-*Ilahi-an*

Diskursus *Spiritual Ecology* mulai dibahas secara spesifik, mendalam, dan akademis baru setelah Lynn White mempublikasikan tulisannya yang berjudul “*Historical Roots of Our Ecological Crisis*” dalam jurnal *Science* pada tahun 1967. Menurut Sponsel, tesis Lynn White dalam tulisan inilah yang menjadi pemicu munculnya perdebatan tentang *spiritual ecology* dalam ranah akademis. Bahkan, tulisan White ini juga dinobatkan sebagai tulisan akademis yang paling banyak dikutip sepanjang sejarah dalam jurnal *Science*.⁵⁶ Di tahun yang sama—tentunya setelah tulisan White mengguncang dunia akademis pada saat itu—Seyyed Hossein Nasr juga mempublikasikan karyanya tentang isu serupa yang berjudul “*Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man*”. Karya ini mengupas secara lebih jauh tentang hubungan antara manusia dan alam dalam perpektif agama Budha, Kristen, Hindu, Islam, dan Tao.

Sejak saat itu, satu per satu tulisan akademik dengan tema serupa bermunculan untuk menolak atau pun mendukung thesis Lynn White, hingga pada akhirnya terjadilah kajian khusus yang dihadiri oleh banyak ahli dari berbagai agama yang berbeda, di antaranya adalah Seyyed Hossein Nasr, dan dimediasi oleh American Academy of Religion pada tahun 1991. Inilah masa ketika diskursus *spiritual ecology* mulai diperhatikan secara lebih luas.

⁵⁴Leslie E. Sponsel, *Spiritual Ecology: Is It the Ultimate Solution for the Environmental Crisis? Historical Development and Foundational Works*.

⁵⁵Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco Philosophy as A Tree of Life*, (London: Arkana/Penguin Books, 1992), hal. 37.

⁵⁶Leslie E. Sponsel, *Spiritual Ecology: Is It the Ultimate Solution for the Environmental Crisis? Historical Development and Foundational Works*.

C. Sekilas Diskursus tentang Ekospiritual

1. Teologi:

a. Hakikat Alam Semesta

Penulis mengawali dengan mengutip dua pandangan teologis tentang teori penciptaan alam. Kaum Asy'ariyah memiliki pandangan bahwa alam semesta itu baru yang disebut sebagai *hâdits*. Artinya, alam diciptakan dari ketiadaan menjadi ada dengan kodrat dan iradat Allah. Berbeda dengan Mu'tazilah, alam semesta diciptakan dari sesuatu yang ada, mereka menyebutnya sebagai *ma'dûm*, yaitu sesuatu, zat dan hakikat.⁵⁷ Hal ini berbeda dengan pandangan Stephen Hawking (w. 2018), pencetus teori *big bang*, yang mengatakan bahwa alam semesta tercipta karena adanya dentuman yang sangat dahsyat dari suatu massa yang besar dan panjang serta berat yang besar. Setelah terjadi ledakan besar tersebut, bagain-bagiannya berserakan dan menjauhi sumber ledakan. Itulah yang kemudian yang bentuk kelompok-kelompok yang dikenal sebagai galaksi setelah melewati miliaran tahun lamanya.⁵⁸

Sebagian besar teolog, khususnya *ahl as-sunnah wa al-jamâ'ah* berpandangan bahwa alam adalah ciptaan Allah dan bersifat baru yang memiliki *jism*, *jauhar* dan *'aradh*. Ketiga unsur tersebut memiliki perubahan bentuk ke bentuk yang lain dan dari masa ke masa.⁵⁹ Pendapat ini juga dikuatkan oleh al-Ghazali bahwa alam merupakan ciptaan yang memiliki perubahan dinamis sebagaimana ciptaan yang lainnya.⁶⁰

Secara sederhana, al-Jurjani (w. 1078 M) menyebutkan bahwa yang dimaksud alam adalah segala sesuatu yang maujud selain Allah dengan ketentuan ia dapat mengantarkan manusia untuk mengenali Allah, baik dari segi nama maupun sifat-Nya.⁶¹

Berbeda dengan kaum idealis, Islam menolak pandangan yang menganggap alam itu semu dan maya yang merupakan pancaran dari dunia lain, yakni dunia ide. Pandangan Islam tentang alam bersifat holistik yang komponennya Tuhan sebagai Sang Pencipta, alam dan manusia. Semua komponen yang ada memainkan perannya masing-masing.⁶²

⁵⁷Ahmad Atabik, "Konsep Penciptaan Alam: Studi Komparatif-Normatif antar Agama-agama," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2015, hal. 105.

⁵⁸Ahmad Muhli Junaidi, *Sejarah itu Asyik*, Sukabumi: CV Jejak, 2019, hal. 16.

⁵⁹al-Baqillani, *at-Tamhîd fî ar-Rad 'alâ Mulhîdah al-Mu'amilah wa ar-Râfidhah wa al-Khawarij wa al-Mu'tazilah*, Kairo: tp., 1948, hal. 41.

⁶⁰Abu Hamid al-Ghazali, dalam Irwan Malik Marpaung, "Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2014, hal. 285.

⁶¹Ali bin Muhammad as-Sayyid asy-Syarif al-Jurjani, *Mu'jam at-ta'rifât*, Kairo: Dâr al-Fadhîlah, hal. 122.

⁶²Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Deputi Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat,

Pada hakikatnya, alam semesta dan seluruh isinya serta hukum-hukumnya tidak bisa berdiri tanpa keberadaan Allah sebagai Tuhan Pencipta. Bahkan, jika jin dan manusia berkumpul membentuk suatu aliansi untuk membuat hal yang serupa dengan alam ini, mereka tidak akan pernah bisa. Demikian al-Isrâ/17: 88 memberikan tantangan. Oleh karena itu, alam harus diyakini sebagai wujud dari eksistensi Allah swt., kebesaran-Nya, ke-Esaan-Nya, belas kasih-Nya dan kemahakuasaan-Nya.⁶³

Sampai di disini, penulis perlu menekankan bahwa hakikat alam semesta adalah teologis, yakni penuh maksud, memenuhi maksud Sang Pencipta, hal itu karena alam merupakan hasil rancangan. Ia tidak diciptakan sia-sia dan tanpa maksud serta tujuan tertentu, apalagi menganggap eksistensi alam terjadi begitu saja. Dengan seifat tersebut, setiap orang yang mempelajari alam akan mendapatkan bimbingan dan akhirnya sampai kepada kesimpulan yang positif.⁶⁴ Karena menurut Al-Qur'an, alam semesta bagaikan sebuah kitab suci yang disusun oleh wujud yang arif dimana setiap kata dan barisnya merupakan tanda kearifan penulisnya sendiri. Dari sudut pandang ini, apabila seseorang semakin mengetahui realitas, maka secara otomatis ia akan mengenal kearifan Allah.⁶⁵ Sebagaimana dilukiskan dalam Al-Qur'an:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka.” (Âli ‘Imrân/3: 190-191).⁶⁶

Kementerian Lingkungan Hidup, dan Majelis Lingkungan Hidup Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2011, hal. 7.

⁶³Ade Jamarudin, “Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI No. 2 Tahun 2010, hal. 138.

⁶⁴Budhy Munawar-Rachman, “Manusia, Alam dan Lingkungan Hidupnya: Membangun *The Ecological Conscience*,” dalam *Jurnal Salam*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2011, hal. 133.

⁶⁵Murtadha Muthahhari, *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia dan Alam*, Jakarta: Citra, 2012, hal. 87.

⁶⁶Penjelasan lebih lanjut, dapat dijumpai dalam tafsir karangan Mahmûd asy-Syamakhsyarî, al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghamidh at-Tanzîl, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî,

Demikian pula hikmah yang tertinggi yang dapat dipelajari dari memikirkan kejadian alam semesta, yaitu meyakini kemaha besaran Allah swt. Betapa pun para ahli menciptakan berbagai teori, mereka belum bisa merincikan alam semesta dengan pasti.⁶⁷

Menurut Fazlur Rahman (w. 1988), bahwa ada alam semesta berdasarkan ayat Al-Qur'an dapat dirumuskan menjadi beberapa *statement* penting, yaitu: *Pertama*, penciptaan alam semesta merupakan kehendak Allah swt. (an-Nisâ/4: 11), ini berarti alam semesta memberi gambaran tentang kekuasaan dan kebesaran-Nya (al-Anbiyâ/21: 22). Dengan alam semesta, manusia diharapkan beriman kepada Allah. *Kedua*, alam semesta sebagai petanda (ayat) bagi pencipta. Di antara petanda tersebut adalah proses-proses *kausal alam* (Âli 'Imrân/3: 190-191), petanda-petanda sejarah atau supranatural (al-Baqarah/2:22 dan al-Isrâ/17: 10), dan petanda-petanda berupa peringatan (al-Ankabût/29: 35). *Ketiga*, ada dua petanda (ayat) yaitu petanda yang samar atau abstrak dan petanda yang jelas atau *bayyinah* yang tidak diragukan lagi. Seperti Muhammad sebagai penerimanya (al-Bayyinah/98: 1-4), semua itu mengantarkan manusia untuk mengaktifkan potensi berfikirnya (Âli 'Imrân/3: 190-193, Yunus/10: 1-3 dan Thâhâ/20: 1-6). *Keempat*, argumentasi *burhân*, ia bermakna bukti demonstratif yang landasannya rasional dan bersifat memaksa secara psikologis. Adapun yang bersifat rasional menggunakan terma *burhân* (al-Baqarah/2: 111, an-Naml/27: 64 dan al-Qashash/28: 75) dan yang bersifat psikologis menggunakan terma *sulthân* (Ibrâhîm/14: 90, al-Hasyr/59: 4, ar-Rahmân/55: 3 dan Yûsuf/12: 39).⁶⁸

Secara umum, Al-Qur'an menjelaskan alam semesta dengan beragam makna. Suatu kali alam digambarkan sebagai langit dan bumi, dan di lain tempat alam dijelaskan abstrak, seperti alam di artikan sebagai jagad raya (al-Anbiyâ/21: 30). Dengan demikian alam semesta dipahami sebagai perbentangan unsur-unsur yang memiliki keterikatan dengan dengan yang lain. Sementara jagad raya meliputi hukum-hukum alamiah yang terbentang luas.⁶⁹

Setidaknya ada empat istilah penting yang perlu dipahami tentang alam. Istilah tersebut adalah *al-'âlamîn* (seluruh alam), *as-samâ* (langit, termasuk ruang angkasa), *al-'ardh* (bumi) dan *al-bî'ah* (lingkungan, tempat

1408 H, Jil. 1, hal. 452; Bandingkan dengan Sayyid Quthub bin Ibrahim asy-Syadzilî, *Fî Dzîlâl Al-Qur'an*, Kairo: Dâr asy-Syuruq, 1412 H, Jil. 1, hal. 544.

⁶⁷Budhy Munawar-Rachman, "Manusia, Alam dan Lingkungan Hidupnya: Membangun *The Ecological Conscience*"..., hal. 131.

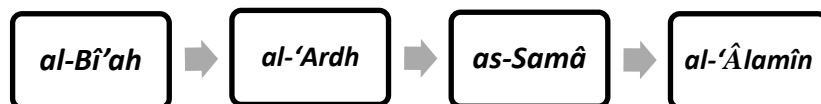
⁶⁸Disarikan dari Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, London: The University of Chicago Press, hal. 65. Lihat juga Ade Jamarudin, "Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur'an," hal. 143.

⁶⁹Ade Jamarudin, "Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI No. 2 Tahun 2010, hal. 138.

tinggal). Term *al-‘alamîn* ditemukan sebanyak 71 kali dalam berbagai bentuk, *as-samâ* sebanyak 387 kali yang terdiri dari bentuk jamak dan tunggal, *al-‘ardh* 463 kali dan *al-bî‘ah* 18 kali dalam berbagai bentuk.⁷⁰

Term-term di atas bila diurutkan dari pengertian yang lebih sempit kepada pengertian yang lebih luas, maka akan seperti ini:

Bagan 2.2 Terma Alam



Dalam memahami keempat istilah di atas, penulis meminjam istilah ekologi, yakni ekosistem. *al-Bî‘ah* adalah ekosistem atau suatu sistem tempat tinggal yang skalanya kecil. Adapun yang lebih luas dari *al-bî‘ah* adalah *al-‘ardh* dan *as-samâ* lebih luas dari *al-‘ardh*. Sementara *al-‘alamîn* adalah ekosistem yang paling luas dari semua itu.⁷¹

Alam semesta sebagai lingkungan hidup, ia mempunyai tiga komponen penting yang sekaligus menjadi kunci, yaitu: *Pertama*, terdapat suatu sistem yang berfungsi sebagai sistem alami. Ia merupakan satuan *landscape* yang lengkap, yakni unsur tanah, bebatuan, air, tumbuhan dan hewan, serta fenomena alam tidak mengalami intervensi dengan manusia. *Kedua*, fenomena alam dan sumberdaya alam umum tidak selalu berada dalam batas alamiah. Sebagaimana yang dialami oleh atmosfer, udara dan iklim, karena ia mempengaruhi dan dipengaruhi oleh *landscap* yang terkait. *Ketiga*, keadaan alam yang berada pada batas-batas alami, namun ia dipengaruhi oleh rekayasa manusia. Sebagai contoh, hewan liar di suatu margasatwa yang dipelihara oleh manusia.⁷²

Berdasarkan komponen penting di atas, ada dua macam lingkungan. Antara lain:

- 1) Lingkungan alamiah (*natural environtment*), adalah komponen alam yang tidak ada campur tangan manusia. Seperti cagar alam.

⁷⁰Alim Roswanto, “Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya,” dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012, hal. 224-225.

⁷¹Alim Roswanto, “Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya,” hal. 225.

⁷²Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Deputi Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat, Kementerian Lingkungan Hidup, dan Majelis Lingkungan Hidup Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2011, hal.12.

2) Lingkungan buatan (*built environment*), adalah lingkungan atau komponen alam yang telah dipengaruhi oleh sejumlah rekayasa yang dilakukan oleh manusia. Contohnya suatu wilayah geografis tertentu yang mempunyai hutan konservasi. Meskipun ia dipandang sebagai lingkungan alamiah, namun campur tangan manusia ada dan hal itu sangat terbatas.

Dogma agama, khususnya Islam memiliki pandangan yang sangat jelas tentang penyelamatan lingkungan dan konservasi. Di dalam Islam lingkungan diyakini sebagai suatu yang tidak terpisahkan dengan Tuhan. Alam semesta dan tidak terkecuali dengan bumi dimana kita menapakkan kaki saat ini merupakan ciptaan Tuhan. Mashad Al-‘Allâf menegaskan hal itu, segala sesuatu termasuk alam semesta berasal dari Allah. Di dalam Islam, Allah itu menjadi sentral atau puncak keimanan.⁷³ Atas dasar itu, perilaku yang baik dan penjagaan manusia yang diperuntukkan kepada alam semesta, adalah suatu kewajiban yang serupa dengan ibadah-ibadah sosial yang lain. Bahkan lebih dari itu, kewajiban ini sama dengan wajibnya menjalankan perintah shalat, membayar zakat, melaknakan puasa Ramadhan dan berhaji. Perbuatan yang berlawanan, yakni merusak alam semesta adalah dosa besar serupa dengan pengingkaran terhadap *al-Rabb* (Tuhan sebagai Pemelihara), atau perampokan dan pembunuhan.⁷⁴

b. Relasi Alam, Manusia dan Tuhan

Di dalam lingkungan, bagian-bagaian atau komponen yang ada di dalamnya saling berinteraksi. Pola interaksi tersebut memiliki hubungan timbal balik antara satu dengan yang lain, baik itu makhluk yang hidup maupun yang mati. Interaksi tersebut disebut sebagai ekosistem, dan manusia merupakan salah satu bagian dari ekosistem. Manusia melakukan interaksi dengan komponen-komponen lingkungan untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya. Hal ini adalah suatu keharusan karena alam yang menyediakan kebutuhan dasar manusia.⁷⁵

Dalam sejarah hidup manusia, setidaknya ada dua fase yang mempengaruhi hubungan manusia dengan alam. Masyarakat tradisional memiliki pandangan bahwa kedudukan manusia sederajat dengan alam. Tidak jarang manusia menganggap dirinya lebih kecil dari alam. Alam itu makrokosmos dan manusia itu mikrokosmos. Dengan kondisi tersebut manusia berupaya menyesuaikan diri dengan alam seperti jadwal bercocok tanam didasarkan pada musim tertentu. Oleh karena itu, manusia sering

⁷³Mashad Al-‘Allâf, *Mirror of Realization: God is a Percept, the Universe is a Concept*, USA: Islamic Information Center, 2003, hal. 10.

⁷⁴Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam...*, hal. 3.

⁷⁵Maryunani, *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan*, Malang: Tim UB Press, 2018, hal. 2.

menundukkan dirinya kepada alam bahkan melakukan ritual atau menyembahnya. Cara pandang ini perlahan hilang seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia. Perkembangan teknologi mampu mengubah lingkungan alamiah menjadi lingkungan buatan. Alam pun tidak dianggap sakral lagi dan dieksplotasi sesuai dengan kehendaknya. Kendati demikian dalam berbagai kasus, manusia dikuasai oleh alam, seperti ketidakberdayaan manusia terhadap bencana alam yang menimpanya.⁷⁶

Nampak dengan jelas bahwa relasi antara alam dengan manusia, ada perbedaan paradigma yang mendasar antara masyarakat tradisional dengan masyarakat modern. Masyarakat tradisional memandang dirinya sebagai bagian dari alam, alam disebut sebagai Makro kosmos sementara dirinya sebagai mikro kosmos, sehingga manusia harus menghormati alam dan bahkan menundukkan dirinya terhadap alam. Sementara masyarakat modern bersikapnya sebaliknya bahwa alam harus ditaklukan dan dieksploitasi sebesar-besarnya untuk kepentingan manusia.

Pada dasarnya, doktrin teologis Islam, manusia merupakan bagian dari alam yang tidak terpisahkan. Eksistensi manusia terhadap alam saling mengisi, melengkapi, membutuhkan dan berbagi peran antara satu dengan yang lain. Di antara komponen alam yang lain, manusia memiliki peran yang istimewa yang diberikan Tuhan kepadanya, yaitu sebagai wakil atau khalifah Allah di bumi (al-An'âm/6: 165).⁷⁷

M. Quraish Shihab, ulama tafsir kenamaan Indonesia, mengatakan bahwa manusia sebagai khalifah harusnya mencontoh akhlak Nabi saw. yang menjadi rahmat untuk seluruh alam. Proses-proses yang sedang tumbuh di bumi harus dihormati oleh manusia. Sebagaimana tuntunan agama, manusia bagian dari alam, maka kerusakan yang ditimbulkan oleh manusia merupakan bentuk perusakan terhadap diri mereka sendiri.⁷⁸ Setidaknya manusia sebagai khalifah tugas utamanya adalah untuk memakmurkan bumi, yang meliputi:

- 1) *al-Intifa'*, yaitu memberdayakan, mengelola dan mengambil manfaat dari alam.
- 2) *al-I'tibâr*, yaitu mensyukuri, mengambil pelajaran dan memikirkan rahasia Allah yang tersimpan di balik alam semesta.
- 3) *al-Islâh*, yaitu menjaga dan memelihara kelestarian alam sesuai dengan tujuan Pencipta. Adapun tujuan tersebut tidak lain untuk mensejahterakan

⁷⁶Ahmad Khoirul Fata, "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2014, hal. 135-137.

⁷⁷Ahmad bin Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr al-Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, t.th, Jil. 8, hal. 93; Lihat juga Muhammad Husein Thabathabâi, *al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Qum: Muassisat an-Nasyr al-Islâm at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fî al-Hauzah al-'Ilmiyah bi Qum, 1417 H, Jil. 7, hal. 296.

⁷⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan peran wahyu*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 297.

dan memakmurkan manusia, serta menciptakan harmoni di alam semesta.⁷⁹

Hubungan antara manusia dan alam dapat dirumuskan ke dalam tiga bentuk, yaitu: *Pertama*, Hubungan keimanan dan pribadatan. Alam sebagai tanda atau ayat-ayat Allah berfungsi sebagai sarana untuk mengenal kekuasaan dan kebesaran Tuhan bagi manusia. Oleh karena itu, alam tidak boleh disembah oleh manusia. *Kedua*, hubungan pemafaatan yang berkelanjutan. Kebutuhan manusia dipenuhi oleh alam sebagai daya yang diciptakan oleh Tuhan. Pengelolaan alam dalam pemanfaatan harus dikelola oleh manusia dengan sewajarnya atau tidak berlebihan. Pengelolaan tersebut juga perlu memperhatikan ketersediaan sumber daya alam untuk generasi mendatang, manusia tidak boleh hanya memikirkan kebutuhan generasi saat ini. Manusia juga tidak diperkenankan untuk mengelola sumberdaya alam sehingga menyebabkan kerusakan atau menyebabkan pemanfaatannya berkurang. *Ketiga*, hubungan pemeliharaan untuk semua makhluk. Alam semesta diperuntukkan untuk semua makhluk, namun ia diberi kewajiban untuk menjaga keberlangsungan kehidupan dengan carara memelihara alam dengan sebaik-baiknya. Kerusakan lingkungan akibat dari pengelolaan yang dilakukan manusia adalah perbuatan haram dan akan diberi hukuman oleh Allah. Sebaliknya, manusia akan diberikan ganjaran apabila mampu menjalankan perannya sebagai pemelihara dan melakukan konservasi alam.⁸⁰

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa hubungan antara alam, manusia dan Tuhan setidaknya terdiri dari: *Pertama*, hubungan keimanan bahwa manusia dan alam sama- sama sebagai ciptaan Tuhan sekaligus alam menjadi sarana bagi manusia untuk memahami kebesaran dan kekuasaan-Nya. *Kedua*, sebagai sesama ciptaan Tuhan tentu saja alam harus dihormati, tetapi penghormatan tersebut tidak berarti harus disembah karena karena sembah (ibadah) hanya diperuntukan bagi Tuhan sebagai pencita. *Ketiga*, hubungan fungsional, bahwa alam diciptakan Tuhan berfungsi sebagai tempat tinggal manusia sekaligus sebagai sarana untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Oleh karenanya keberadaannya harus terus menerus dijaga dan dilestarikan secara berkelanjutan.

2. Ekonomi:

a. Ekonomi dan Ekologi

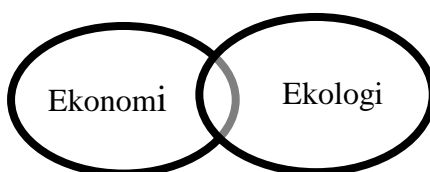
Relasi antara ekologi dan ekonomi disebut sebagai ekonomi ekologi. Kajian terkait hubungan manusia dan alam disebut ekologi ekonomi. Dalam

⁷⁹Muhammad Wahid Nur Tualeka, "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Progresiva*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2011, hal. 134.

⁸⁰Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*, hal. 8-9.

kajian ini dijelaskan tentang pola interaksi antara sistem ekonomi dengan sistem ekologi. Manusia adalah makhluk yang tidak bisa lepas dari sistem ekonomi karena ia termasuk makhluk sosial yang saling berinteraksi dengan yang lain. Interaksi yang dilakukan juga tidak terlepas dengan aktivitas ekonomi. Dapat dikatakan bahwa ekonomi merupakan sistem yang tunggal, sementara alam adalah keseluruhan alam yakni planet bumi. Adapun perekonomian terjadi di dalam bumi yang meliputi aktivitas tukar-menukar energi. Dengan alasan ini, manusia tidak bisa dipisahkan dari interaksi dengan alam.⁸¹ Adapun bentuk relasinya dapat digambarkan dalam bentuk diagram ven berikut ini:

Gambar 2.3 Hubungan Ekonomi dan Ekologi



Perlu dipahami bahwa ada 3 perbedaan fundamental persepsi tentang pemanfaatan sumber daya alam antara ilmu ekonomi dan ilmu ekologi, yaitu: *Pertama*, definisi sumber daya ekonomi fokus pada *anthropocentric* atau *human centered*, sementara ekologi fokus pada *biocentric* atau *nature centered*. Artinya, orientasi pengelolaan sumber daya alam pada pemenuhan kebutuhan manusia. Sementara alam juga membutuhkan upaya penjaagaan untuk menjaga kelestariannya. *Kedua*, dalam persepsi ekonomi, keinginan berdampingan dengan kebutuhan, berbeda dengan keinginan perspektif biologi yang berarti *basic biological needs*. Jadi, meskipun manusia memiliki keinginan yang tidak terbatas, ia juga memperhatikan kebutuhan dasar alam. *Ketiga*, dalam ekonomi sistem yang dibangun atas dasar pasar yang berorientasi pada nilai tukar barang dan jasa, sementara biologi dibangun atas dasar proses pertumbuhan secara alamiah, penjaagaan dan reproduksi.⁸²

Seiring dengan bertambahnya usia planet ini, kuantitas dan kualitas sumber daya alam yang dimilikinya juga memiliki penurunan. Manusia perlu menyadari hal tersebut agar pemenuhan kebutuhan hidupnya memperhatikan lingkungan dimana ia berada. Pemenuhan kebutuhan manusia yang digantungkan kepada sumber daya alam saat ini 50% lebih banyak dibandingkan dengan 30 tahun yang lalu. Disebutkan setiap tahunnya 60

⁸¹Rita Parmawati, *Ecology, Economy, Equity: Sebuah Upaya Penyeimbangan Ekologi dan Ekonomi*, Malang: UB Press, 2018, hal. 3.

⁸²Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan*, Yogyakarta: Deepublish, 2017, hal. 5.

triliun ton bahan mentah diproduksi dan akan bertambah hingga 100 triliun ton pada tahun 2030. Pengguna terbesar sumber daya alam pada negara-negara maju, seperti Eropa, Amerika Serikat dan Afrika. Diperkirakan setiap orangnya mengkonsumsi 10 kg hingga 90 kg per hari. Apabila gaya hidup negara-negara maju diikuti oleh seluruh negara yang dunia ini, maka dibutuhkan minimal 4 planet bumi untuk memenuhi kebutuhan mereka atas sumber daya alam.⁸³

Sementara itu, pertumbuhan ekonomi masyarakat sangat dipengaruhi oleh kondisi alam wilayah tertentu. Apabila kondisi alam subur, maka pertumbuhan ekonomi akan meningkat. Tidak hanya itu, cuaca dan suhu memberikan sumbangsih. Apa yang dibangun oleh manusia di bumi sebagai sumber ekonomi dapat dihancurkan oleh kondisi alam yang tidak baik. Salah satu di antaranya disebabkan oleh bencana alam seperti gempa bumi. Bencana tersebut berdampak langsung dan menyebabkan kerugian ekonomi. Aset fisik hancur baik secara umum atau parsial yang selama ini menjadi sumber penghasilan dipaksa berhenti. Infrastruktur, mesin, instalasi, barang baku, barang jadi, pertanian, peternakan, dan transportasi menjadi lumpuh.⁸⁴ Kasus lain yang diangkat adalah soal pertanian, ia dipengaruhi oleh kebijaksanaan-kebijaksanaan tentang degradasi lahan, air dan hutan.⁸⁵ Tidak hanya soal kebijaksanaan, karena pada dasarnya kualitas tanah dan air juga mempengaruhi hasil pertanian dan segala sesuatu yang memerlukan unsur tanah dan air untuk berproduksi.⁸⁶

Jelaslah bahwa laju pertumbuhan ekonomi dipengaruhi oleh degradasi lingkungan. Karena suatu negara akan menanggung biaya yang tinggi akibat dari kurangnya produktivitas sumber daya alam. Degradasi tersebut bisa ditimbulkan dari bencana alam atau populasi manusia semakin bertambah.⁸⁷ Di sisi lain, suatu daerah butuh waktu yang tidak singkat untuk melakukan *recovery* ekonomi. Penelitian menyebutkan bahwa gelombang proses pertumbuhan ekonomi butuh 3-4 tahun. Namun ahli ekonomi menyebutkan gelombang yang terjadi bisa lebih lama, yaitu sekitar 8-10, bahkan ada yang

⁸³Leha Sulfiana dan Samsuri, "Keterlibatan Warga Negara Muda dalam Gerakan Kewarganegaraan Ekologis untuk Mewujudkan Pembangunan Berkelanjutan Berwawasan Lingkungan," dalam *Jurnal Studi Pemuda*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2019, hal. 127.

⁸⁴L. Iwan Eko Jakandar, "Dampak Gempa Bumi Lombok terhadap Kondisi Sosial Ekonomi Masyarakat di Desa Kekait Kecamatan Gunung Sari Kabupaten Lombok Barat," dalam *Sopiet: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 215.

⁸⁵Rubijanto Siswasoemarto, *Intelijen Ekonomi Teori dan Aplikasi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012, hal. 525.

⁸⁶Rita Parmawati, *Valuasi Sumberdaya Alam dan Lingkungan Menuju Ekonomi Hijau*, Malang: UB Press, 2019, hal. 15.

⁸⁷Rita Parmawati, *Valuasi Sumberdaya Alam dan Lingkungan Menuju Ekonomi Hijau...*, hal. 14.

butuh 10-15 tahun. Pertumbuhan tersebut sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor pembangunan sektor penting yang dilakukan oleh manusia.⁸⁸

Oleh karena itu, *islamic ecology* yang berangkat dari teori limitasitasi tentang sistem lingkungan, manusia sebagai aktor utama di alam semesta berpotensi untuk melakukan aktivitas yang berdampak positif dan negatif terhadap lingkungannya. Manusia dituntut untuk menjaga keseimbangan alam dan tidak bisa berbuat seenaknya atau mengambil manfaat sesuai dengan kehendaknya semata. Pada posisi ini, *islamic ecology* berupaya mendamaikan atau merekonsiliasi problem masalah ekonomi dan ekologi. Tidak jarang ditemukan pertentangan antara pembangunan berbasis ekonomi atau pembangunan berbasis lingkungan. Seringkali pembangunan yang berbasis ekonomi tidak menghiraukan lingkungan sekitar sehingga kelestarian alam terganggu. Suatu hal yang menarik, bahwa akar kata antara ekologi dan ekonomi sama, yaitu *oikos* yang berarti rumah. Namun dewasa ini wajah keduanya menimbulkan polemik yang berkepanjangan. Keduanya dapat didamaikan dengan pembangunan ekonomi yang disertai dengan pelestarian lingkungan.⁸⁹

Jelaslah bahwa *islamic ecology* atau ekologi islam menghendaki adanya keseimbangan antara ekonomi dan ekologi. Ekonomi memiliki konsekuensi pada eksploitasi terhadap alam secara berlebihan sementara ekologi menghendaki alam harus tetap lestari secara berkelanjutan. *Islamic ecology* menselaraskan antara keduanya, artinya hajat terhadap pemenuhan kebutuhan ekonomi bagi manusia yang berimbas pada terksplorasinya alam harus dibatasi dan dibarengai dengan konservasi alam dan pelestariannya.

Pada kenyataannya, kantor atau perusahaan merupakan pelaku bisnis memiliki peran terhadap penurunan kuantitas maupun kualitas isi bumi. Persaingan bisnis dan perkembangan teknologi turut memberikan sumbangsi terhadap peningkatan jumlah pemanfaatan sumber daya alam dan sumber energi. Seiring dengan pengelolaan tersebut, jumlah limbah juga ikut bertambah. Dipastikan setiap hari beban bumi semakin hari ikut bertambah. Tidak ada yang dapat menekan lajur kerusakan tersebut kecuali dengan menekan hasrat manusia. Data Badan Pusat Statistik (BPS) menyebutkan hasrat menguasai manusia semakin hari semakin meningkat, hal ini dapat dilihat dengan pertumbuhan perusahaan sepuluh tahun terakhir, yaitu dari tahun 2006 ke tahun 2016 mengalami peningkatan sebesar 17.51%.⁹⁰

⁸⁸T. Gilastro, *Pengantar Ilmu Ekonomi Makro*, Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 196.

⁸⁹Alim Roswanto, "Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya," hal. 235.

⁹⁰Noor Indah Rahmawati, "Geliat: Green Office di Indonesia," dalam *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2017, hal. 125.

Gambar 2.4 Jumlah Perusahaan



Keterkaitan antara ekonomi dan lingkungan terdapat hubungan yang saling terkait. Hubungan itu terlihat dari hubungan positif antara kualitas dan jumlah sumber daya dengan pertumbuhan ekonomi. Kebutuhan terhadap sumber daya alam meningkat dengan semakin tingginya pertumbuhan ekonomi. Juga, terdapat hubungan negatif antara ketersediaan sumber daya alam di bumi dengan pertumbuhan ekonomi. Ini berarti pertumbuhan ekonomi diikuti oleh berkurangnya ketersediaan sumber daya alam di bumi karena proses eksploitasi alam memiliki konsekuensi terhadap pengurangan stok. Namun, terdapat hubungan positif antara pencemaran lingkungan dengan pertumbuhan ekonomi. Fenomena ini umumnya ditemukan pada negara-negara berkembang. Adapun peran utama lingkungan sebagai pendukung pertumbuhan ekonomi dapat digolongkan ke dalam tiga macam, yaitu sebagai penyedia fasilitas, penyedia bahan baku dan penerima sisa produksi (limbah). Dari tiga kategori tersebut mempunyai implikasi bahwa komponen penting dari sistem ekonomi adalah lingkungan. Dapat diartikan bahwa tanpa lingkungan sistem ekonomi tidak mungkin berfungsi. Hal tersebut mengisyaratkan dalam sistem ekonomi, lingkungan harus mendapat perlakuan yang sama dengan perlakuan aset ekonomi yang lain. Ini juga berarti, apabila ekonomi ingin diperbaiki, maka kualitas lingkungan harus dijaga.⁹¹

Disayangkan *literature* tentang ilmu ekonomi lebih banyak membahas tentang aktivitas produksi dan konsumsi, serta keterkaitan antara keduanya. Sementara hubungan antara aktivitas ekonomi dengan lingkungan memiliki fungsi yang sangat penting belum dimasukkan ke dalam analisis ekonomi. Dalam hal ini, aktivitas ekonomi tidak hanya memperlihatkan konsumsi maksimum dan produksi optimal sesuai dengan ketersediaan sumber daya. Namun, harusnya aktivitas ekonomi juga harus memberikan perhatian

⁹¹Rubijanto Siswasoemarto, *Intelijen Ekonomi Teori dan Aplikasi...*, hal. 524.

terhadap dampak positif dan negatif pelestarian dan kualitas sumber daya alam.⁹²

b. Lingkungan dan Sumber Daya Alam

Lingkungan dapat didefinisikan secara sederhana sebagai segala sesuatu yang ada di sekitar atau sekeliling kita. Adapun 'sesuatu' yang dimaksud dapat berbentuk benda hidup atau benda mati, baik yang tampak oleh mata maupun yang tidak tampak oleh mata. Dengan pengertian ini, manusia merupakan bagian atau elemen terkecil dari lingkungan.⁹³ Sementara sumber daya alam adalah semua sumberdaya yang ada di bumi tanpa ada campur tangan manusia, tidak terkecuali material yang memiliki sifat gravitasi, magnetik dan materi yang memiliki muatan listrik atau daya. Contohnya air, tanah, sinar matahari dan atmosfer, sekaligus semua vegetasi dan hewan yang hidup dalam habitatnya masing-masing.⁹⁴

Ada sepuluh sumber daya alam yang paling utama,⁹⁵ yaitu:

- 1) Air, di bumi ini sebagian besar kandungannya adalah air. Namun tidak semua air yang ada dapat dimanfaatkan oleh manusia. Adapun yang bisa dimanfaatkan 1-2,5% saja. Dari 2,5% tersebut, hendaknya ditampung untuk digunakan lagi. Di sisi lain, perubahan cuaca oleh banyaknya negara membangun pabrik air yang akhirnya mempengaruhi hujan dan es mencair di musim dingin, tentunya ini mempengaruhi jumlah air yang kembali diturunkan di bumi. Salah satu pabrik yang menimbulkan efek adalah pabrik air kemasan karena menambah beban bumi. Oleh karena itu, manusia perlu diedukasi untuk terampil menggunakan air seperlunya saja.
- 2) Udara, eksistensi kehidupan di bumi membutuhkan udara bersih. Tidak hanya untuk manusia, namun juga untuk tumbuh-tumbuhan dan hewan. Oleh karena itu, sangat penting untuk menjaga lingkungan dan melakukan pencegahan terhadap segala macam aktivitas yang dapat menciptakan polusi, agar udara tetap layak untuk dihirup oleh makhluk hidup yang membutuhkannya.
- 3) Batubara, ketersediaan batubara saat diestimasi mampu bertahan sekitar 200 tahun ke depan. Tingginya permintaan dan penggunaan batu bara sebagai bahan bakar menjadi penyumbang terhadap kelangkaan batubara di masa depan. Dengan penggunaan skala panjang dan terus menerus memungkinkan batubara akan habis.

⁹²Maryunani, *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan...*, hal. 5.

⁹³Maryunani, *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan...*, hal. 2.

⁹⁴Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan...*, hal. 1.

⁹⁵Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan...*, hal. 6-9.

- 4) Minyak bumi, *issue* yang berkembang bahwa ketersediaan minyak bumi hanya 30-40 tahun ke depan. Sementara itu bumi membutuhkan waktu yang lama untuk menghasilkan minyak. Menurut *geologist* adalah mustahil bumi mampu menyediakan minyak bumi yang tidak terbatas. Karena dibutuhkan jutaan tahun untuk bagi bumi untuk menyediakan minyak.
- 5) Gas alam, adalah sumber daya alam yang lebih bersih dibandingkan dengan minyak. Menurut para ahli, diperkirakan gas alam hanya mampu bertahan 60 tahun ke depan. Di sisi lain, penggunaan gas alam digalakkan daripada penggunaan minyak bumi. Padahal sumber daya alam ini juga suatu saat akan habis.
- 6) Fosforus, adalah sejenis batu-batuan fosfor yang digunakan untuk menumbuhkan pangan dan tanaman pangan. Di dunia ini, ada tiga tempat dimana ia dapat ditemukan, yaitu China, AS dan Maroko. Meskipun disinyalir dapat juga ditemukan Indonesia, tepatnya di Gunung Ijen. Diperkirakan sumber daya ini dapat bertahan hingga 100 tahun ke depan.
- 7) Mineral lain, sumber daya lain seperti Zirconium, Titanium, Mica, Bentonite, phosphate, bauxite dan Gypsum dapat ditemukan di sepanjang pantai yang berkarang. Adapun dua elemen langka yang sering digunakan dalam turbin angin dan sirkuit elektronik di *smartphones*, adalah Scandium dan Terbium.
- 8) Besi, dalam sejarah manusia sejak berabad-abad lalu, besi merupakan salah satu sumberdaya alam yang sangat penting. Dengan besi, manusia dapat menciptakan senjata yang canggih, bangunan yang tinggi dan alat transportasi yang lebih baik. Sampai saat ini di era industri modern, besi dan baja masih terus digunakan.
- 9) Tanah, ia mempunyai berbagai macam komposisi partikel dan nutrisi yang dapat memicu tumbuhnya tanaman. Juga, digunakan sebagai lahan pembangunan rumah.
- 10) Hutan dan kayu, permintaan perumahan dan proyek konstruksi yang menggunakan kayu hutan meningkat seiring dengan bertambahnya populasi dunia. Sementara itu, hutan merupakan unsur yang sangat penting untuk mempertahankan sumber daya alam dan kehidupan di dalamnya. Di waktu yang sama, hutan menyediakan udara yang bersih dan menjadi bahan baku pembuatan rumah.⁹⁶

⁹⁶Wahyudin Sunarya dan Giri Ahmad Taufik, *Pengantar Hukum Minyak dan Gas Indonesia*, Depok: Kantor Hukum Wibowo & Rekan, 2017, hal. 167; Lihat juga, Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan*, hal. 5.

c. Paradigma Ekonomi Ramah Lingkungan

Paradigma ekonomi ramah lingkungan dapat dilihat dari dua konsep pengembangan ekonomi, yaitu: pembangunan berkelanjutan dan ekonomi hijau.

1) Konsep Pembangunan Berkelanjutan

Peningkatan kesejahteraan masyarakat adalah tujuan pembangunan, sehingga konsep pembangunan yang diusung harus berkelanjutan (*sustainable development*), yaitu pembangunan yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan masa kini tanpa mengorbankan pemenuhan kebutuhan generasi masa depan. Istilah ini diterbitkan oleh UNEP, IUCN (*International Union for Conservation of Nature and Natural Resources*) dan WWF (*World Wide Fund for Nature*) yang pertama kalinya diperkenalkan dalam *World Conservation Strategy* (Strategi Konservasi Dunia) pada tahun 1980.⁹⁷

Pada tahun 1987, wacana pembangunan berkelanjutan lalu dipopulerkan oleh WCED melalui sebuah laporannya yang berjudul “*Our Common Future*” (Hari Depan Kita Bersama). Laporan tersebut memuat tentang apa yang dimaksud dengan pembangunan berkelanjutan. Disebutkan bahwa yang dimaksud pembangunan berkelanjutan adalah pembangunan yang dilakukan saat ini untuk memenuhi kebutuhan generasi masa kini, namun tidak mengurangi peluang bagi generasi mendatang juga dapat memenuhi kebutuhannya. Setidaknya ada dua gagasan penting dalam konsep tersebut, yaitu: *Pertama*, gagasan kebutuhan, lebih khususnya dan bersifat esensial adalah memprioritaskan kebutuhan masyarakat miskin sedunia. *Kedua*, gagasan keterbatasan, kondisi organisasi sosial dan teknologi harus didasarkan pada kondisi lingkungan untuk memastikan kebutuhan dapat terpenuhi hari ini dan hari kemudian. Hal ini menegaskan bahwa gagasan tentang pembangunan ekonomi harus berkelanjutan, baik itu negara maju mau pun di negara berkembang.⁹⁸

Perhatian utama dalam pembangunan berkelanjutan adalah relasi antara ekonomi dan ekologi. Kunci yang dapat mengharmonisasikan keduanya adalah ilmu pengetahuan dan teknologi. Adapun pilar utama pembangunan berkelanjutan ada tiga yang semuanya saling bergantung dan memperkuat, yaitu: (1) sumber daya alam diproduksi dengan seefisien mungkin, (2) ekonomi yang tumbuh harus tersebar dan memiliki dampak terhadap lingkungan yang dikelola, (3) kepentingan pengelolaan

⁹⁷Warjio, *Politik Pembangunan: Paradoks, Teori, Aktor, dan Ideology*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 282.

⁹⁸Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*, Jakarta: Kencana Ratu Pulalan, 2019, hal. 16.

sumber daya alam harus diatur dengan sebijak mungkin dan memperhatikan produksi agar menghasilkan manfaat maksimal.⁹⁹

Sebetulnya, pembangun ekonomi berkelanjutan tidak hanya berfokus pada persoalan lingkungan, namun juga pada persoalan pembangunan ekonomi, pembangunan sosial dan perlindungan lingkungan. Tiga dimensi tersebut saling terkait dan menjadi motor penggerak bagi pembangunan berkelanjutan.

Selain tiga aspek tersebut di atas, aspek lain yang perlu diperhatikan adalah tentang budaya. Pembangunan berkelanjutan harus memberi dampak positif terhadap budaya. Ini yang menjadi pembeda antara pembangunan berkelanjutan dengan pembangunan hijau. Karena konsep pembangunan hijau lebih mendahulukan kepentingan lingkungan dibandingkan dengan ekonomi dan budaya. Para pendukung pembangunan berkelanjutan berdalih bahwa konsep ini sulit untuk diwujudkan secara menyeluruh. Sebagai contoh kasus, pemangunan pabrik pengelola limbah yang modern dengan teknologi yang canggih membutuhkan biaya perawatan yang besar dan sulit untuk berkelanjutan bagi mereka di wilayah sumber daya keuangan yang terbatas.¹⁰⁰

Secara umum indikator yang digunakan untuk mengukur pembangunan berkelanjutan memiliki keterkaitan dengan beberapa aspek, yaitu: aspek ekologi, ekonomi, sosial politik dan budaya. Adapun secara sederhana ada enam tolok ukur yang dapat digunakan untuk mengukur pembangunan berkelanjutan, yaitu pro-lingkungan hidup, pro-kesetaraan jender, pro-rakyat miskin, pro-penciptaan lapangan kerja, pro-dengan bentuk pemerintahan dan harus anti terhadap korupsi, kolusi serta nepotisme.

Tolok ukur pro-lingkungan dapat diukur dengan berbagai indikator. Salah satu yang dapat digunakan adalah indeks kesesuaian, seperti nisbah luas hutan dengan luas wilayah. Bagaimana kuantitas dua objek tersebut, apakah semakin bertambah, atau sebaliknya semakin berkurang. Indikator lain, bagaimana pemerintah melihat pencemaran lingkungan. Terkait tolok ukur ini, ada rambu-rambu sekaligus menjadi indikator yang perlu diperhatikan dalam pengelolaan lingkungan, yaitu: (1) suatu kegiatan dan proyek pembangunan ditempatkan pada lokasi yang benar dan sesuai dengan aturan ekologi, (2) potensi pelestarian alam harus lebih dibandingkan dengan pemanfaatan sumber daya terbarukan dan berupaya mencari pengganti sumber daya takterbarukan, (3) kapasitas asimilasi

⁹⁹Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*, hal. 395; Lihat juga Oekan S. Abdoella, *Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia: Di Persimpangan Jalan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016, hal. 71.

¹⁰⁰Oekan S. Abdullah, *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017, hal. 73.

pencemaran harus lebih rendah dari pembuatan limbah industri dan rumah tangga, (4) kapasitas daya dukung lingkungan harus sesuai dengan perubahan fungsi ekologis.¹⁰¹

2) Konsep Ekonomi Hijau

Salah satu tantangan, sekaligus ancaman bagi kelangsungan pembangunan ekonomi adalah perubahan dunia yang begitu cepat. Ditandai dengan arus globalisasi membawa konsekuensi yang menyeluruh dengan cepat, ditandai dengan perubahan sebagian dunia atau bidang tertentu, juga memberi dampak dan diikuti oleh dunia lain. Dalam bidang ekonomi, perekonomian sistem pasar sudah memasuki sistem yang disebut sebagai pasar global. Tidak ada satu pun negara dapat mengisolasi diri dari dunia luar.

Suatu negara harus meningkatkan perekonomiannya secara nasional, agar menghasilkan dampak positif dari arus globalisasi. Negara dianggap mempunyai ketahanan ekonomi bila dapat bertahan dari guncangan ketidakpastian yang timbul dari globalisasi dan mampu meningkatkan kesejahteraan rakyatnya melalui pembangunan.¹⁰²

Dengan latar belakang tersebut, lahirlah konsep ekonomi hijau atau *green economy*. Negara berkembang dan negara maju memiliki paradigma tersendiri, khususnya relevansinya dengan pembangunan berkelanjutan dan peningkatan kesejahteraan rakyat serta pengurangan angka kemiskinan. Dalam skala lokal, juga diharuskan memberi tanggapan dan menghindari proteksionisme hijau dalam pendanaan dan perdagangan bagi negara-negara berkembang.

Bagi negara-negara maju dan negara-negara berkembang, keduanya memiliki perbedaan mendasar dalam prinsip umum, yaitu dalam kesanggupan dan tanggung jawab mereka. Faktanya, tidak ada suatu model tertentu yang bisa diadopsi oleh negara terkait pembangunan berkelanjutan, juga pembangunan dengan menggunakan pendekatan *green economy*. Oleh karena itu, definisi *green economy* mensyaratkan fleksibilitas pada suatu tingkat dan pertimbangan terhadap perbedaan tingkat pembangunan ekonomi, lingkungan dan sosial yang berbeda dari suatu negara dengan negara lain.¹⁰³

¹⁰¹Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*, hal. 255; Lihat juga Indasah, *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan: (AMDAL)*, Selaman: Deepublish, 2020, hal. 221.

¹⁰²Patta Rapanna dan Zulfikry Sukarno, *Ekonomi Pembangunan*, Makassar: Sah Media, 2017, hal. 1.

¹⁰³Rita Parmawati, *Ecology, Economy, Equity: Sebuah Upaya Penyeimbangan Ekologi dan Ekonomi*, Malang: UB Press, 2018, hal. 141.

Kendati konsep *green economy* menuai perdebatan, beberapa lembaga internasional sudah memiliki definisi tertentu terkait konsep ini. Salah satu di antaranya adalah UNEP, yaitu:

*Greening the economy refers to process of reconfiguring businesses and infrastructure to deliver better returns on natural, human and economic capital investments, while at the same time reducing greenhouse gas emissions, extracting and using less natural resources, creating less waste and reducing social disparities.*¹⁰⁴

Definisi lain tentang *green economy* adalah bagaimana kebutuhan manusia, bahan baku dari bumi, dunia ekonomi dan dunia pekerjaan digabungkan menjadi satu secara harmonis. Karena *green economy* tentang nilai guna (*use-value*), bukan nilai jual (*exchange-value*). Paling tidak aktivitas ekonomi memiliki *output* dampak positif terhadap bumi, seperti emisi *Green Houses Gas* (GHG) yang dilepaskan.¹⁰⁵

Tidak bisa dipungkiri, bahwa konsep *green economy* adalah gagasan baru berkembang, namun ia memiliki perkembangan yang sangat pesat. Keberadaannya menjadi ancaman bagi model ekonomi sekarang (*black economy model*) yang menggunakan bahan bakar fosil (*fossil fuels*). Konsep *green economy* adalah *ecological economics* yang membahas tentang ketergantungan manusia terhadap ekosistem alam secara ekonomis. Sementara aktivitas ekonomi yang dilakukan manusia menimbulkan perubahan iklim (*climate change*) dan pemanasan global (*global warming*). Ada tiga indikator dalam pembangunan ekonomi hijau, yaitu: (1) orientasi pembangunan bertujuan untuk mengurangi polusi perkapita, (2) orientasi pembangunan untuk menambah modal lingkungan (*environmental capital*), (3) aktivitas yang dilandasi dengan ide-ide baru yang orientasi untuk melayani kebutuhan manusia, namun di saat yang sama mengurangi beban terhadap lingkungan hidup.¹⁰⁶

Penerapan *green economy* dalam pandangan UNEP dapat diterapkan melalui: (1) investasi publik ataupun swasta pada sektor *green* ditingkatkan, (2) kuantitas dan kualitas lapangan kerja pada sektor *green* digalakkan, (3) GDP (*Gross Domestic Product*) pada sektor *green* ditingkatkan, (4) penggunaan sumber daya atau energi pada unit produksi dikurangi, (5) level CO₂ dan polusi diturunkan, dan (6) konsumsi yang

¹⁰⁴Barry Dalal-Clayton dan Barry Sadler, *Sustainability Appraisal: A Sourcebook and Reference Guide to International*, London: Earthscan from Routledge, 2014, hal. 255; Lihat juga Nhamo, et.al, *Sustainability, Climate Change and the Green Economy*, Breamfontein: Africa Institute of South Africa, 2017, hal. 22.

¹⁰⁵Adriana Elisabeth (ed), *Grand Design: Kebijakan Luar Negeri Indonesia (2015-2025)*, Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2016, hal. 33.

¹⁰⁶Adriana Elisabeth (ed), *Grand Design: Kebijakan Luar Negeri Indonesia (2015-2025)*...., hal. 33.

memiliki potensi besar menghasilkan limbah diturunkan. Apa yang dinyatakan oleh UNEP menjadi ciri apa yang dimaksud dengan *green economy*.¹⁰⁷

Dalam skala internasional bentuk implementasi dari kebijakan yang mendukung *green economy*, yaitu: (1) bentuk perjanjian yang dibuat untuk mengatur perdagangan multilateral dan bilateral yang memiliki hubungan dengan lingkungan, (2) dukungan internasional untuk mendukung penerapan *green economy* (3) pengembangan pasar global untuk servis ekosistem, (4) aktivasi pasar karbon global, (5) koordinasi internasional dalam implementasi paket stimulus *green*, dan (6) transfer dan pengembangan teknologi yang ramah terhadap lingkungan.¹⁰⁸

3. Politik

a. Respon Kebijakan Global Terhadap Krisis Lingkungan

Setiap kebijakan yang disusun harusnya memperhatikan aspek lingkungan (*green policies*). Tidak terkecuali dengan anggaran belanja suatu negara dan daerah memberikan pertimbangan terhadap aspek lingkungan dan memobilisasi anggaran yang pantas untuk digunakan mengelola lingkungan (*green budget*). Adapun perencanaan-perencanaan yang berkaitan dengan lingkungan juga perlu melibatkan komunitas dunia yang peduli terhadap lingkungan, tidak terkecuali *green onliner* (komunitas di dunia maya yang memiliki perhatian terhadap lingkungan).¹⁰⁹

Sudah menjadi rahasia umum, bahwa krisis lingkungan merupakan tanggung jawab global. Tidak bisa dikatakan bahwa hanya satu negara yang harus fokus mengurus masalah lingkungan, namun semua negara harus mengambil peran. Karena setiap negara memberikan kontribusi terhadap degradasi lingkungan. Solusi global hanya dapat dicapai apabila setiap negara di dunia berkontribusi dan saling bekerjasama. Salah satu bentuk peran yang dapat dilakukan adalah membuat suatu kebijakan yang memberikan pengaruh baik terhadap lingkungan.¹¹⁰

¹⁰⁷Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup, *Prakarsa Strategis Pengembangan Konsep Green Economy*, Jakarta: Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian Republik Indonesia, 2014, hal. 20.

¹⁰⁸Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup, *Prakarsa Strategis Pengembangan Konsep Green Economy*, Jakarta: Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian Republik Indonesia, 2014, hal. 20; Lihat juga Widodo Dwi Pramono dan Ratna Eka, *Ekonomi Wilayah Untuk Perencanaan Tata Ruang*, Sleman: Deepublish, 2019, hal. 217.

¹⁰⁹Rizal M. Yaakop (ed), *A Kaleidoscope of Environmental Security: Indonesian and Malaysian Perspectives*, Jakarta: Madani Press, 2009, hal. 168.

¹¹⁰Endah Rahayu Lestari, *Manajemen Inovasi: Upaya Meraih Keunggulan Kompetitif*, Malang: UB Press, 2019, hal. 97.

Negara-negara di dunia sudah merasakan betapa pentingnya menjaga lingkungan. Terbukti sudah sejak lama dunia memperbincangkan masalah *lingkungan*. Misalnya pada tahun 1972 terdapat konferensi atau pertemuan kepala negara pada suatu forum yang disebut Konferensi Stockholm. Pertemuan ini kemudian menginspirasi pertemuan KTT Bumi 1992 di Rio de Janeiro. Selang delapan tahun kemudian KTT di Kyoto pada tahun 2000, kemudian dilanjutkan *World Summit on Sustainable Development* (WSSD) di Johannesburg pada tahun 2002, KTT di Bali pada tahun 2007, KTT di Doha pada tahun 2012 dan KTT perubahan Iklim Paris pada tahun 2015. Pada pertemuan Paris, ada lima poin penting,¹¹¹ yaitu:

- 1) Untuk menjaga ambang batas kenaikan suhu bumi di bawah 2 derajat celsius harus dilakukan upaya mitigasi dengan melakukan tindakan pengurangan emisi karbon dengan tepat. Semakimalk mungkin melakukan upaya penekanan kenaikan suhu hingga 1,5 derajat celsius.
- 2) Perlu adanya transparansi dalam sistem perhitungan karbon dan pengurangan emisi.
- 3) Kemampuan negara-negara di dunia harus diperkuat sebagai bentuk upaya adaptasi untuk mengatasi dampak dari perubahan iklim.
- 4) Memperkuat upaya pemulihan dari kerusakan yang disebabkan oleh perubahan iklim.
- 5) Bantuan, di dalamnya termasuk pendanaan bagi setiap negara untuk fokus pada pembangunan ekonomi hijau dan berkelanjutan.

Pertemuan-pertemuan internasional tersebut merupakan upaya masyarakat global untuk meletakkan prinsip-prinsip dasar dan strategi untuk melakukan pencegahan, juga pemulihan terhadap kemerosotan lingkungan hidup yang semakin parah dan memprihatinkan. Kenyataannya, setelah 40 tahun pertemuan Stockholm berlalu, masalah lingkungan semakin kompleks dan memiliki keterkaitan dengan aspek kehidupan. Seperti pertumbuhan penduduk yang terus meningkat, eksploitasi terhadap sumber daya alam (SDA), kemiskinan dan ketimpangan antar negara.¹¹²

Setiap negara memiliki masalah yang berbeda tentang lingkungan hidupnya. Semua negara sudah menyadari betapa pentingnya untuk menjaga tempat yang selama ini memberi mereka kehidupan. Masalah lingkungan yang selama ini dianggap sebagai isu *low politics*—isu minor yang dibicarakan dalam wilayah teknis—sudah menjadi salah pembahasan penting. Munculnya pertemuan dunia yang membahas khusus tentang isu lingkungan

¹¹¹Desi Arisanti, “Politik Indonesia dalam Isu Lingkungan: Studi Kasus Kepentingan Indonesia dalam KTT Perubahan Iklim di Paris Tahun 2015,” dalam *The 6th University Research Colloquium* tahun 2017, hal. 272.

¹¹²Ganewati Wuryandari, *et.al*, *Politik Luar Negeri Indonesia dan Isu-isu Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Andi, 2015, hal. 8.

mengafirmasi bahwa lingkungan merupakan isu sentral politik dunia. Di mana ia menjadi isu terpenting ketiga setelah isu keamanan dan ekonomi.¹¹³

Pembahasan lingkungan di forum internasional belum sepenuhnya menyelesaikan masalah lingkungan. Sampai saat ini kerusakan terhadap lingkungan dan ekosistem malah masih terus terjadi di antaranya dampak gas rumah kaca, perubahan iklim dan bumi semakin panas. Tidak terkecuali dengan Indonesia, masalah lingkungan belum terselesaikan sampai hari ini. Di sini negara harus hadir karena ia telah diamanatkan oleh undang-undang. Berdasarkan pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945 secara jelas dinyatakan bahwa pembentukan pemerintahan negara dan tujuan pendirian negara salah satu di antaranya adalah untuk memajukan kesejahteraan umum. Untuk mencapai tujuan tersebut, UUD 1945 memberikan hak eksklusif kepada negara untuk menguasai sumber daya alam dan lingkungan hidup. Di dalam literatur hukum hak populer dengan istilah hak menguasai negara. Integrasi sumber daya alam dan lingkungan hidup, kesejahteraan rakyat dan hak menguasai negara terdapat dalam Pasal 33 ayat 3 UUD 1945 yang menyatakan bahwa “bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan sebesar-besarnya untuk kesejahteraan rakyat”. Oleh karena itu dalam penerapannya, politik hukum Indonesia memiliki tujuan melindungi dan mengelola lingkungan hidup dengan sebaik-baiknya.¹¹⁴

b. Politik dan Krisis Lingkungan Global

Perbincangan tentang politik lingkungan tidak bisa dilepaskan dengan tanggung jawab negara dan masyarakat. Juga, negara butuh untuk melakukan kerja sama politik antar bangsa dan bersinergi mengurangi kerusakan lingkungan serta melakukan tindakan pencegahan terhadap segala kemungkinan yang bisa timbul akibat ulah manusia.¹¹⁵

Keselamatan lingkungan dalam konteks politik dapat menjadi agenda utama, apabila arus politik membuka ruang untuk menjadikannya sebagai agenda utama. Dalam prakteknya, agenda isu-isu lingkungan belum masuk dalam agenda prioritas, misalnya di Indonesia, iklim demokrasi belum sepenuhnya fokus pada masalah lingkungan. Bahkan beberapa hal agenda demokrasi justru berpotensi menelantarkan agenda lingkungan. Prioritas agenda lingkungan justru muncul dari pergulakan wacana para ilmuwan

¹¹³Yusran dan Afri Asnelly, “Kajian Green Politics Theory dalam Upaya Menangani Krisis Ekologi Laut Indonesia Terkait Aktifitas Illegal Fishing,” dalam *Indonesian Journal of International Relations*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 37.

¹¹⁴Sri Edi Swasono, *Bung Hatta Bapak Kedaulatan Rakyat*, Jakarta: Yayasan Hatta, 2000, hal. 262-263; Lihat juga Dani Amran Hakim, “Politik Hukum Lingkungan Hidup di Indonesia,” dalam *Fiat Justisia: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2015, hal. 116.

¹¹⁵Bambang Yuniarto, *Membangun Kesadaran Warga Negara Dalam Pelestarian Lingkungan*, Malang: Deepublish, 2013, hal. 199.

dengan aktifis lingkungan dan pergerakan demokrasi hijau, atau disebut juga sebagai ekodemokrasi. Mereka melakukan inovasi terhadap lembaganya dan secara praktik mendukung keberlangsungan lingkungan. Di sinilah peran demokrasi diperlukan untuk mengawalinya.¹¹⁶

Kendati demikian dalam konteks global, lingkungan menjadi bahasa bersama yang bisa menghubungkan suatu bangsa dengan komunitas global. Karena lingkungan merupakan salah satu komponen pembentuk ideologi humanisme, baik itu pada skala bangsa, komunitas, maupun individu. Di sisi lain, isu lingkungan menyimpan kepentingan subyektif manusia yang di dalamnya berkaitan erat dengan masa depan bersama.

Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila isu lingkungan menjadi salah satu isu bersama masyarakat global yang memicu timbulnya jaringan interaksi politik yang paling kompleks. Lingkungan menimbulkan pola-pola interaksi dengan ragam yang sulit dan sekaligus melibatkan pemeran yang beragam. Konflik dan kerjasama bisa tercipta pada skala antar negara, antar pemerintahan, antar daerah, antara masyarakat dengan pemerintah, antara dunia usaha dan masyarakat, dan masih banyak lagi pembahasan penting yang menghubungkan para pemeran, sekaligus kajian ilmu politik dan pemerintahan menjadikannya sebagai obyek penting. Di Eropa misalnya, lingkungan menjadi kekuatan penting dalam meahirkan kekuatan politik.

Implikasi konkritnya adalah munculnya partai hijau.¹¹⁷

Krisis lingkungan secara global perlu ditopang oleh cara berpolitik yang mendukung konservasi lingkungan. Bukan sebaliknya, politik menjadi alat untuk memenuhi ambisi manusia, dengan demikian regulasi diatur sedemikian rupa untuk mendukung bisnis tertentu atau kepentingan golongan tertentu. Praktek politik seperti ini ikut andil dalam peningkatan krisis lingkungan. Pada dasarnya politik bermata dua, di sisi lain, krisis lingkungan dapat ditanggulangi dengan melakukan praktek politik yang sangat peduli terhadap lingkungan hidup.¹¹⁸

Oleh karena itu, pemerintah perlu mengambil peran yang nyata, Salah satu di antaranya adalah dengan melakukan edukasi terhadap masyarakat secara umum dan khusus (*stakeholder* pemnerintah sendiri). Beberapa negara telah memasukkan ke dalam kurikulum pembelajaran, misalnya Indonesia, hokum lingkungan telah di ajarkan di berbagai universitas. Bahkan,

¹¹⁶Rizal M. Yaakop (ed), *A Kaleidoscope of Environmental Security: Indonesian and Malaysian Perspectives...*, hal. 168.

¹¹⁷Cornelis Lay, "Nilai Strategis Isu Lingkungan dalam Politik Indonesia," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2007, hal. 154-156.

¹¹⁸Bob Sugeng Hadiwinat *Politik Bisnis Internasional*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hal. 223.

serangkaian pelatihan dan lokarya digalakkan oleh pemerintah untuk mendukung program penjagaan terhadap lingkungan hidup.¹¹⁹

c. Konsep Politik Hijau

Masalah lingkungan hidup dinilai muncul dari kelalaian pemerintah yang secara *de facto* memiliki power (kekuasaan) untuk mengawasi jalannya proses industrialisasi di suatu wilayah tertentu. Namun, kekuatan negara tidak digunakan untuk melakukan tindakan keberpihakan terhadap lingkungan. Hal inilah kemudian memicu munculnya teori politik hijau. Teori ini menghubungkan kondisi lingkungan dengan sisi politik. Faktor lain yang mendorong lahirnya teori politik hijau adalah adanya inovasi dan pembangunan yang setiap hari semakin pesat, sementara ia memiliki potensi mengabaikan aspek-aspek lingkungan. Jadi, adanya pembangunan, para aktor ekonomi dapat mewujudkan kepentingannya, tetapi di sisi lain kebutuhan masyarakat kecil di lingkungan sekitar terabaikan termasuk keberlangsungan lingkungan hidup.¹²⁰

Paradigma politik hijau memisahkan antara antroposentrisme dengan ekosentrisme. Pada dasarnya gagasan tersebut tidak hanya memisahkan, namun juga memberikan penegasan tentang penolakannya terhadap pandangan antroposentrisme. Secara empiris melibatkan pandangan dunia yang ontologinya memberikan penekanan lebih terhadap hubungan inter-relasi dibandingkan dengan entitas individu. Pada dasarnya semua makhluk tertanam dalam hubungan ekologis. Konsekuensinya, tidak ditemukan kriteria yang jelas untuk membedakan antara manusia dengan non-manusia. Oleh karena itu, secara etis dalam lingkungan hidup tidak ditemukan alasan jelas untuk menciptakan pembeda yang kaku antara manusia dengan non-manusia. Dengan kata lain, ekosentrisme merupakan suatu bentuk emansipasi terhadap semua entitas yang telah ditakdirkan berada di alam, sehingga manusia tidak memiliki kebebasan untuk memalukan dominasi terhadap keseimbangan alam.¹²¹

Gagasan kunci lain untuk memahami politik hijau, adalah perspektif batas pertumbuhan tentang sifat krisis lingkungan. *Green Politic Theory* (teori politik hijau) menegaskan maksud batas pertumbuhan adalah pertumbuhan ekonomi eksponensial yang selama dua abad terakhir ini menjadi pokok utama yang menimbulkan krisis lingkungan. Jadi, teori hijau

¹¹⁹Suparto Wijoyo, *Hukum Lingkungan di antara Para Pemalas*, Suarabaya: Airlangga University Press, 2012, hal. 41.

¹²⁰Dustin Mulvaney, *Green Politics: An A-to-Z Guide*, Singapura: Sage, 2011, hal. 118; Lihat juga David Goldblatt dan Chairil Anwar ZM, *Teori-Teori Sosial Kontemporer Paling Berpengaruh*, Yogyakarta: IRCiSoD, 1996, hal. 243.

¹²¹Mukhlis, *Buku Ajar Hukum Lingkungan*, Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2019, hal. 9; Lihat juga Moh. Fadli, Mukhlis dan Mustafa Lutfi, *Hukum dan Kebijakan Lingkungan*, Malang: UB Press, 2016, hal. 9.

berbeda dengan teori lingkungan disebabkan oleh pemahaman tentang sifat krisis lingkungan, bukan disebabkan oleh konsep tentang krisis lingkungan.

Argumen lain yang mendasari teori hijau adalah bahwa pada hakikatnya penghormatan terhadap manusia juga mengarah kepada penghormatan makhluk lain juga. Hubungan antara manusia dan alam yang secara etis merupakan landasan *Green Politic Theory*. Secara etis ekosentrisme memiliki empat ciri utama, yaitu: *Pertama*, semua masalah kepentingan manusia terhadap dunia bukan manusia diidentifikasi oleh ekosentrisme. *Kedua*, masyarakat diidentifikasi bukan-manusia. *Ketiga*, identifikasi terhadap generasi masa depan manusia dan bukan-manusia serta menerapkan pandangan yang holistik bukan atomistik, artinya memberikan penilaian secara menyeluruh terhadap populasi, ekosistem, spesies, ekosistem dan lingkungan alam, seperti halnya organisme individu. *Keempat*, *Green Politic Theory* mempercayai adanya batasan terhadap pertumbuhan.¹²²

Keempat ciri di atas menjadi pendorong bagi *Green Politic Theory* untuk meliharkan istilah *sustainability* dan di saat bersamaan ia menolak gagasan tentang pembangunan berkelanjutan yang diusung oleh kelompok environmentalisme. Dengan alasan environmentalisme belum seutuhnya pro terhadap ekologi. Oleh karena itu, *Green Politic Theory* lebih memilih untuk mengusung istilah “ekologi global”, bukan pembangunan berkelanjutan.

Dalam *Green Politic Theory*, *sustainability* yang dimaksud adalah pada keseimbangan ekologi, manusia dan makhluk hidup lain, bukan pada pembangunannya. Diyakini bahwa menjaga keseimbangan alam dan melakukan pencegahan terjadinya krisis, tidak lain merupakan bentuk perlindungan untuk manusia itu sendiri. Dengan demikian *sustainability* yang perlu dijaga adalah upaya menjaga keseimbangan lingkungan, bukan mengejar target pada kesinambungan pembangunan.¹²³

Gerakan ekologi yang disebut sebagai politik hijau dalam perspektif *Green Politic Theory* mempunyai sepuluh nilai. Di mana nilai tersebut menjadi dasar dan tujuan serta acuan untuk menentukan suatu kebijakan politik, yaitu: (1) Keberlangsungan dan kesadaran ekologi; (2) Anti kekerasan; (3) Demokrasi akar rumput; (4) Keadilan sosial dan persamaan kesempatan; (5) Ekonomi berbasis komunikasi dan berkeadilan; (6) Desentralisasi; (7) Penghormatan terhadap keberagaman; (8) Feminisme dan kesetaraan gender; (9) Fokus pada masa depan dan berkelanjutan; (10) Tanggung jawab personal dan global.¹²⁴

¹²²A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010, hal. 92.

¹²³Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan...*, hal. 290.

¹²⁴Yusran dan Afri Asnelly, “Kajian Green Politics Theory dalam Upaya Menangani Krisis Ekologi Laut Indonesia Terkait Aktifitas Illegal Fishing,” hal. 39.

4. Budaya

Salah satu faktor yang menyebabkan lahirnya krisis ekologi dewasa ini adalah karena budaya konsumerisme manusia yang terlalu berlebihan dan cara pandang terhadap alam yang dipengaruhi oleh dualisme Cartesian. Dualisme Cartesian memisahkan antara subjek dengan objek, tubuh dan pikiran, materi dan ruh. Disebut dualisme Cartesian karena gagasan ini dipelopori oleh Rene Descartes (w. 1650), seorang filsuf asal Prancis yang lahir pada abad kelima belas.¹²⁵ Manusia menurut Descartes adalah sebuah pikiran yang terbelenggu dalam tubuh materi dan melihat dunia sebagai sesuatu yang asing. Descartes mengusung suatu paradigma, yaitu rasionalisme saintifik, dalam melihat segala sesuatu. Paradigma ini melihat intuisi, wahyu, dan segala sesuatu yang tak terindra—seperti halnya roh yang keberadaannya diyakini oleh banyak kalangan—sebagai takhayul dan khayalan manusia semata.¹²⁶

Berbicara tentang kebudayaan manusia berarti berbicara tentang sejarah perjalanan hidup umat manusia dengan segala perkembangannya dari masa ke masa. Budaya yang berasal dari kata budi dan daya adalah hasil buah pikiran manusia yang hadir bersamaan dengan kehadiran manusia itu sendiri.

Seperti dikatakan oleh Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh, manusia generasi awal telah muncul sekitar 5 ratus ribu tahun lalu di bagian tengah Afrika, dan mulai tersebar di pelbagai benua lainnya sekitar 4 ratus ribu tahun lalu. Manusia pada masa itu hidup dari mengkonsumsi buah-buahan dan daging. Kemudian sekitar 15.000 tahun lalu manusia telah belajar banyak hal tentang spesies tanaman apa yang boleh dan tidak boleh mereka konsumsi. Setidaknya, pada saat itu peradaban manusia telah terbagi menjadi lima, yaitu Mediterania, Mesopotamia, Cina, India, dan Asia Tenggara.¹²⁷

Pola hidup manusia mulai mengalami perubahan, dari yang semula berpindah-pindah (nomaden) mulai berubah dan menetap, serta terorganisir. Pola hidup yang baru ini juga pada akhirnya membuat manusia mulai mendomestikasi hewan dan tanaman liar untuk kebutuhan hidup mereka.¹²⁸

Fase ini adalah fase ketika manusia memasuki babak baru dan peradaban yang baru. Pada 10.000 tahun sebelum masehi, total penduduk dunia diketahui hanya berjumlah 4 juta jiwa. Pada 5.000 tahun sebelum masehi jumlahnya meningkat hingga mencapai 5 juta jiwa. Pada saat ini,

¹²⁵Paul Strathern, *90 Menit Bersama Descartes*, (Frans Kowa.penj) Jakarta: Erlangga, 2001, hal. 4.

¹²⁶Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and The World Order," dalam *Islam and Environment*, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 24.

¹²⁷Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh Kachhawa, "Human Culture and Environment," dalam *Journal of Human Ecology*, Vol. 8 No.5 Tahun.1997, hal. 329.

¹²⁸Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh Kachhawa, "Human Culture and Environment, hal. 329.

umat manusia sudah mengalami kemajuan di sektor agrikultur dan mulai memperluas cakupannya. Bertumbuhnya peradaban dan perkembangan budaya diiringi dengan ledakan populasi manusia. Abad ke-2 sebelum masehi, total populasi manusia diperkirakan telah mencapai 150 juta dan terus mengalami peningkatan mencapai 190 juta pada abad ke-2. Angka terus bertambah, pada 1988 jumlah manusia diperkirakan telah mencapai 5 milyar dan akan mencapai 8 milyar pada 2025 mendatang.¹²⁹

Sebelumnya, interaksi manusia dengan alam begitu harmonis. Cara mereka memperlakukan alam sama halnya seperti hewan, mengambil secukupnya. Namun, segalanya berubah seiring dengan berlalunya waktu dan berkembangnya pola pikir serta peradaban manusia. Perubahan tersebut kemudian melahirkan berbagai krisis, yaitu:

a. Krisis Lingkungan Sebagai Bagian Masyarakat Modern

Krisis lingkungan memang telah menjadi masalah yang harus dihadapi oleh masyarakat modern dan disebabkan juga oleh mereka yang melakukan eksplotasi besar-besaran terhadap alam. Mengapa eksplotasi skala besar ini terjadi? Menurut Hossein Nasr, penyebabnya adalah karena manusia sudah kehilangan spiritualitasnya. Dalam *Man and Nature* Nasr mengatakan bahwa penyebab utama terkikisnya spiritualitas manusia hingga menyebabkan krisis lingkungan adalah karena kehadiran sains modern yang tak lagi dianggap sebagai salah satu cara untuk mengetahui realitas, melainkan sudah dianggap sebagai jalan mutlak untuk mengetahui alam.¹³⁰

Pemicu utama yang dianggap bertanggung jawab terhadap realitas semacam ini adalah gagasan dualisme Cartesian. Seperti dikatakan Fazlun Khalid (lahir 1932), Descartes telah memperkenalkan cara lain dalam melihat dunia yang mendorong berkembangnya sekularisme dan telah memarjinalisasi sistem keyakinan lain yang umumnya disebut sebagai agama. Prinsip sekularisme mirip dengan paradigma Cartesian yang tercermin melalui kata-katanya yang sangat fenomenal, “Aku berpikir, maka aku ada.”¹³¹

Descartes telah membangun jurang pemisah antara pikiran dan tubuh (*mind and matter*) yang dianggap sebagai pemicu berkembangnya sains sebagai jalan mekanistik absolut. Dia melihat alam semesta sebagai sebuah mesin dan bumi beserta segala isinya sebagai bagian dari bangunan mesin raksasa. Jalan pikiran ini mensyaratkan sebuah kebenaran hanya dapat diterima ketika ia bisa diuji, diekperimen dan diverifikasi.¹³²

¹²⁹Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh Kachhawa, “Human Culture and Environment,” hal. 329.

¹³⁰Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, Great Britain: Cox & Wyman Ltd, 1990, hal. 4.

¹³¹Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and The World Order”..., hal. 23.

¹³²Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and The World Order”..., hal. 24.

Pemikiran Descartes telah menjadi pemicu glorifikasi terhadap sains. Sains kemudian mengalami kebangkitan yang teramat pesat dan pada akhirnya memicu terjadinya Revolusi Industri. Dalam *History of Science* dikatakan bahwa kebangkitan sains modern dan Revolusi Industri memiliki kaitan yang erat.¹³³

Pengaruh potensial yang diberikan oleh sains telah menyebabkan James Watt pada abad ke-18 begitu tekun mempelajari efisiensi mesin uap, hingga melahirkan sebuah mesin uap sebagai sumber daya industri yang sangat efektif.

Sebelumnya, ruang gerak pelaku industri begitu terbatas. Mereka hanya mampu memanfaatkan tenaga angin, melalui kincir, dan memanfaatkan tenaga air melalui bendungan atau air terjun. Penggunaan cara lama semacam ini membatasi produksi manusia pada tempat-tempat tertentu yang memang didukung oleh gerak angin yang memadai atau laju air yang cukup. Namun, berkat temuan James Watt, pelaku industri bisa melakukan kerjanya dimanapun dan skala berapa pun dengan bantuan tenaga uap.

Fenomena ini melahirkan perubahan secara besar-besaran di segala bidang industri, meliputi pertanian, manufaktur, pertambangan, transportasi, dan teknologi yang pada ujungnya berdampak pada kondisi sosial, ekonomi, dan budaya manusia.¹³⁴

Percepatan industri secara besar-besaran ini menyebabkan terjadinya eksploitasi terhadap alam secara besar-besaran juga. Lahan pertanian semakin diperluas hingga menyebabkan terjadinya penggundulan tanah yang sebelumnya dihuni oleh pepohonan. Penting dicatat bahwa kehadiran pepohonan itu begitu berarti bagi ekosistem alam, seperti hewan dan manusia itu sendiri.

b. Modernisme Barat dan Krisis Ekologi

Krisis lingkungan global atau krisis ekologi adalah salah satu dampak yang disebabkan oleh modernitas. Seperti dikatakan oleh Lu Feng, ini adalah krisis yang disebabkan oleh peradaban Barat modern. Sementara itu, modernitas dan peradaban Barat modern tidak dapat dipisahkan dari seluruh tradisi budaya Barat dan peradabannya.¹³⁵

¹³³L Pearce Williams, "History of Science," dalam *Encyclopedia Britannica*, Encyclopedia Britannica, inc, 2018. Dalam <https://www.britannica.com/science/history-of-science>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2020.

¹³⁴Mengenal Revolusi Industri dari 1.0 hingga 4.0. Dalam <https://www.wartaekonomi.co.id/read226785/mengenal-revolusi-industri-dari-10-hingga-40>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2020.

¹³⁵Lu Feng, "Reflections on the Global Environmental Crisis From Confucian and Ecological Perspectives," dalam *Journal of Globalization Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015, hal. 211.

Jika mengutip definisi budaya seperti disampaikan oleh John C. Mowen dan Michael S. Minor, maka budaya dapat diartikan sebagai cara hidup, meliputi benda-benda yang digunakan serta diproduksi oleh masyarakat seperti senjata, mobil, garpu dan benda-benda lainnya. Tak berhenti pada benda-benda yang digunakan, budaya juga meliputi ide-ide dan nilai yang diyakini oleh suatu masyarakat. Seperti misalnya, masyarakat Amerika memiliki hak bebas untuk memilih barang seperti apa yang boleh atau tidak boleh mereka miliki. Dimensi terakhir dari budaya juga meliputi institusi-institusi seperti hukum, politik, keagamaan, dan bahkan organisasi bisnis.¹³⁶

Sampai di sini, Lu Feng mendefinisikan budaya dari tiga aspek meliputi objek-objek material, ide-ide dan nilai, serta institusi. Ketiga aspek budaya ini, jika diaplikasikan pada budaya dan kehidupan masyarakat di Barat telah berkontribusi pada krisis lingkungan global yang kini melanda kehidupan manusia modern.¹³⁷

Penjelasan Lu Feng secara lebih detail akan penulis uraikan di bawah ini:¹³⁸ *Pertama*, dari sisi objek-objek material, bisa ditemukan adanya hubungan yang kuat antara objek-objek material di Barat dengan krisis lingkungan global. Seperti penggunaan dan konsumsi bahan bakar mineral di Barat (contohnya minyak, gas, batu bara, dan lain-lainnya) yang terlalu banyak telah menyebabkan polusi lingkungan dan penipisan atmosfer bumi. Penggunaan minyak, gas, dan batu bara hanya mungkin digunakan secara masih apabila diiringi dengan produksi dalam skala besar. Produksi skala besar inilah sesuatu yang telah diawali oleh alat-alat yang diciptakan di Barat dan terus berkembang dari waktu ke waktu.

Kedua, dari sisi institusi. Dua contoh yang diangkat oleh Lu Feng dalam hal ini adalah institusi kapitalisme dan demokrasi. Pada masyarakat tradisional, semua lembaga sosial yang hidup dalam masyarakat juga berfungsi untuk menahan sifat tamak para pengusaha kaya dan penguasa. Namun, institusi kapitalisme telah memberikan celah bagi para pengusaha kaya dan penguasa yang tamak untuk menumpahkan ketamakan mereka secara legal.

Sejak akhir perang dingin, institusi kapitalisme mulai menjamur keseluruh penjuru dunia. Gaya hidup manusia berjalan berkelindan dengan produksi dan konsumsi dalam skala besar. Karena itu, polusi yang menyebabkan kerusakan pada bumi terjadi semakin cepat dengan skala yang

¹³⁶J.C Mowen dan M.S Minor, *Consumer Behavior: A Framework*, New Jersey: Pearson Education Inc, 2001, hal. 264.

¹³⁷Lu Feng, "Reflections on the Global Environmental Crisis Frim Confusian and Ecological Perspectives"..., hal. 211.

¹³⁸Lu Feng, "Reflections on the Global Environmental Crisis Frim Confusian and Ecological Perspectives"..., hal. 211-212.

semakin meluas. Karena itulah, keberadaan institusi kapitalisme secara jelas telah memberikan kontribusi aktif dalam proses pengrusakan lingkungan hingga melahirkan krisis lingkungan global sekarang. Sementara itu, sistem demokrasi telah memberikan “izin” terjadinya produksi dan konsumsi massal.

Ketiga, dari sisi ide dan nilai. Sistem ide dan nilai yang telah mengkristal di Barat dapat kita sederhanakan melalui istilah modernitas. Kebangkitan modernitas di Barat seringkali dikaitkan dengan Pencerahan di Eropa pada abad ke-18. Jika ditelusuri lebih jauh, fenomena ini bisa terus mengakar pada masa Renaisans pada abad ke-14. Namun, seperti dikatakan Lu Feng, modernitas di Barat memiliki akar yang begitu dalam dan bersumber pada budaya dan tradisi pemikiran di Barat, termasuk budaya Helenis kuno dan Kristen pada abad pertengahan.

Memang, modernitas bukanlah suatu sistem yang bisa dinilai secara hitam putih. Tapi, ideologi yang termuat di dalam modernitas setidaknya memberikan lampu hijau bagi lahirnya aktivitas produksi dan konsumsi dalam skala besar, serta lahirnya institusi kapitalisme.

Sampai sejauh ini, agrikultur masih menjadi penyebab utama kerusakan lingkungan.¹³⁹ Perluasan lahan yang terjadi, baik menggunakan cara legal atau pun ilegal tak bisa terbendung lagi. Di Indonesia misalnya, perluasan lahan sawit dari tahun ke tahun terus mengalami peningkatan.

Berdasarkan data dari Pusat Data dan Sistem Informasi Pertanian Kementerian Pertanian menyebutkan bahwa luas pertumbuhan lahan sawit Indonesia dari tahun 1970-2017 mengalami pertumbuhan rata-rata 10,31 % per tahun. Data itu menyebutkan total luas lahan sawit di Indonesia pada 2017 telah mencapai 12,3 juta hektare.¹⁴⁰ Sementara itu, menurut data Direktorat Jenderal Tanaman dan Perkebunan Kementerian Pertanian pada 2018 menyebutkan terjadi pembengkakan lahan sawit di Indonesia hingga mencapai 14,3 juta hektare. Data dari Sawit Watch pada 2019 menyebutkan perluasan lahan sawit masih konsisten mengalami peningkatan hingga mencapai total 22,2 juta hektare. Meskipun pemerintah Jokowi telah menerbitkan Inpres Nomor 8/2018 untuk menunda dan mengevaluasi perizinan, serta menekan laju peningkatan produktivitas perkebunan sawit pada 19 September 2018 lalu, langkah itu terbukti tidak cukup efektif

¹³⁹Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

¹⁴⁰Ysw, “Moratorium Tak Bertaji, Lahan Sawit Terus Tumbuh Tiap Tahun,” dalam <https://ekbis.sindonews.com/berita/1502374/34/moratorium-tak-bertaji-lahan-sawit-terus-tumbuh-tiap-tahun>. Diakses pada tanggal 1 Agustus 2020.

menekan laju pertumbuhan industri sawit dan perluasan lahan sawit di Indonesia.¹⁴¹

Sejarah tumbuh kembang modernisme dan kaitannya dengan tindakan pengrusakan terhadap lingkungan memang erat kaitannya dengan budaya Barat itu sendiri. Lynn White memberikan uraian yang menarik tentang bagaimana proses ini terjadi secara bertahap mengikuti aktivitas pertanian di Barat dari tahun ke tahun.

White menuturkan, pada mulanya sistem pembajakan sawah untuk lahan pertanian dilakukan dengan menggunakan dua ekor kerbau. Cara seperti ini cenderung tidak memberikan perubahan yang cukup berarti pada tekstur tanah. Kekuatan dua kerbau itu hanya mampu menggaruk tanah untuk kemudian ditanami produk pertanian dengan berbagai jenisnya. Sistem pembajakan dengan dua kerbau ini mudah diaplikasikan di kawasan dengan iklim semi kering seperti di Timur Dekat dan Mediterania, karena tekstur tanahnya mudah untuk diolah. Sementara itu, sistem pembajakan seperti ini tidak cocok diaplikasikan di kawasan dengan iklim basah dan tekstur tanah yang lengket seperti di Eropa utara. Karena itu, sistem pembajakan di kawasan ini dilakukan dengan menggunakan teknologi baru yang mengharuskan bukan hanya dua ekor kerbau sebagai alat penarik, tetapi delapan kerbau. Alat pembajakan baru ini dilengkapi dengan pisau vertikal, untuk mengubah tekstur tanah supaya bisa ditanami.¹⁴²

Uraian White tentang sejarah pertanian di Eropa Utara menunjukkan betapa tekstur alam dan lahan pertanian yang begitu keras telah menyebabkan para petani di kawasan itu terus melakukan inovasi-inovasi dan memodernisasi teknologi pertanian mereka sesuai dengan kebutuhan. Di akhir ulasannya, White menyebut, apakah fenomena ini terjadi secara kebetulan, ketika teknologi modern dan eksploitasi terhadap alam sebagian besar diprakarsai oleh keturunan petani di Eropa Utara.¹⁴³

c. Spiritualitas Ramah Lingkungan dalam Budaya Masyarakat Timur

Menilai budaya masyarakat Timur dan kaitannya dengan lingkungan bisa dilakukan dengan menggunakan definisi budaya seperti yang disampaikan oleh Mowen dan Minor. Namun, perlu diketahui bahwa apa yang saat ini ada dan dimiliki oleh masyarakat Timur adalah hasil pengaruh dari budaya Barat. Mulai dari barang-barang yang digunakan, institusi-institusi, dan sistem politik. Dominasi kebudayaan Barat ke Timur telah menutupi identitas budaya Timur yang sebenarnya, sehingga masyarakatnya

¹⁴¹Ysw, "Moratorium Tak Bertaji, Lahan Sawit Terus Tumbuh Tiap Tahun," dalam <https://ekbis.sindonews.com/berita/1502374/34/moratorium-tak-bertaji-lahan-sawit-terus-tumbuh-tiap-tahun>. Diakses pada tanggal 1 Agustus 2020.

¹⁴²Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis"..., hal.1205.

¹⁴³Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis"..., hal.1205.

masih “teracuni” oleh budaya kapitalisme dan lain-lainnya. Karena itu, seperti dikatakan Hossein Nasr, dalam kondisi krisis seperti ini, khazanah kebudayaan Timur yang meliputi kepercayaan agamanya perlu diangkat kembali dan diperkenalkan kepada masyarakat modern.

Meski pun kebudayaan masyarakat Timur sudah mulai terkikis oleh budaya Barat, sisa-sisa budaya masyarakat Timur masih bisa kita saksikan dan dipraktikkan oleh segelintir kalangan.

Dalam konteks Indonesia, kebudayaan ramah lingkungan masyarakat Timur dapat kita saksikan melalui gaya hidup sekelompok orang. Seperti masyarakat Badui misalnya yang menolak modernitas dan tetap bersikukuh mempertahankan gaya hidup lama lengkap dengan kesederhanaannya, meskipun dikeping oleh arus kehidupan masyarakat modern yang begitu kuat di Jawa Barat, terutama Banten.

Sampai saat ini, masih banyak dijumpai orang-orang Badui yang bepergian ke Ibukota Jakarta berjualan madu dan produk-produk alam dengan konsisten mengenakan pakaian daerah tanpa mengenakan sandal, dan berjalan kaki menyusuri keramaian Jakarta.

Keramahan masyarakat Badui dengan alam bukan hanya terlihat dari cara perilaku dan gaya berpakaian mereka saja, tapi juga tercermin melalui tempat tempat tinggal mereka. Rumah adat masyarakat Badui yang disebut sebagai Sulah Nyanda sama sekali tidak dibangun menggunakan semen seperti bangunan modern yang kita temukan di daerah perkotaan. Masyarakat Badui membangun rumah mereka menggunakan bahan dasar bambu.¹⁴⁴

Belakangan, seperti dilansir oleh *travel.detik.com*, suku Baduy di Kabupaten Lebak, Banten, melayangkan surat terbuka ke Presiden Jokowi yang isinya meminta agar kawasan Baduy dihapus dari destinasi wisata nasional. Alasan utama permintaan ini adalah karena jumlah wisatawan yang sudah berlenihan dan limbah sampah plastik yang dihasilkan dari kunjungan wisata telah mencemari lingkungan di kawasan itu.¹⁴⁵

Permintaan masyarakat Baduy terhadap presiden Jokowi memperlihatkan ketidaksetujuan masyarakat Baduy dengan gaya hidup manusia modern yang abai terhadap alam. Membuang sampah di sembarang tempat adalah contoh nyata hal itu.

¹⁴⁴Fikri Abdul Karim, “Keunikan Rumah Adat Suku Baduy,” dalam <https://www.goodnewsfromindonesia.id/2019/10/23/keunikan-rumah-adat-suku-baduy#:~:text=Rumah%20adat%20merupakan%20bangunan%20yang,suku%20yang%20ada%20di%20Indonesia.&text=Bahan%20yang%20bisa%20digunakan%20untuk,merupakan%20simbol%20kesederhanaan%20dari%20masyarakatnya>. Diakses pada tanggal 1 Agustus 2020.

¹⁴⁵Bonauli, “Baduy Ingin Dihapus dari Destinasi Wisata, Kemenpar Buka Suara,” dalam <https://travel.detik.com/travel-news/d-5082940/baduy-ingin-dihapus-dari-destinasi-wisata-kemenpar-buka-suara>. Diakses pada tanggal 3 Agustus 2020.

Meskipun begitu, kuatnya tameng budaya yang dipertahankan masyarakat Baduy tidak membuat kawasan itu kebal dari pengaruh kehidupan modern. Hal ini terbukti dengan adanya pemilahan masyarakat Baduy menjadi Baduy Dalam dan Baduy Luar. Antara Baduy Dalam maupun Luar memiliki perbedaan yang cukup signifikan dalam memegang adat istiadat dan budaya daerah. Jika masyarakat Baduy Dalam benar-benar menolak modernitas secara utuh, maka Baduy Luar sudah mulai beradaptasi dengan modernitas. Masyarakat Baduy Luar sudah menerima penggunaan barang-barang elektronik untuk menapak aktivitas sehari-hari. Tak hanya itu, masyarakat Baduy Luar juga memperbolehkan para pengunjung, bahkan yang berasal dari luar Indonesia untuk menginap di salah satu rumah warga Baduy.¹⁴⁶

Budaya asli masyarakat Indonesia yang begitu ramah terhadap alam juga terlihat melalui budaya masyarakat Bali yang menganggap alam syarat dengan nilai-nilai sakral. Sebesar apapun nilai investasi di pulau Bali, terutama di kawasan perkotaan, kita tidak akan menemukan gedung-gedung menjulang tinggi, seperti yang terlihat di kota-kota lainnya seperti Jakarta ataupun Surabaya. Sebab, masyarakat Bali telah membentengi wilayahnya dengan aturan yang melarang pembangunan bangunan tinggi melebihi pura¹⁴⁷ Bahkan di tengah kuatnya arus kapitalisme, para kapitalis yang ingin memperkuat akar bisnisnya di pulau Bali dipaksa untuk membuat bangunan melebar ke samping, bukan menjulang ke atas.

Sebuah kajian menarik ditulis oleh I Wayan Swandi dari Institut Seni Indonesia Denpasar yang mengulas tentang kearifan lokal masyarakat Bali dalam menjaga alam dan hutan yang tercermin melalui wacana kartun-kartun majalan *Bog-bog*.

Melalui kajian ini, Wayan Swandi hendak menyampaikan makna tersirat dan tersurat yang disuarakan oleh majalah *Bog-bog* yang syarat dengan muatan cinta alam dan lingkungan. Di antara gambar yang dikaji oleh Wayan adalah gambar dua pohon besar yang dibalut dengan dua kain yang berbeda warnanya. Dua pohon ini memiliki nama, satu pohon bernama kepuh dan pohon yang satunya bernama kepah. Pohon kepah diisyratkan dengan balutan kain kotak-kotak yang berarti laki-laki, sementara pohon kepuh dengan balutan kain ornamen Bali yang berarti perempuan. Melalui gambar ini, majalah *Bog-bog* ingin menyampaikan pesan kepada publik bahwa pohon juga sama seperti manusia, memiliki rasa cinta dan perasaan sayang satu

¹⁴⁶Bonauli, "Baduy Ingin Dihapus dari Destinasi Wisata, Kemenpar Buka Suara," dalam <https://travel.detik.com/travel-news/d-5082940/baduy-ingin-dihapus-dari-destinasi-wisata-kemenpar-buka-suara>. Diakses pada tanggal 3 Agustus 2020.

¹⁴⁷Pura adalah sebutan untuk tempat ibadah masyarakat Hindu-Bali.

sama lain. Sehingga, karena itu manusia tidak boleh memperlakukan pohon semaunya tanpa pertanggungjawaban yang jelas.¹⁴⁸

Perlu diketahui, sejak berkarya dan terbit pada 2001 hingga saat ini, seperti dikatakan oleh Editor Majalah *Bog-bog* I Made Gede Parama Artha, majalah *Bog-bog* adalah salah satu media yang sering menjadi objek penelitian kajian Bali dan dianggap sebagai representasi pandangan sosial masyarakat Bali.¹⁴⁹

Setelah menjelaskan berbagai pandangan terkait diskursus ekospiritual, baik teologis, ekonomi, politik maupun budaya maka dengan singkat dapat penulis gambarkan sebagaimana terlihat dalam table berikut ini.

Tabel 2.1
Diskursus Seputar Ekospiritual

No	Teologis	Ekonomi	Politik	Budaya
1	Alam adalah ciptaan Allah	Alam adalah sumber daya ekonomi	Alam merupakan tanggungjawab global	Alam bagian dari kearifan lokal
2	Kedudukan manusia sama dengan alam	Manusia dan alam saling membutuhkan	Kebijakan mempengaruhi keberlangsungan alam	Masyarakat tradisional menghormati alam
3	Alam adalah ayat <i>kauniah</i>	-	Keberpihakan politik bagi kelestarian alam	Masyarakat modern cenderung mengeksplotasi alam

¹⁴⁸I Wayan Swandi, "Kearifan Lokal Bali untuk Pelestarian Alam: Kajian Wacana Kartun-kartun Majalah 'Bog-bog'," dalam *Jurnal Kajian Bali*, Vol.7 No.2 Tahun 2017, hal. 245.

¹⁴⁹I Wayan Swandi, "Kearifan Lokal Bali untuk Pelestarian Alam: Kajian Wacana Kartun-kartun Majalah 'Bog-bog'," ..., hal. 230-231.

BAB III

EKOSPIRITUAL LINTAS AGAMA

Krisis ekologi yang melanda dunia saat ini dari hari ke hari dirasakan semakin bertambah parah baik kualitas maupun kuantitasnya. Para ahli pemerhati lingkungan khususnya kelompok akademisi dan agamawan berpendapat bahwa salah satu upaya menangani hal tersebut adalah dengan menggali kembali nilai nilai agama dan spiritual.

Paling tidak ada dua hal yang menjadi dasar, mengapa persoalan krisis ekologi dikaitkan dengan agama. *Pertama*, karena adanya keyakinan bahwa akar dari malapetaka kerusakan lingkungan itu disebabkan oleh spiritualitas manusia modern yang semakin menipis. Tipisnya spiritualitas ini menyebabkan mereka kehilangan kontak dengan sakralitas segala sesuatu. Hingga pada akhirnya beranggapan bahwa alam hanyalah sebatas benda yang bisa dieksploitasi secara bebas.¹ Sementara itu, persoalan spiritual adalah bagian inti dari setiap agama. Karena itu, mengenali aspek spiritualitas dalam setiap agama menjadi penting, sebagai upaya menumbuhkan kembali koneksi antara manusia dengan sakralitas segala sesuatu yang sempat hilang tertelan arus modernisasi. *Kedua*, karena adanya tudingan yang menyebut bahwa agama telah menjadi inspirator dibalik krisis lingkungan. Agama, dengan segala doktrinnya, dianggap telah menginspirasi para pengikut agama terkait untuk melakukan eksploitasi terhadap alam. Secara spesifik, tudingan itu dilayangkan oleh Lynn White (w. 1987) dalam tulisan fenomenalnya

¹Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Cox & Wyman Ltd: Great Britain, 1993 hal.14

Historical Roots of Our Ecological Crisis. Dalam artikel itu, White secara khusus menyebut Yahudi dan Kristen sebagai objek yang ia maksud.²

Meski tudingan itu secara langsung dialamatkan kepada Kristen dan Yahudi, tetapi secara tidak langsung, White pada hakikatnya telah melepas inspirasi bagi siapa pun untuk mempertanyakan sikap yang dimiliki oleh agama-agama lain, seperti Islam, Kong Hu Cu, Budha, dan Hindu tentang bagaimana doktrin agama mereka memosisikan alam.

Jika Yahudi dan Kristen sibuk memberikan klarifikasi atas tudingan Lynn White (w. 1987) dan berusaha menjelaskan bahwa agama mereka bukanlah inspirator kerusakan lingkungan, melainkan justru mengecam perlakuan yang tidak patut terhadap alam; maka Islam, Kong Hu Cu, Budha, dan Hindu justru mempertegas doktrin agama mereka yang memang ramah terhadap terhadap alam.

Berangkat dari dua sebab inilah, diskursus seputar krisis lingkungan banyak dibahas oleh para akademisi dan agamawan atas nama agama yang berbeda untuk menjelaskan dan membedah sikap agama mereka dalam memosisikan hubungan antara manusia dan alam. Salah satu konferensi yang bisa kita sebutkan adalah rangkaian konferensi yang berlangsung di Harvard—tepatnya di Pusat Studi Agama-agama Dunia (CSWR)—pada 1996-1998 yang bertemakan “Religions of the World and Ecology” yang organisir oleh Mary Evelyn Tucker dan John Grim. Konferensi ini didasarkan atas penelitian selama tiga tahun (1996-1998) dan melibatkan delapan ratus cendekiawan, pemimpin agama, dan pakar lingkungan dari seluruh dunia. Salah satunya adalah seorang filsuf Muslim kontemporer yang juga fokus membahas persoalan lingkungan, Seyyed Hossein Nasr.

Wacana yang diangkat dalam konferensi itu, sedikit banyak telah memberikan kontribusi penting bagi perkembangan wacana seputar agama dan lingkungan setelahnya.

Pada bab ini penulis menyajikan secara spintas bagaimana pandangan ajaran agama-agama yang dianut dan diyakini oleh bangsa Indonesia tentang ekologi terutama perihal relasi tentang alam, manusia, dan Tuhan.

Sekalipun masyarakat di Indonesia dijamin oleh UUD 1945 namun penulis akan membatasinya hanya 6 agama yang diakui di Indonseia sebagaimana dinyatakan dalam penjelasan atas Pasal 1 UU No.1/PNPS/1965.³ yang menyebutkan bahwa agama-agama yang dipeluk

²Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” dalam *Journal Science*, Vol.155, No.3767, Tahun 1967, hal.1205

³Penjelasan Atas Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/Atau Penodaan Agama: Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 2726. Tahun 1965

oleh penduduk Indonesia ialah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Khong Hu Cu. Selain itu penulis tambahkan sekilas juga tentang penjelasan agama Yahudi atas pertimbangan bahwa agama Yahudi sebagai agama Samawi sekalipun agama tersebut tidak diakui sebagaimana agama yang enam seperti disebutkan sebelumnya. Pada bagian terakhir dari bab ini penulis juga tambahkan pembahasan secara singkat tentang kepercayaan terhadap Animisme dan Dinamisme. Sekalipun bukan sebagai agama yang diakui secara resmi di Indonesia tetapi fakta menunjukkan bahwa sebagian bangsa Indonesia masih menganut kepercayaan tersebut.

A. Ekospiritual Islam.

Diskursus seputar agama dan ekologi dalam Islam diprakarsai oleh Seyyed Hossein Nasr (Lahir 1933) dengan sejumlah karyanya seperti: *Persoalan Hubungan antara Manusia dan Alam*,⁴ *Agama dan Tatanan Alam*,⁵ *Sakralitas Sains*,⁶ *Doktrin Kosmologi dalam Islam*,⁷ *Islam dan Krisis Lingkungan*,⁸ *Spiritualitas dan Dimensi Religius dalam Krisis Lingkungan*,⁹ *Dunia Islam Kontemporer dan Krisis Lingkungan*.¹⁰ Berbagai publikasi Nasr tentang isu-isu manusia hubungannya dengan alam telah menempatkan dirinya sebagai cendekiawan Muslim garda depan dan mempelopori lahirnya karya-karya serupa terkait masalah ini.¹¹

Satu jawaban menarik yang disampaikan oleh Nasr ketika menjawab kritikan Barat yang menuding ketidakramahan ajaran Islam terhadap alam

⁴Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: the Spiritual Crisis in Modern Man*, Allen & Unwin: Australia, 1968.

⁵Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature*, Oxford University Press: New York, 1996.

⁶Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press: New York, 1993.

⁷ Seyyed Hossein Nasr, *an Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwân al-Shafa, al-Birûni, and Ibn Sina*, Harvard University Press: Cambridge, 1964.

⁸ Seyyed Hossein Nasr, "Islam and Environmental Crisis," dalam *Islam and the Environment*, ed. A. Agwan, Institute of Objective Studies: New Delhi, 1997.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, "The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis," dalam *Ecologist* Vol. 30 tahun. 2000, hal. 18-20.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis" dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin, Harvard University Center for the Study of World Religions (Harvard Divinity School) dengan Harvard University Press: Cambridge, 2003.

¹¹Saidul Islam, "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Nature and Culture*, Vol.7 No.1 Tahun 2012, hal. 81; Lihat juga Md Abu Sayem, "Seyyed Hossein Nasr's Works on Environmental Issues: A Survey," dalam *Islamic Studies*, Vol. 58 No.3 Tahun 2019, hal. 440.

dibuktikan dengan pelbagai isu lingkungan yang terjadi di sejumlah negara Islam, seperti polusi udara di Kairo dan Tehran atau deforestasi di Malaysia dan Indonesia. Nasr menjawab bahwa fenomena ini tidak membuktikan ajaran Islam memberikan dampak yang negatif terhadap alam. Ajaran Islam ada dan sayangnya ia terkubur di bawah pengaruh dominasi sains dan teknologi Barat yang telah mengglobal. Kerusakan alam yang bisa disaksikan di sejumlah negara berpenduduk mayoritas Muslim itu adalah produk yang dihasilkan dari sains dan teknologi Barat.¹²

Nasr menjelaskan bahwa keseimbangan hidup itu ada karena adanya tatanan yang menghubungkan antara manusia, alam, dan Tuhan. Sayangnya, tatanan ini telah diabaikan begitu saja oleh manusia (khususnya di Barat) sejak terjadinya masa pencerahan. Pengabaian ini berlanjut pada pembentukan tatanan baru yang didasarkan oleh sudut pandang antroposentris dan pada akhirnya melahirkan tindakan eksploitatif terhadap alam.¹³ Tatanan baru yang diciptakan oleh manusia pasca masa pencerahan ini juga telah menyebabkan terjadinya krisis spiritualitas akibat terputusnya hubungan antara manusia dengan entitas luhur (Tuhan).¹⁴

Berbeda dengan Barat, menurut Nasr tatanan yang menghubungkan antara alam, manusia, dan Tuhan ini masih ada di Timur. Hanya saja, keberadaannya semakin terancam mengingat masifnya tekanan pandangan dunia sekularisme dan saintisme Barat yang secara perlahan akan menggeser pandangan dunia yang masih tetap bertahan di Timur.¹⁵ Jika manusia ingin selamat dari bencana akibat rusaknya lingkungan, maka mereka harus menumbuhkan kembali sakralitas alam yang sebelumnya sempat tercerabut oleh pandangan dunia Barat.¹⁶

Nasr berkeyakinan bahwa tradisi keagamaan Timur, seperti Hindu, Budha, Dao, Kong Hu Chu, termasuk Islam, bahkan juga agama Kristen di

¹²Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: an Islamic Perspective," dalam *Islam and Environment*, ed. Harfiah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 118.

¹³Saidul Islam, "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Nature and Culture* Vol.7 No.1 Tahun 2012, hal. 83.

¹⁴Pemikiran Nasr tentang krisis spritualitas umat manusia terekam dalam karyanya berjudul *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: Unwin Paperbacks, 1976). Menurut keterangan Abu Sayem, buku *Man and Nature* telah dipublikasikan sebelumnya pada 1968 dengan judul *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968). Buku ini lahir dari kuliah seputar krisis spiritual manusia modern yang disampaikan Nasr di Universitas Chicago pada Mei 1966.

¹⁵Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

¹⁶Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

Timur¹⁷ memiliki ajaran-ajaran yang kaya dan bisa digunakan untuk memperkuat landasan keagamaan terkait hubungan antara manusia dan alam. Sebab, tradisi agama di Timur memegang kukuh sakralitas alam.¹⁸

Dalam konteks ini, Nasr kemudian melahirkan gagasan yang disebut Sains Sakral (*Sacred Science*). Sains Sakral dimaknai sebagai pengetahuan sakral yang menjadi inti dari semua wahyu dan menjadi pusat dari sebuah lingkaran keagamaan. Konsep ini lahir di saat Nasr melihat akar dari persoalan krisis lingkungan yang disebabkan oleh pemisahan ilmu-ilmu alam dengan filsafat dan pemisahan filsafat dari agama. Pemisahan ini kemudian menyebabkan tercerabutnya pengetahuan manusia dari realitas yang universal.¹⁹

Sains Sakral dalam pandangan Nasr ia bedakan dengan sains modern yang berkembang di Barat. Di saat sains sakral ia anggap sebagai sains yang sesungguhnya, sains modern Barat justru telah berdiri di atas fondasi semu, merujuk pada sains modern Barat yang melihat fenomena hanya dari sisi empirisnya saja.²⁰ Bagi Nasr, Sains Sakral melihat fenomena tidak terbatas pada sisi empiris semata, tapi juga pada sisi metafisik. Sementara itu, Nasr mendasarkan metafisika Sains Sakral pada Tuhan dan spiritualitas.²¹

Gagasan Nasr tentang Sains Sakral pada akhirnya meniscayakan posisi alam dan makhluk lainnya bersama dengan manusia sebagai rekan yang setara. Atas dasar itu, ego manusia untuk mendominasi dan mengeksplotasi alam secara berlebihan yang berujung pada kehancuran tidak akan terjadi.

Gagasan-gagasan filsufis Nasr tentang relasi manusia, alam, dan Tuhan dan bagaimana manusia seharusnya memperlakukan alam telah mengawali diskursus seputar Islam dan ekologi. Sementara itu, para pemikir lain mulai mengelaborasi aspek lain dalam Islam, seperti al-Quran dan masuk pada ranah tindakan yang lebih spesifik yaitu hukum.

Dalam sebuah wawancara dengan “Bulletin of the Atomic Scientist”, Nasr menyebutkan sejumlah tokoh penting yang juga berkontribusi baik secara gerakan maupun pemikiran terhadap isu-isu agama dan lingkungan.

¹⁷Dalam konteks ini, Nasr membedakan ajaran Kristen di Barat dan Timur. Ajaran Kristen yang telah kehilangan sakralitas terhadap alam hanya Nasr tujukan kepada Kristen di Barat. Lihat Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

¹⁸Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

¹⁹Soumaya Pernilla Ouis, “Islamic Ecotheology Based on the Qur’an,” dalam *Islamic Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 1998, hal. 152.

²⁰Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press, 1993.

²¹Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press, 1993.

Nasr menyebutkan nama tiga tokoh penting seperti, Grand Mufti Suriah, Sheikh Ahmed Kuftaro (w. 2004) yang meninggal sebelum Suriah dilanda konflik sosial. Ketekunan Sheikh Kuftaro mengkaji persoalan alam dan lingkungan ia umpamakan seperti Santo Bartholomew yang dikenal sebagai “Santo Hijau”. Dua tokoh lainnya adalah wakil Presiden Iran untuk urusan perempuan dan keluarga, Masoumeh Ebtekar, dan yang terakhir adalah Fazlun Khalid, pendiri Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences di Inggris.²²

Dari ketiga nama yang disebut Nasr di atas, Fazlun Khalid (lahir 1932) adalah yang paling produktif menuliskan karya-karya seputar Islam dan ekologi. Publikasi-publikasi Khalid tersebar di berbagai jurnal, di antaranya adalah “Islam, Ecology and the World Order”²³, “Islam and the Environment”,²⁴ “Applying Islamic Environmental Ethics”²⁵, “The Copenhagen Syndrome: The Financial Crisis and the Environment, an Islamic Perspective”²⁶, “Islam, Ecology, and Modernity: An Islamic Critique of the Root Cause of Environmental Degradation”.²⁷

Jika sebelumnya Nasr menuduh ajaran Kristen di Barat yang telah kehilangan aspek metafisika alam dan Lynn White (w. 1987) menyebut ajaran Kristen sebagai ajaran yang paling antroposentris, maka Khalid berpendapat bahwa pada dasarnya semua sistem kepercayaan (agama), mulai dari agama-agama besar hingga agama-agama primitif seperti suku Indian Amerika, misalnya, memiliki ajaran-ajaran dasar tentang bagaimana manusia menyikapi satu sama lain dan menghormati alam. Ajaran-ajaran itu meski disampaikan dengan bahasa yang beragam, tapi menurut Khalid, ia memiliki pesan-pesan dasar yang sama.²⁸

1. Relasi Alam dan Manusia dalam Al-Qur’an

Para pakar berbeda-beda dalam menetapkan apakah dasar hubungan antara manusia dan alam di dalam Al-Qur’an. Dalam pandangan Khalid, ada

²²A religious nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the environment, dalam *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 71 No. 5 Tahun 2015, hal. 13-18.

²³Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and the World Order,” dalam *Islam and the Environment*, ed. Harfiah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998.

²⁴Fazlun Khalid, “Islam and the Environment”, dalam *Encyclopedia of Global Environmental Change*, ed. Ted Munn, Chichester: John Wiley & Sons, 2002.

²⁵Fazlun Khalid, “Applying Islamic Environmental Ethics”, dalam *Environmentalism in the Muslim World*, ed. Richard Foltz, New York: Nova Science, hal. 87-111

²⁶Fazlun Khalid, “The Copenhagen Syndrome: The Financial Crisis and the Environment, an Islamic Perspective” dalam *Globalia Magazine*, 12 Januari Tahun 2010.

²⁷Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and Modernity: An Islamic Critique of the Root Causes of Environmental Degradation,” dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Richard Foltz, *at.al*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, hal. 229-322.

²⁸Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and the World Order,” dalam *Islam and the Environment*, ed. Harfiah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 17.

empat prinsip dalam Al-Qur'an yang menjadi dasar relasi hubungan antara manusia dan alam, yaitu: *tawhîd*, *fitrah*, *mîzân*, dan *khalîfah*.²⁹ Abdullah Omar Naseef (lahir 1939) memberikan pendapat yang berbeda. Menurutnya, relasi ini didasarkan atas tiga pilar, yaitu: *tawhîd*, *khalîfah*, dan *akhirah*.³⁰ Tapi, ada persamaan pilar yang secara umum dianggap penting terkait relasi antara manusia dan alam, yaitu *tawhîd* dan *khalîfah*. Bahkan, Hossein Nasr memberikan titik tekan pada pembahasan *khalîfah* yang mengulas peranan penting manusia dikaitkan dengan lingkungan.³¹

Konsep *tawhîd* dalam pemikiran Khalid didasarkan atas Hûd/11:2, ar-Rûm/30:26, al-Baqarah/2:213, an-Nisâ/4:1. Konsep *tawhîd* berbicara tentang keesaan Tuhan sekaligus penegasan bahwa semua ciptaan berasal dari yang satu dan dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan Allah. Karena itu, semua ciptaan terhubung dengan Allah Swt dan juga terhubung satu sama lain, karena semuanya muncul dari satu sumber.³² Selain itu, konsep *tawhîd* merefleksikan kesatuan antara sesama umat manusia dan kesatuan antara manusia dengan alam. Karena itu, menurut Omar Nassef, manusia yang telah mendapatkan kepercayaan Allah Swt memiliki peranan penting untuk memelihara keseimbangan dan harmoni alam.³³

Ouis menjelaskan konsep *tawhîd* meniscayakan dua hal, yaitu pencipta dan ciptaan atau Tuhan dan non-tuhan. Dari sudut pandang tawhid, tidak ada satu pun di dunia ini yang bertentangan, seperti baik dan buruk, tubuh dan jiwa, atau antara yang suci dan profan. Sebab, semuanya masih dalam satu ruang lingkup persamaan, yaitu sebagai ciptaan.³⁴ Karena itu, Islam dengan konsep *tawhîd* telah menawarkan sudut pandang komprehensif melihat alam semesta, bukan dengan sudut pandang dualisme Cartesian, yang dianggap sebagai motivator eksplotasi terhadap alam.³⁵

Konsep *fitrah* dalam pandangan Khalid didasarkan atas ar-Rûm/30:30. Manusia adalah bagian kecil dari rangkaian sistem penciptaan Allah Swt yang terdiri dari beragam makhluk. Karena itulah, secara alami, manusia juga terikat dengan hukum-hukum Allah Swt, seperti halnya makhluk-makhluk lain.³⁶ Pada dasarnya, di dalam diri manusia telah tersimpan pengetahuan tentang perlunya harmonisasi hubungan antara manusia dan alam.

²⁹Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 20-22

³⁰Abdullah Omar Nassef, "The Muslim Declaration On Nature," dalam *Islam and Environment*, ed. Harfiyah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 13.

³¹Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective," hal. 124.

³²Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 20.

³³Abdullah Omar Nassef, "The Muslim Declaration on Nature"..., hal. 13.

³⁴Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an," dalam *Islamic Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 1998, hal. 153.

³⁵Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 153.

³⁶Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 20-21.

Pengetahuan ini telah menjadi fitrah dan karakter dasar manusia. Atas dasar itulah, seperti dikatakan Ouis, manusia perlu mengetahui hakikat dirinya sendiri agar ia mampu mengenali fitrahnya.³⁷ Bahkan, Soumaya Pernilla Ouis menegaskan bahwa fenomena perusakan lingkungan yang dilakukan oleh manusia modern disebabkan karena mereka telah keluar dari fitrahnya.³⁸

Konsep *mîzân* dalam pandangan Khalid didasarkan atas ar-Rahmân/55:1-13. Semua makhluk diciptakan Allah Swt sesuai dengan fungsi dan tujuannya masing-masing. Matahari dan bulan yang bergerak sesuai orbitnya, pohon-pohon yang mengeluarkan oksigen di pagi hari dan menyerap karbon dioksida di malam hari, dan sebagainya. Keberadaan masing-masing ciptaan telah membentuk keseimbangan dalam hidup. Atas dasar itulah manusia harus menghargai keberadaan makhluk lain, yang telah berperan dalam menjaga keseimbangan hidup.³⁹

Konsep keempat yang ditawarkan Khalid yaitu *khalîfah*. Konsep *khalîfah* didasarkan atas al-An'âm/6:165, al-Isrâ/17:70, al-A'râf/7:181. Dalam pandangan Khalid, manusia memegang peranan penting dalam skema penciptaan Allah Swt. Sebab, manusia bertanggung jawab sebagai wakil Allah Swt untuk menjaga keberlangsungan tatanan alam di muka bumi. Inilah salah satu tujuan penciptaan manusia di dunia.⁴⁰

Dalam diskursus Islam dan krisis lingkungan, konsep *khalîfah* adalah konsep utama. Menurut Ouis, manusia memang memiliki potensi untuk menjadi baik dan buruk. Itulah alasan mengapa malaikat keberatan saat Allah Swt menciptakan Adam dan menjadikannya khalifah di bumi. Namun pada akhirnya malaikat pun menerimanya dan Allah Swt menganugerahkan ilmu kepada Adam.⁴¹ Karena itu, pengetahuan (*'ilm*) menjadi sangat penting. Nasr menjelaskan bahwa pengetahuan adalah cara terbaik untuk mencapai akses menuju Yang Sakral.⁴²

Hossein Nasr memberikan titik tekan pembahasan lingkungan pada peranan manusia sebagai *khalîfah* Allah Swt di bumi. Manusia dalam konteks lingkungan memang memiliki dua sisi. Di satu sisi, manusia bisa menjadi perusak lingkungan dan di sisi lain, manusia bisa menjadi pemelihara dan penjaga lingkungan. Sisi buruk manusia juga telah diungkapkan secara jelas oleh Al-Qur'an dengan menggunakan term *fasâd*.⁴³ Menurut Ouis, term

³⁷Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 158.

³⁸Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 158.

³⁹Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 21.

⁴⁰Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 22.

⁴¹Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 155.

⁴²Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, 1989, hal. 7.

⁴³Lihat misalnya ketika Allah berfirman, "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." ar-

fasâd juga bisa ditafsirkan dalam konteks ekologi sebagai aktivitas pengrusakan terhadap alam. Dengan mengutip pandangan sejumlah mufasir seperti *Baydhâwî* dan *Ibn Katsîr*, Ouis beranggapan bahwa *fasâd* adalah perilaku manusia yang menjadi penyebab lahirnya masalah-masalah lingkungan.⁴⁴

Atas dasar itu, agar manusia terhindar dari kecenderungan buruknya, Nasr berpendapat bahwa peran manusia sebagai khalifah di bumi harus dilengkapi dengan kehambaan kepada Allah (*al-'ubûdiyyah*). Sebagai seorang hamba, manusia harus mentaati semua perintah-Nya dan menerima semua anugerah yang datang dari-Nya. Termasuk di antaranya adalah menjaga harmoni alam semesta.⁴⁵ Bagi Nasr, tak ada satu makhluk pun yang lebih berbahaya dari seorang *khalifah* Allah yang tidak lagi menganggap dirinya sebagai hamba.⁴⁶

Selain menegaskan diri sebagai seorang hamba, kekhalifahan manusia harus ditopang dengan kepercayaan (*al-amânah*) yang telah diterima manusia sebelumnya, seperti dikatakan di dalam surah, al-A'râf/7:172.⁴⁷ Tak hanya itu, bahkan seperti yang dikatakan oleh Ouis, Allah Swt telah memberikan amanah kepada manusia seperti yang dikatakan dalam surah al-Aḥzâb/33:72.⁴⁸ Menarik ketika Izzi Dien menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk yang dipercaya oleh Allah Swt untuk menjadi khalifah di bumi. Kepercayaan ini begitu berat, sehingga tidak ada satu makhluk pun yang mau menerima amanah itu kecuali manusia.⁴⁹

Rum/30:41. Dalam ayat lain Allah berfirman, "Dan apabila dia berpaling (dari engkau), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanam-tanaman dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan." al-Baqarah/2:205.

⁴⁴Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal.159.

⁴⁵Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective"..., hal. 124.

⁴⁶Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective"..., hal. 124.

⁴⁷"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini." (al-A'raf/7:172)

⁴⁸"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya, lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodohal. (al-Ahzab/33:72).

⁴⁹Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal.155.

Amanah ini menunjukkan bahwa manusia memiliki tanggung jawab yang sangat besar untuk menjaga alam, termasuk melindunginya dari perilaku manusia lain yang tak bertanggung jawab.⁵⁰

Khalid menggunakan sebuah bangunan sistem nilai yang menjadi dasar bagi seluruh umat Muslim untuk menjaga alam. Bangunan sistem nilai ini terbagi menjadi tiga poin penting, yaitu: Islam, Iman, dan Ihsan.⁵¹

Dalam konteks ini, Khalid menerjemahkan Islam dengan lima pilar atau yang kita kenal dengan istilah rukun Islam. Dimulai dari Syahadat, Shalat, Zakat, Puasa, dan Haji.⁵²

Iman, dalam pandangan Khalid berarti meyakini sesuatu dengan hati, dan mengucapkannya dengan lidah, serta merealisasikannya dalam perbuatan. Iman meniscayakan kepercayaan kepada Tuhan, Malaikat, Al-Qur'an, Nabi, hari akhir, dan menerima bahwa segala sesuatu berasal dari sumber Yang Maha Suci (Allah Swt).⁵³

Sementara Ihsan adalah beribadah kepada Allah Swt, meskipun kita tidak melihat-Nya. Ibadah dalam hal ini tidak hanya terpaku pada ritual-ritual formal seperti shalat, puasa, dan lainnya. Tapi, semua tindakan baik yang dilakukan oleh setiap mukmin juga disebut ibadah. Aktivitas menjaga alam telah terintegrasi dalam bangunan sistem di atas dan keislaman seseorang akan menjadi paripurna apabila mereka memperdulikan dan menjaga alam.

Sampai di sini, perbedaan pemikiran antara Nasr dengan Khalid mulai terlihat. Jika Nasr lebih condong pada bangunan filsufis tentang relasi manusia, alam, dan Tuhan, maka Khalid lebih memfokuskan perhatiannya pada bagaimana Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw berbicara tentang persoalan hubungan manusia dan alam.

2. Fikih Lingkungan: Implementasi Praktis Etika Berlingkungan

Seperi ditegaskan oleh Nasr, ada dua hal yang harus dilakukan untuk menghadapi aktivitas pengrusakan lingkungan. *Pertama*, merumuskan gagasan keislaman dan kebijaksanaan agama Islam terkait tatanan alam dengan bahasa kontemporer. *Kedua*, memperluas kesadaran etika lingkungan dalam konteks syari'ah dan mengaplikasikan kesadaran etika terhadap alam berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah itu sendiri.⁵⁴

⁵⁰Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal.155.

⁵¹Fazlun Khalid, "Islam and the Environment," dalam *Encyclopedia of Global Environmental Change*, ed. Ted Munn, Chichester: John Wiley & Sons, 2002, hal. 2.

⁵²Fazlun Khalid, "Islam and the Environment"..., hal. 3.

⁵³Fazlun Khalid, "Islam and the Environment"..., hal. 3.

⁵⁴Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective"..., hal. 135.

Solusi kedua yang ditawarkan oleh Nasr di atas terbahasakan dalam sebuah diskursus yang disebut sebagai fiqh lingkungan (*fiqh al-bī'ah*) atau yang di Barat dikenal dengan istilah *Islamic Law of the Environment*.⁵⁵

Gagasan Nasr ini sepertinya telah memicu lahirnya diskursus seputar etika lingkungan dalam konteks hukum Islam yang mulai dirumuskan oleh para akademisi lainnya.

Ilmu fiqh pada dasarnya adalah penjabaran faktual dan detail tentang nilai-nilai ajaran Islam yang tersimpan di dalam Al-Qur'an dan sunnah, serta digali oleh para ahli yang menguasai hukumnya untuk kemudian diaplikasikan sesuai dengan perkembangan, kebutuhan, dan kemaslahatan masyarakat.⁵⁶

Memasukkan gagasan seputar etika lingkungan dalam Islam dalam fiqh memang tepat, sebab fiqh yang bersifat aplikatif itu berfungsi untuk mengatur kehidupan kaum muslimin dalam segala aspeknya, baik itu bersifat individual maupun kolektif.⁵⁷

Di Indonesia, gagasan tentang fiqh lingkungan diperkenalkan pada tahun 2006 oleh Ali Yafie (lahir 1926) melalui karyanya berjudul *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*.⁵⁸ Dalam buku ini, Ali Yafie menawarkan pendekatan masalah keumatan yang didasarkan atas tujuan syari'at (*maqâshid al-syarī'ah*).⁵⁹

Anna M Gade merangkum usulan yang digagas oleh Ali Yafie melalui bukunya itu menjadi tiga poin.⁶⁰

Pertama, perlunya prasyarat untuk melaksanakan kewajiban agama, seperti misalnya aktivitas peribadatan yang mensyaratkan sebuah lingkungan hidup yang sehat (Keterkaitan ibadah dengan prasyarat ini diumpamakan seperti perlunya air bersih untuk melaksanakan wudhu, sebagai syarat untuk melakukan ibadah shalat). Bahkan, prasyarat melakukan ibadah dalam bentuk kepedulian terhadap lingkungan harus ditampilkan dalam term-term yang lebih kuat, seperti halnya kewajiban ibadah itu sendiri.

Kedua, perlunya prasyarat untuk pengembangan ajaran Islam dan kemanusiaan. Bentuknya bisa dilakukan dengan mengusung gagasan *maqâsid al-syarī'ah* atau maksud dari suatu hukum yang didasarkan atas

⁵⁵ Anna M Gade, "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa," dalam *Worldviews*. Vol.19 No. 2 Tahun 2015, hal. 161-183.

⁵⁶ Muhammad Harfin Zuhdi, "Fiqh Al-Bi'ah: Tawaran Hukum Islam dalam Mengatasi Krisis Ekologi," ..., hal. 773.

⁵⁷ Muhammad Harfin Zuhdi, "Fiqh Al-Bi'ah: Tawaran Hukum Islam dalam Mengatasi Krisis Ekologi," ..., hal. 773.

⁵⁸ Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, Jakarta: Ufuk Press, 2006.

⁵⁹ Lihat resensi buku *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup* oleh Supriyono As Soka di Google Book.

⁶⁰ Anna M Gade, "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa"..., hal. 167-168.

perlindungan terhadap agama, nyawa, kebebasan berekspresi, privasi setiap individu, dan kepemilikan harta benda. Yafie memperluas lima ide dasar ini dengan mengatakan bahwa pemusnahan terhadap ciptaan selain manusia juga berarti menghancurkan prinsip dasar kehidupan itu sendiri.

Ketiga, mendukung aksi-aksi yang bermuara pada kebaikan sosial, kelompok, dan publik untuk mewujudkan kemaslahatan.

Bahkan, Yafie bergerak lebih jauh untuk mengimplementasikan kepedulian terhadap lingkungan dalam bentuk dakwah dan menjadikan praktik dakwah lingkungan sebagai *fardhu kifâyah*.⁶¹

B. Ekospiritual Kristen

Diskursus ekospiritual dalam Kristen dimulai dari kritikan Lynn White (w. 1987) dalam tulisannya “Historical Roots of Our Ecological Crisis” pada 1967.⁶² Dalam pandangan White, perilaku manusia terhadap alam sangat dipengaruhi oleh pemikiran mereka tentang relasi manusia dengan alam sekitar. Pemikiran manusia terkait hal ini sangat dipengaruhi oleh keyakinan tentang hakikat dan tujuan hidup manusia, seperti yang diajarkan oleh agama.⁶³

Dalam konteks inilah White menyoediki ajaran Kristen tentang hubungan antara manusia dan alam. Sebab, dominasi ajaran Kristen begitu kuat sehingga menggeser keyakinan sebelumnya yaitu Paganisme. White menyebut, kemenangan Kristen terhadap Paganisme sebagai revolusi fisik terbesar dalam sejarah peradaban kita.⁶⁴

White menilai Tuhan telah memberikan wewenang melalui Al-Kitab kepada manusia untuk mengeksploitasi alam.⁶⁵ Kritik White dimulai dari konsep penciptaan yang ada dalam ajaran Kristen. Dalam Kristen, seperti yang dijelaskan White, Tuhan menciptakan segala sesuatu secara bertahap. Dimulai dari penciptaan cahaya dan kegelapan, surga, dunia dan seluruh tanaman, hewan, burung-burung dan ikan. Sampai pada akhirnya, Tuhan pun menciptakan Adam dan disusul dengan penciptaan Hawa agar Adam tidak merasa kesepian.⁶⁶

Adam kemudian memberikan nama pada semua hewan. Oleh White, tindakan ini dianggap sebagai penegasan dominasi manusia terhadap hewan. Tuhan menciptakan semua ini untuk manusia dan tak ada satu makhluk pun, dalam konteks penciptaan fisik, selain untuk melayani tujuan manusia.

⁶¹ Anna M Gade, “Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da’wa”..., hal.168.

⁶²Walter B. Gulick, “The Bible and Ecological Spirituality,” dalam *Theology Today*, Vol. 48 No. 2 Tahun 1991, hal. 182.

⁶³Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

⁶⁴Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

⁶⁵Walter B. Gulick, “The Bible and Ecological Spirituality”..., hal. 182.

⁶⁶Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

Meskipun manusia tercipta dari tanah liat, tapi ia bukanlah bagian dari alam. Sebab manusia tercipta dari bayangan Tuhan. Pemisahan ini melahirkan dualisme antara manusia dan alam.⁶⁷

Berdasarkan doktrin-doktrin tersebut, White kemudian menyimpulkan bahwa Kristen, khususnya yang ada di Barat, adalah agama yang paling antroposentris di dunia.⁶⁸ Doktrin Kristen yang seperti ini, menurut White, sangat bertolak belakang dengan keyakinan paganisme kuni dan agama-agama di Asia kecuali Zoroastrianisme. Perbedaan ini tidak hanya terletak pada munculnya dualisme antara manusia dan alam, tetapi juga penegasan bahwa aktivitas eksplotasi manusia terhadap alam sudah menjadi kodrat Tuhan bagi alam itu sendiri.⁶⁹

Dalam keyakinan paganisme, setiap pohon, gunung, dan elemen-elemen yang ada di alam memiliki roh penjaganya masing-masing. Keyakinan ini mengharuskan setiap manusia yang ingin memanfaatkan alam untuk melakukan ritual-ritual tertentu atau dalam bahasa White, mendamaikan para roh penjaga alam. Namun, ketika Kristen datang dan menghancurkan paganisme, hambatan ini menjadi hilang dan manusia bisa memanfaatkan alam sebebaskan-bebasnya tanpa perlu memikirkan keberadaan para roh.⁷⁰

Argumen White mulai menyedot perhatian para cendekiawan dan agamawan, khususnya dari kalangan Kristen, untuk memperhatikan persoalan agama dan krisis lingkungan secara lebih dalam. Tentu saja, “bola liar” yang telah dilemparkan White segera disambut oleh tulisan lainnya. Salah satunya adalah Richard T. Wright yang menulis tiga tahun setelah tulisan White muncul dengan judul “Responsibility for the Ecological Crisis”.⁷¹

Gagasan-gagasan Wright dalam tulisan ini syarat dengan doktrin-doktrin Kristen. Sebagai seorang Kristen, Wright membantah tuduhan White yang mempersalahkan ajaran Kristen sebagai pemicu terjadinya kerusakan lingkungan.⁷² Ia sendiri mengakui bahwa posisinya dalam tulisan ini hadir sebagai seorang *ecologist*⁷³ di satu sisi dan seorang Kristen di sisi lain. Terlebih ia mengemukakan sejumlah kesimpulan White di awal tulisannya

⁶⁷Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis” ..., hal. 1205.

⁶⁸Ronald A Simkins, “The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place,” dalam *Dialectical Anthropology*, Vol. 38, No. 4 Tahun 2014, hal. 398.

⁶⁹Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis” ..., hal. 1205.

⁷⁰Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis” ..., hal. 1205.

⁷¹Richard T. Wright, “Responsibility for the Ecological Crisis,” dalam *American Institute of Biological Sciences*, Vol. 20 No. 15 Tahun 1970.

⁷²Hal serupa juga dikemukakan oleh Walter B. Gulick, “The Bible and Ecological Spirituality,” dalam *Theology Today*, Vol. 48 No. 2 Tahun 1991.

⁷³Sebutan untuk seorang penggiat di bidang ekologi.

untuk kemudian ia luruskan menurut perspektif Kristen yang lebih ramah lingkungan.⁷⁴

Wright sendiri mengakui adanya ayat dalam Kitab Kejadian (*Genesis*) yang menunjukkan dominasi manusia terhadap alam. Ayat ini muncul dalam konteks cerita seputar penciptaan. Seperti keterangan yang tergambar di dalam Kitab Kejadian 1: 27,28.⁷⁵ Namun, Wright menegaskan bahwa ayat ini bukanlah satu-satunya sumber tentang alam yang ada di dalam Kitab Perjanjian.⁷⁶

Ada banyak ayat-ayat yang menjelaskan tentang alam, lebih dari pada makna yang bisa kita tangkap dari Kitab Kejadian 1:27-28. Wright menyebut ayat-ayat yang dimaksud adalah ayat 8, 19, 24, 29, 65, 95, 104, 147. Menurut Wright, ayat-ayat ini menggambarkan keindahan dan rasa hormat kita terhadap alam yang menggambarkan kebijaksanaan dan kekuasaan Tuhan.⁷⁷

Pada dasarnya, tuduhan White bahwa Kristen adalah agama yang paling antroposentris terlalu berlebihan. Seperti yang Simkins katakan, tuduhan White lebih didasarkan pada cara orang Barat di saat itu memahami Bibel. Persoalannya terletak pada sudut pandang, yang sangat dipengaruhi oleh dualisme Cartesian dan abad pencerahan, bukan teks Bibel itu sendiri.⁷⁸

Hal serupa juga dikatakan oleh Wright bahwa kritikan Lynn White itu lebih didasarkan pada praktek yang ditunjukkan oleh umat Kristen. Sebab, tidak masuk akal jika menuding ajaran Kristen sebagai antroposentris, padahal di sisi lain ada banyak ayat yang bisa dijadikan bangunan moral terkait hubungan Tuhan, manusia, dan alam.⁷⁹

Namun Wright mengakui bahwa ajaran Kristen telah menginspirasi lahirnya teknologi dan sains modern. Perintah untuk menaklukkan bumi, seperti yang tertulis dalam Kitab Kejadian 1:27-28, dimaknai sebagai pemicu kebangkitan sains dan pendekatan eksperimental terhadap alam. Meski begitu, perlu diingat bahwa baik sains atau pun Kristen telah berdiri masing-masing tanpa intervensi satu sama lain. Kelahiran sains memang terinspirasi dari Kristen, tapi setelah lahir, sains memilih jalan secara mandiri tanpa mengikuti ajaran Kristen. Pada poin ini, Wright ingin menekankan bahwa

⁷⁴Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis,"..., hal. 851.

⁷⁵Di dalam Kitab Kejadian dikatakan: "Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka (1:27). Allah memberkati mereka, lalu Allah berfirman kepada mereka: "Beranakcuculah dan bertambah banyak; penuhilah bumi dan taklukkanlah itu, berkuasalah atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas segala binatang yang merayap di bumi." (1:28)

⁷⁶Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis"..., hal. 851.

⁷⁷Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis"..., hal. 851.

⁷⁸Ronald A Simkins. "The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place"..., hal. 399.

⁷⁹Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis"..., hal. 851.

Kristen tidak bisa disalahkan atas dampak buruk yang disebabkan oleh sains. Pemisahan sains dan Kristen dibuktikan dengan adanya upaya rekonsiliasi antara sains dan Kristen oleh sejumlah saintis dan teolog. Satu-satunya pihak yang patut disalahkan atas persoalan ini adalah sains itu sendiri.⁸⁰

1. Meninjau Ulang Gagasan Antroposentrisme dalam Bibel

Gagasan antroposentris yang lahir dari agama Kristen telah dipelopori oleh Lynn White dalam “Historical Roots of Our Ecological Crisis”. Dalam tulisannya itu, White menuding Kristen sebagai agama yang paling antroposentris di dunia.⁸¹

Kesimpulan White didasarkan atas sudut pandang dominan orang-orang Kristen di Barat pada waktu itu terhadap Kitab Kejadian ayat 1: 27-28 dan Mazmur ayat 8, yang menempatkan manusia sebagai makhluk Tuhan yang paling paripurna. Keparipurnaan manusia ini ada karena manusia sendiri tercipta berdasarkan potret langsung Tuhan (God’s image). Posisi ini membuat manusia memiliki hak untuk mendominasi alam dan alam harus tunduk pada kepentingan manusia.⁸²

Sudut pandang terhadap Bibel seperti yang dipaparkan oleh White di atas telah membentuk pandangan dunia yang mencabut sakralitas terhadap alam dan memotivasi lahirnya teknologi yang digunakan untuk mengeksploitasi alam.⁸³

Kenyataannya, kesimpulan yang dibangun oleh White terhadap Kristen mendapat banyak sekali perlawanan.

Lewis Moncrief, seorang sosiolog mengkritisi gagasan White dan mempertanyakan sudut pandang tunggalnya dalam melihat akar di balik krisis ekologi. Sebagai gantinya, Moncrief menawarkan sudut pandang lain yang lebih plural dengan sudut pandang yang kompleks. Artinya, problema krisis ekologi yang dialami manusia modern pada dasarnya disebabkan oleh banyak faktor.⁸⁴

Moncrief menilai ada banyak faktor yang menyebabkan eksploitasi terhadap alam. Di antaranya adalah kapitalisme, demokratisasi, dan khusus dalam kasus Amerika, adalah karena pengalaman perbatasan. Sekalipun, krisis lingkungan diwarnai dengan jejak-jejak Kristen, namun Moncrief menilai bahwa pengaruh agama. dalam hal ini Kristen, merupakan pengaruh yang tidak langsung. Selain itu, munculnya jejak-jejak lain yang berperan

⁸⁰Richard T. Wright, “Responsibility for the Ecological Crisis”..., hal. 852.

⁸¹Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

⁸²Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

⁸³Ronald A Simkins, “The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place,”..., hal. 398.

⁸⁴Lewis W. Moncrief, “The Cultural Basis of Our Environmental Crisis,” dalam *Science*, Vol. 170 Tahun 1970, hal. 508.

dalam kerusakan lingkungan juga menjadi bukti bahwa banyak faktor lain di luar Kristen.⁸⁵

Seorang filsuf, John Passmore (w. 2004), meskipun setuju dengan motivasi buruk yang diinspirasi oleh Kristen terhadap alam, tapi Passmore mengaitkan gagasan-gagasan perusakan terhadap lingkungan lebih didasarkan pada pengaruh Yunani terhadap pemikiran Kristen dari pada tradisi Kristen itu sendiri. Passmore mengakui bahwa masih ada tradisi pemikiran Kristen di Barat yang mewakili pandangan dunia yang lebih positif terhadap alam. Di antaranya adalah tradisi pelayanan (*stewardship*), yang lebih menonjolkan aspek manusia sebagai pelayan ciptaan Tuhan dari pada penguasa bumi.⁸⁶

Sementara itu, sebagian cendekiawan mencoba untuk menampilkan sudut pandang yang berbeda untuk membaca ayat dalam Kitab Kejadian 1: 27-28 dan Mazmur ayat 8 atau dalam bahasa lain, para cendekiawan itu memunculkan penafsiran yang lebih ramah lingkungan terkait ayat itu.⁸⁷

Di antara cendekiawan yang memberikan penafsiran lain terhadap ayat itu adalah Simkins. Menurut Simkins, meskipun manusia dinobatkan sebagai ciptaan termulia dan karena itu semua makhluk bebas diperuntukkan untuk kepentingan manusia, tapi pemanfaatan makhluk lain untuk kepentingan manusia tetap memiliki batasan.⁸⁸

Di antara contoh batasan ini seperti yang tertuang dalam Kitab Kejadian 9:3-4. Ayat itu mengatakan bahwa manusia boleh memakan binatang, tapi tidak binatang yang masih ada darahnya. Mereka harus

⁸⁵Lewis W. Moncrief, "The Cultural Basis of Our Environmental Crisis," ..., hal. 508.

⁸⁶Ben A Minter dan Robert E. Manning, "An Appraisal of the Critique of Anthropocentrism and Three Lesser Known Themes in Lynn White's "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Organization & Environment*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2005, hal. 165.

⁸⁷Dalam Kitab Kejadian Dikatakan: "Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka* Allah memberkati mereka, lalu Allah berfirman kepada mereka: "Beranakcuculah dan bertambah banyak; penuhilah bumi dan taklukkanlah itu, berkuasalah atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas segala binatang yang merayap di bumi. (Kitab Kejadian 1: 27-28). Jika aku melihat langit-Mu, buatan jari-Mu, bulan dan bintang-bintang yang Kau tempatkan* Apakah manusia, sehingga Engkau mengingatnya? Apakah anak manusia, sehingga Engkau mengindahkannya?* Namun Engkau telah membuatnya hamper sama seperti Allah dan telah memahkotainya dengan kemuliaan dan hormat*Engkau membuat dia berkuasa atas buatan tangan-Mu; segala-galanya telah Kau letakkan di bawah kakinya* Kambing domba dan lembu sapi sekalian, juga binatang-binatang di padang*Burung-burung di udara dan ikan-ikan di laut, dan apa yang melintasi arus lautan. (Mazmur 8: 3-8).

⁸⁸Ronald A Simkins, "The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place," ..., hal. 401.

menyembelohnya terlebih dahulu hingga darahnya mengering.⁸⁹ Tak hanya itu, di dalam Kitab Imamat (*Leviticus*) ayat 11, manusia tidak bisa mengkonsumsi semua jenis binatang. Manusia hanya boleh memakan makanan yang halal dan tidak boleh memakan yang haram.⁹⁰ Batasan-batasan ini menunjukkan bahwa manusia tidak bisa berlaku semena-mena terhadap makhluk lainnya. Bahkan, seperti yang dikatakan oleh Simkins, dominasi manusia hanya berlaku kepada hewan dan tidak berlaku pada iklim, sumber daya air, dan proses-proses alam.⁹¹

Selain itu, kemuliaan dan kehormatan untuk manusia yang digambarkan dalam Mazmur ayat 8 juga bertentangan dengan banyak tradisi Al-Kitab dan pengalaman manusia pada umumnya.⁹² Dalam salah satu kisah di Kitab Kejadian, misalnya, manusia melakukan perilaku yang sangat merusak, sehingga Tuhan menghancurkannya dengan air bah dan menysaikan Nuh bersama putra-putranya untuk kembali membangun peradaban manusia.⁹³

Simkins juga menegaskan bahwa sekalipun Kitab Kejadian ayat 1 dan Mazmur ayat 8 menyoroti status khusus manusia dalam konteks penciptaan, tapi hal ini tidak serta merta menjadikan manusia berkuasa dan menjadi pusat atas segala hal, serta menegaskan paham antroposentrisme. Penafsiran semacam ini tak lagi sesuai jika dikaitkan dengan batasan dan kerusakan yang dilakukan oleh manusia.⁹⁴

Bibel bukanlah sebuah ajaran yang mendukung antroposentrisme, melainkan teosentrisme. Manusia adalah bagian dari rangkaian besar

⁸⁹Dalam Kitab Kejadian 9: 3-4 dikatakan: “Segala yang bergerak, yang hidup, akan menjadi makananmu. Aku telah memberikan semuanya itu kepadamu seperti juga tumbuh-tumbuhan hijau * Daging yang masih ada nyawanya, yakni darahnya, janganlah kau makan. Lihat Aplikasi Alkitab versi 4.6.4.

⁹⁰Misalnya, hewan laut yang masuk kategori halal adalah yang memiliki sirip dan sisik. Sementara yang tidak memiliki sirip dan sisik termasuk kategori tidak halal. Lihat Leviticus 11, dalam <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Leviticus+11&version=NIV>. Diakses pada tanggal 20 Juni 2020.

⁹¹Ronald A Simkins, “*The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place*,”..., hal. 401.

⁹²Ronald A Simkins. “*The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place*,”..., hal. 401.

⁹³“Lalu Allah memberkati Nuh dan anak-anaknya serta berfirman kepada mereka: “Beranakcuculah dan bertambah banyaklah serta penuhilah bumi.” (Kitab Kejadian ayat 9:1).

⁹⁴Lihat Ronald A Simkins, “*The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place*...”, hal. 403.

penciptaan dan memiliki status serta peran yang berbeda di dalamnya. Tapi, manusia bukanlah barometer dan tujuan penciptaan itu sendiri.⁹⁵

2. Harmonisasi Hubungan Antara Manusia dan Alam dalam Bibel

Pemahaman parsial terhadap Bible tidak bisa menjadi tolak ukur pandangan Bible dan umat Kristen terhadap alam. Faktanya, ada begitu banyak ayat dalam Kitab Kejadian yang berbicara tentang alam, seperti yang dikatakan oleh Wright sebelumnya.

Seperti yang dikatakan oleh Walter, pandangan ekologis dalam Bible hanya bisa dipahami apabila kita membaca ayat-ayat secara keseluruhan atau dalam bahasa Walter disebut sebagai ‘menghormati integritas makna teks Bible secara komprehensif’.⁹⁶

Pada dasarnya, seperti diterangkan dalam Alkitab, manusia dan alam itu berasal dari satu kesatuan. Kesatuan ini didasarkan atas kesamaan unsur penciptaan. Dalam Kitab Kejadian ayat 2:7 dan 2:19 dikatakan bahwa manusia dan binatang sama-sama tercipta dari tanah.⁹⁷ Seperti dikatakan oleh Robert P. Borrong, kata adam dalam bahasa Ibrani yang dialamatkan kepada manusia memiliki akar kata yang sama dengan kata adamah yang artinya warna merah kecoklatan seperti warna kulit manusia dan warna tanah. Sementara dalam bahasa Latin, manusia disebut sebagai homo yang memiliki akar kata serupa dengan humus, yaitu tanah.⁹⁸ Persamaan unsur ini telah membuat manusia memiliki ikatan yang kuat dengan bumi yang didominasi oleh tanah.

Selain tercipta dari tanah, dalam Kitab Kejadian 3:23 dikatakan bahwa manusia hidup dari mengelola tanah.⁹⁹ Di dalam Kitab Kejadian 3:19 dikatakan bahwa manusia kelak akan kembali menjadi tanah.¹⁰⁰ Di sinilah kemudian Borrong menyimpulkan bahwa manusia dan alam itu pada

⁹⁵Lihat Ronald A Simkins. *“The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place...”*, hal. 403.

⁹⁶Walter B. Gulick, *“The Bible and Ecological Spirituality,”...*, hal. 184.

⁹⁷“Ketika itulah Tuhan Allah membentuk manusia itu dari debu tanah dan menghembuskan nafas hidup ke dalam hidungnya; demikianlah manusia itu menjadi makhluk hidup” (Kitab Kejadian 2:7) “Lalu Tuhan Allah membentuk dari tanah segala binatang hutan dan segala burung di udara....” (Kitab Kejadian 2:19)

⁹⁸Robert P. Borrong, *“Etika Lingkungan Hidup dari Perspektif Teologi Kristen”*, dalam *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 13 No.1 Tahun 1998.

⁹⁹“Lalu Tuhan Allah mengusir dia dari taman Eden supaya ia mengusahakan tanah dari mana ia diambil” (Kitab Kejadian 3:23).

¹⁰⁰“Dengan berpeluh engkau akan mencari makananmu, sampai engkau kembali lagi menjadi tanah, karena dari situlah engkau diambil; sebab engkau debu dan engkau akan kembali menjadi debu” (Kitab kejadian 3:19) “Engkau mengembalikan manusia kepada debu, dan berkata: “kembalilah, hai anak-anak manusia!” (Mazmur 90:3).

hakikatnya saling bergantung dan pengrusakan alam oleh manusia secara otomatis akan merusak dirinya sendiri.¹⁰¹

Dari sudut pandang teologi Kristen, pembahasan mengenai pengrusakan dan eksploitasi terhadap alam tidak bisa dilepaskan dari konsep yang utuh mengenai hubungan eksistensial antara Allah dan ciptaan-Nya. Konsep ini terbahasakan dalam suatu hubungan trialektika antara Allah-manusia-bumi. Allah yang independen dan manusia serta alam yang dependen (tergantung) dengan Allah sekaligus interdependen antara satu dengan yang lain (manusia dan alam).¹⁰²

Keterikatan antara manusia, alam, dan Allah Swt telah membentuk sistem ideal. Sayangnya, manusia telah terjerembab ke dalam dosa yang secara mendasar telah mengubah kondisi yang ideal menjadi tidak ideal lagi. Namun, kondisi ini bisa diperbaiki dengan konsep penebusan dosa.¹⁰³

Ada dua konsep tentang dosa dalam ajaran Kristen. Pertama adalah dosa warisan atau dosa sejati (azali), dosa yang telah diwariskan oleh moyang manusia (Adam dan Eva). Dosa ini adalah dosa bawaan yang telah diemban oleh seluruh umat manusia secara turun temurun. Karena manusia itu penuh dosa, maka berkat keadilan Tuhan, manusia pun disucikan dengan cara pengorbanan Yesus Kristus di tiang salib.¹⁰⁴

Kedua adalah dosa struktur. Dosa ini ada akibat perbuatan manusia di dalam masyarakat, seperti korupsi, penyalahgunaan wewenang, termasuk pengrusakan alam dan lingkungan, dan lainnya. Dosa ini bisa dihapus apabila manusia melakukan pertobatan dan minta ampun, serta mengakui kesalahannya untuk tidak mengulangi lagi.¹⁰⁵

Apabila manusia telah melakukan pertobatan dan mensucikan dirinya dari dosa-dosa yang ia perbuat, maka citra Allah yang sempat rusak akibat ulah manusia akan dipulihkan kembali. Karena itu, keseimbangan sistem hubungan Allah-Alam-Manusia akan kembali normal seperti sediakala.¹⁰⁶

¹⁰¹Robert P. Borrong, "Etika Lingkungan Hidup dari Perspektif Teologi Kristen", dalam *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 13 No.1 Tahun 1998.

¹⁰²Ferry Y Mahamit, "Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen," dalam *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*, Vol. 8 Tahun 2007, hal. 9.

¹⁰³Ferry Y Mahamit, "Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen," ..., hal. 10.

¹⁰⁴Abu Bakar, "Konsep Pengampunan Dosa dalam Kristen Katolik," dalam *Jurnal Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2011, hal. 199.

¹⁰⁵Abu Bakar, "Konsep Pengampunan Dosa dalam Kristen Katolik," ..., hal. 200.

¹⁰⁶Ferry Y Mahamit, "Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen," ..., hal. 10.

C. Ekospiritual Hindu

Keterlibatan agama Hindu dalam diskursus *Religion and Ecology* sama dengan Budha, yaitu menegaskan sikap keharmonisan ajaran Hindu dengan alam serta merumuskan konsep-konsep tentang hubungan manusia dan alam yang pada dasarnya telah dipraktikkan secara turun temurun.

Pada dasarnya, ajaran Hindu tidak memiliki masalah dengan persoalan lingkungan. Namun, tesis Lynn White (w. 1987) yang menyebut agama sebagai dalang dibalik terjadinya perilaku semena-mena terhadap alam—sebuah kritikan yang pada dasarnya dialamatkan pada ajaran Kristen di Barat—telah membuat para sarjana merasa perlu menggali khazanah ajaran tentang lingkungan dari agama Hindu, bukan dalam konteks bantahan seperti yang dilakukan oleh Kristen, tapi dalam konteks memperkaya wawasan keagamaan tentang relasi manusia dengan alam. Selain itu, kajian ini dilakukan untuk membuktikan bahwa perilaku penganut Hindu yang memperlakukan alam secara buruk seperti yang terjadi di India, Srilanka, Thailand, dan Jepang tidak mewakili ajaran Hindu, melainkan karena orientasi materialisme mereka yang berlebihan.¹⁰⁷

Sampai abad ke-19, Hindu dianggap sebagai agama asli anak benua India dan dipraktikkan oleh sebagian besar penduduk India sendiri serta tempat-tempat orang India bermigrasi dalam jumlah besar. Pada abad ke-21, Hindu masih berpusat di India dan mulai dipraktikkan di sebagian besar negara di dunia. Karena itulah Hindu diakui sebagai salah satu agama dunia.¹⁰⁸

Hindu adalah agama terbesar ketiga di dunia, setelah Islam dan Kristen, dengan jumlah penganutnya mencapai 1.25 milyar. Tidak seperti agama lainnya, Hindu tidak muncul bersama dengan tokoh besar yang melahirkannya, seperti Islam dengan Nabi Muhammad Saw atau pun Kristen dengan Nabi Isa As. Tidak ada yang tau dan bisa memastikan, siapa orang pertama yang mempraktikkan ajaran Hindu dan kapan pertama kali ajaran ini muncul.¹⁰⁹

Meski begitu, ajaran Hindu dipraktikkan berdasarkan atas ajaran kitab suci (*sacred text*). Seperti yang dikatakan oleh Robert Leach, Veda (berarti pengetahuan) adalah teks yang diakui oleh para pemeluk agama Hindu sebagai teks suci. Kitab suci Veda terbagi kedalam empat bagian dan yang

¹⁰⁷O.P Dwivedi, "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective," dalam *Journal of Hindu-Christian Studies*, Vol. 6 Tahun.1993, hal. 19.

¹⁰⁸Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, J. Gordon Melton (ed), New York: Infobase Publishing, 2007, hal. xvii.

¹⁰⁹Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. xvii.

paling tua adalah Ṛgvedasamhitâ. Tiga Veda lainnya adalah Sâmavedasamhitâ, Yajurvedasamhitâ, dan Atharvavedasamhitâ.¹¹⁰

Dalam *Encyclopedia of Hinduism*, tercatat jelas tentang perbedaan keempat varian kitab suci Veda.¹¹¹

Ṛgvedasamhitâ atau yang juga disebut dengan Rig Veda dianggap sebagai kitab suci yang paling tua. Di dalamnya terdapat sekitar seribu himne. Mayoritas himne dalam Rig Veda bisa sangat panjang, mulai dari lima hingga 20 ayat. Himne-himne itu berisi pujian untuk para dewa serta memuat cerita kosmogonik tentang penciptaan alam semesta.

Sementara Sâmavedasamhitâ (Sama Veda), Yajurvedasamhitâ (Yajur Veda) adalah kita yang didasarkan atas Rig Veda. Mayoritas teks yang mengisi dua kitab suci ini berasal dari Rig Veda. Hanya saja, kata-kata dalam dua teks suci ini cenderung dibuat untuk kepentingan ritual.

Varian terakhir adalah Atharvavedasamhitâ atau yang juga disebut Atharva Veda. Mayoritas teks ini diisi oleh mantra dan bait yang digunakan untuk menangkal penyakit atau untuk mempengaruhi peristiwa-peristiwa tertentu. Teks ini dianggap sebagai asal pengobatan India. Meski begitu, tak bisa dinafikan bahwa di dalamnya juga terdapat himne-himne kosmogonik.

Meski begitu ada dua catatan penting tentang empat kitab suci Veda di atas. *Pertama*, seluruh kita Veda tidak disusun oleh manusia, melainkan oleh rishis—predikat sang bijaksana yang mendapatkan ilham ilahi. *Kedua*, tak ada satupun versi tertulis Veda sampai 15 abad sebelum masehi. Sebelumnya, mereka mewariskan Veda menggunakan tradisi lisan dan diperdengarkan untuk generasi seterusnya.¹¹²

Agama Hindu dikenal sebagai agama yang sangat ramah terhadap alam. Ajaran Hindu tidak memandang alam sebagai benda yang terpisah dari manusia, melainkan sebagai makhluk hidup yang menjadi bagian penting bagi keberlangsungan hidup manusia.¹¹³

Dalam perspektif Hindu, manusia terhubung erat dengan alam dan bergantung pada kekuatan kosmik. Kehidupan manusia sebagai individu diyakini sebagai mikrokosmos dari alam semesta. Hidup manusia berjalan beriringan dengan kosmos. Ajaran Hindu memiliki bangunan etika yang kuat untuk menjaga hubungan antara manusia dan alam tetap berjalan seimbang, sesuai porosnya.¹¹⁴

¹¹⁰Robert Leach, "A Religion of the Book? On Sacred Texts in Hinduism," dalam *The Expository Times*, Vol.126 No.1 Tahun 2014, hal. 16-17.

¹¹¹Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. xix.

¹¹²Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. xix.

¹¹³Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment," dalam *Nature Across Cultures*, Vol.4 Tahun.2003, hal. 411.

¹¹⁴Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment...", hal.411

1. Hubungan Manusia dan Alam dalam Ajaran Hindu

Prinsip kesucian hidup dalam agama Hindu adalah sebuah prinsip yang telah tertanam begitu kuat. Prinsip ini menegaskan bahwa tidak ada satupun makhluk yang boleh mengungguli makhluk lainnya. Sebab, kedaulatan mutlak ada di tangan Tuhan dan manusia tidak boleh mendominasi kehidupan sesama manusia ataupun kehidupan non-manusia.¹¹⁵

Gagasan tentang kedaulatan mutlak Tuhan atas semua makhluk tertulis secara indah dalam kitab Yajur Veda:

“Orang bijak yang pengasih, lihatlah; Tersembunyi di dalam misteri; Bahwa alam semesta memiliki satu rumah; Di sanalah (di dalam rumah itu) mereka dipersatukan dan dari sana pula mereka berasal; Dia Yang Maha Hadir meliputi segala jiwa dan benda....”¹¹⁶

Kesucian ciptaan Tuhan berarti bahwa tak ada satupun makhluk yang boleh menyakiti makhluk lainnya tanpa pembenaran yang pantas. Sebab, semua kehidupan, baik manusia ataupun non-manusia, memiliki nilai dan hak yang sama untuk hidup. Di dalam Atharva Veda dikatakan bahwa bumi tidak hanya diperuntukkan untuk manusia saja, tapi juga untuk makhluk lainnya.¹¹⁷

a. Etika Manusia Terhadap Hewan dan Tumbuhan

Kesucian ciptaan Tuhan dalam perpektif Hindu juga lahir dari keyakinan bahwa Tuhan telah menjelma ke dalam berbagai bentuk spesies. Keyakinan ini yang kemudian menjadi dasar perilaku manusia terhadap makhluk lain, terutama hewan.

Di antara bentuk penjelmaan Tuhan, didasarkan atas teks-teks keagamaan Hindu, antara lain: Dia menjelmakan dirinya dalam bentuk seekor ikan, kemudian kura-kura, babi hutan, dan manusia kerdil. Kemudian Dia menjelmakan dirinya menjadi manusia harimau. Ingat, bagaimana sosok Rama diasosiasikan begitu dekat dengan para monyet dan Krishna yang selalu dikelilingi oleh sapi-sapi. Beragam penjelmaan itu menunjukkan betapa hewan-hewan tersebut begitu dihormati dalam tradisi agama Hindu.¹¹⁸

Tak sampai di situ saja, penghormatan Hindu terhadap hewan juga berasal dari keyakinan tentang adanya renkarnasi yang memungkinkan

¹¹⁵ O.P Dwivedi, “Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective...”, hal. 20.

¹¹⁶ The Yajurveda, Devi Chand (pen.), New Delhi: Munsiram, Manoharlal Publishers..., 1982.

¹¹⁷ O.P Dwivedi, “Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective...”, hal. 21.

¹¹⁸ Penghormatan masyarakat Hindu terhadap hewan mengakar begitu kuat sampai sekarang. Contoh nyata keyakinan ini ada di Kabupaten Kudus. Masyarakat Kudus yang dulunya beragama Hindu, sampai sekarang menjadi Muslim pun, masih tetap menghormati sapi dan memilih untuk mengonsumsi daging kerbau pada acara-acara besar seperti Idul Fitri atau pun Idul Adha.

seseorang terlahir kembali sebagai hewan. Logika hubungan timbal-balik berlaku di sini, karena kemungkinan manusia terlahir kembali sebagai hewan itu ada, maka mereka tidak boleh berbuat jahat kepada hewan, sebab bisa jadi di waktu mendatang merekalah yang menjadi hewan dan mendapatkan perlakuan serupa.¹¹⁹

Ajaran ini menjelma dalam suatu doktrin yang disebut sebagai *ahimsa*. Sebuah keyakinan nir-kekerasan terhadap sesama manusia dan hewan. Kita tentu ingat tokoh revolusi India, Mohandas Karamchand (M.K) Gandhi (w. 1948) yang menerjemahkan gagasan *ahimsa* menjadi suatu gerakan politik untuk melawan penindasan Inggris di India.¹²⁰ M.K Gandhi adalah seorang vegetarian dan telah bersumpah untuk menempuh jalan *ahimsa*. Ia percaya bahwa *ahimsa* harus menjadi prinsip umum yang mendasari segala tindak-tanduk manusia, terutama tindakan mereka terhadap sesama manusia.¹²¹

Ajaran Hindu memang memegang kuat keyakinan tentang doktrin nir-kekerasan. Hampir semua naskah Hindu memberikan penekanan yang kuat bahwa berkah Tuhan hanya bisa diperoleh dengan cara tidak membunuh atau pun menyakiti ciptaan-Nya. Bahkan, tidak memakan daging dalam keyakinan Hindu dianggap sebagai sebuah tindakan dan kewajiban yang seharusnya dipraktekkan.¹²²

Selain menghormati hewan, Hindu juga mengajarkan para penganutnya untuk menghormati pohon. Melakukan ritual ibadah di depan pohon adalah aktivitas yang cukup populer di kalangan umat Hindu. Seperti dikatakan oleh Ni Luh Sutjiati Beratha, dkk, di antara jenis pohon yang sangat dihormati oleh masyarakat Hindu Bali adalah beringin atau dalam bahasa lain juga dikenal dengan *waringin*, *wandira*, dan *groda agung*. Menurutnya, pohon beringin telah dijaga hampir di seluruh Desa Pakraman¹²³ di Bali.¹²⁴

Selain itu, Ni Luh juga menggambarkan kemarahan umat Hindu di Bali akibat ulah petugas kebersihan pada November 2016 lalu yang menebang pohon beringin di rumah dinas Gubernur Bali. Umat Hindu sekitar marah

¹¹⁹ O.P Dwivedi, "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective...", hal. 22.

¹²⁰ Constance A. Jones dan James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. 18.

¹²¹ Constance A. Jones dan James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. 18.

¹²² O.P Dwivedi, "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective, hal. 22.

¹²³ Desa pakraman adalah sebutan untuk desa adat bagi masyarakat Hindu-Bali.

¹²⁴ Ni Luh Sutjiati Beratha, *et.al*, "Fungsi dan Makna Simbolis Pohon Beringin dalam Kehidupan Masyarakat bali," dalam *Journal of Bali Studies*, Vol.8 No.2 Tahun 2018, hal. 33-34.

karena mereka tidak lagi bisa menjadikan pohon beringin tersebut sebagai sarana ritual *atma wedhana* (bagian dari upacara kematian).¹²⁵

Ritual ibadah yang diaplikasikan penganut Hindu terhadap pohon didasarkan atas kewajiban agama dan mitologi. Para penganut Hindu terdahulu menganggap ritual semacam ini sebagai kewajiban untuk menyelamatkan pohon. Dalam rangka melestarikan gagasan itu, mereka pun membangun doktrin bahwa semua pohon, tidak hanya pohon beringin seperti masyarakat Hindu Bali, memiliki nilai sakral dalam ajaran agama mereka.¹²⁶

2. Teori Karma: Interkoneksi Hubungan Manusia dan Sekitarnya

Konsep karma sangat berkaitan erat dengan konsep reinkarnasi. Dekatnya kedua konsep ini terlalu dekat, seperti dua gambar yang berbeda dalam satu koin yang sama. Membahas satu hal, tidak menjadi utuh jika tidak membahas hal lainnya. Atas dasar itu, sebelum masuk lebih detail tentang pembahasan karma dalam Hindu, peneliti akan menguraikan terlebih dahulu tentang konsep reinkarnasi dalam Hindu dalam satu pembahasan kecil.

a. Konsep Reinkarnasi dalam Hindu

Ide tentang kelahiran kembali atau yang disebut dengan reinkarnasi merupakan salah satu ajaran pokok dalam agama Hindu. Di dalam *Baghavad-Gita*, dijelaskan bahwa pada saat seseorang mati, jiwanya akan terlepas dan semua keinginan serta pemikirannya semasa dia hidup akan dipanggil kembali sebagai pertimbangan kemana jiwanya akan berlabuh di kehidupan berikutnya.¹²⁷ Menurut Banwari, mayoritas penganut Hindu meyakini bahwa jiwa mereka bersifat kekal dan akan berenkarnasi dalam kehidupan berikutnya yang disesuaikan dengan perilaku dan etika yang bersangkutan di masa lalu. Selain itu, mereka juga percaya tentang siklus kelahiran-kematian-kelahiran kembali.¹²⁸ Di dalam *Bhagavad-Gita* dikatakan:

“Ketika tubuh seseorang terus mengalami perubahan, dari yang awalnya muda menjadi tua. Begitu juga dengan jiwa, ia akan pindah ke tubuh lainnya saat tubuh seseorang mati. Orang-orang yang tercerahkan tidak lagi heran dengan perubahan semacam ini.” (*Bhagavad-Gita, Prabhupada 1991: 2.13*)”

¹²⁵Ni Luh Sutjiati Beratha, dkk, “Fungsi dan Makna Simbolis Pohon Beringin dalam Kehidupan Masyarakat bali, hal. 35.

¹²⁶O.P Dwivedi, “Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective, hal. 22.

¹²⁷Lihat penelitian Siobhan Banwari, *The Theory of Reincarnation and The Journey of the Soul: A Comparison between Ancient Greek and Indian Belief*, 2015. Penelitian ini diajukannya sebagai tugas akhir Master of Art di Universitas KwaZulu-Natal, Howard College Campus

¹²⁸Siobhan Banwari, *The Theory of Reincarnation and The Journey of the Soul: A Comparison between Ancient Greek and Indian Belief*, 2015, hal. 71

Ada beberapa kitab suci dalam Hindu yang menjelaskan tentang jiwa dan apa yang terjadi dengannya ketika tubuh fisik seseorang meninggal. Selain *Bhagavad-Gita*, ada juga *Purana*, *Upanishads*, dan *Yoga Vasishtha*. Penjelasan detail dan menarik tentang kondisi jiwa orang-orang yang sudah meninggal ditulis dalam *Garuda Purana*, salah satu bagian dari kitab suci *Purana*. Di dalam kitab itu dijelaskan bahwa jiwa seorang pendosa yang sudah meninggal akan dibawa oleh Yama (Tuhan kematian dan penghakiman). Pada saat itu, Yama akan bertanya kepada jiwa itu, “Apa yang telah kamu lakukan semasa hidup?” Pada saat itu, jiwa seseorang tercengang dan tak mampu mengingat kejadian apapun semasa hidupnya. Dikatakan bahwa jiwa sangat terkejut dengan perpisahan antara jiwa dan tubuh, sehingga ia lupa dengan masa lalunya. Karena tak bisa berkata apa-apa, Yama kemudian meletakkan besi panas yang disebut *yamamanda* di atas kepalanya,¹²⁹ sampai jiwa itu mampu mengingat semua perbuatan baik dan buruk yang pernah ia lakukan.

Tentu saja, jiwa itu akan mengatakan bahwa dirinya telah melakukan perbuatan baik dan mengakui pernah melakukan berbagai dosa semasa hidupnya. Kemudian, Yama meminta pertanggungjawaban jiwa atas segala perbuatan buruk yang pernah ia lakukan. Jiwa kemudian menjawab hal itu dengan mengatakan bahwa dirinya memiliki sanak family, kerabat, dan saudara semasa hidup yang akan melakukan hal-hal baik untuk dirinya. Atas dasar itu, orang-orang Hindu akan melakukan ritual-ritual keagamaan dan hal-hal baik lainnya yang dalam terminology Hindu disebut dengan *yajnas* (ritus keagamaan), *sankirtans* (nyanyian-nyanyian perenungan), *bhajans* (ibadah perenungan), dan ibadah-ibadah lainnya atas nama orang yang sudah meninggal agar jiwanya terbebas dari dosa-dosa masa lalu. Karena itu, Yama kemudian membawa jiwa yang bersangkutan untuk melihat para kerabatnya melakukan ritual-ritual tersebut.

Secara teori, butuh waktu 10 hari atau lebih bagi jiwa seseorang setelah kematiannya untuk kembali melihat para kerabatnya. Atas dasar itu, orang-orang Hindu akan mengadakan ritual tersebut pada hari ke-10 hingga ke-13 setelah proses kematian berlangsung. Ritual-ritual tersebut pada akhirnya akan berdampak kepada jiwa, dalam bentuk pembebasan sementara dari siksa yang dilakukan oleh Yama.

Lalu apa yang terjadi jika tidak ada ritual keagamaan yang dilakukan oleh para kerabatnya setelah seseorang mati? Hal ini mungkin terjadi jika keluarga yang bersangkutan tidak meyakini adanya kehidupan setelah mati atau menganggap tidak ada sesuatu yang terjadi usai seseorang meninggal. Dampaknya adalah jika jiwa itu semasa hidupnya banyak melakukan hal-hal

¹²⁹ Deskripsi tentang jiwa seseorang persis seperti tubuh fisiknya semasa hidup. Oleh karena itu, jiwa juga memiliki kepala dan anggota tubuh lainnya. Lebih lanjut, lihat Siobhan Banwari.

buruk, maka Yama akan memberikan siksaan yang sangat keras. Dalam hal ini, tidak ada negosiasi yang bisa dilakukan oleh jiwa kepada Yama, seperti ketika kerabatnya melakukan ritual keagamaan untuknya.

Siksaan yang dilakukan oleh Yama terus berlangsung selama beberapa tahun, hingga jiwa yang bersangkutan menjadi tersucikan. Pada titik tertentu, jiwa akan berhasil mencapai sebuah tahapan yang disebut *moksha*. Pada titik ini, jiwa seseorang telah benar-benar menjadi suci. Jiwa akan kembali dilahirkan kembali ke dunia atau bereinkarnasi manakala ia masih terkait dengan hal-hal yang berbau materi.

Lantas bagaimana kaitan antara jiwa seseorang yang telah bereinkarnasi kembali dengan perilaku maupun etika baik dan buruk (*karma*) yang pernah ia lakukan semasa hidup?

Seorang penganut Hindu, seperti dikatakan oleh Banwari, akan menilai kekayaan, kemewahan, serta kebijaksanaan yang dimiliki oleh seseorang pada kehidupan saat ini adalah hasil dari kerja keras dan perilaku baik yang telah ia lakukan pada kehidupan sebelumnya. Namun, kekayaan dan hal-hal sempurna yang ia miliki sekarang tidak menjadi jaminan bagi siapa pun untuk terhindar dari melakukan perbuatan buruk. Bisa saja, semua kelebihan itu justru akan membuat seseorang terlena dan ketika terlahir kembali pada kehidupan berikutnya, ia akan menerima *karmanya* sesuai dengan perbuatan dan perilakunya.¹³⁰

Begitulah proses reinkarnasi dalam agama Hindu berlangsung dari satu kehidupan menuju kehidupan berikutnya tanpa henti, hingga jiwa seseorang mencapai tahapan *moksha* dan terlepas secara utuh dari materi, begitu pun dari siklus reinkarnasi.

b. Konsep karma dalam agama Hindu

Teori karma memang muncul pada sejumlah keyakinan, seperti Budha, Jainisme, dan khususnya Hindu. Para filsuf India telah mengembangkan sebuah pandangan dunia yang menegaskan hubungan antara manusia, hewan, dan tumbuhan dalam satu wadah teori yang mereka sebut sebagai teori Karma.

Berbeda dengan Kristen, khususnya Kristen di Barat, yang meyakini adanya dualism dan memberikan hak dominan pada manusia terhadap alam, teori karma menolak adanya dualism antara manusia dan alam. Bahkan, dalam perspektif Jainisme, penolakan ini lebih tegas, bahwa tidak ada pemisahan yang kuat antara manusia dan makhluk-makhluk lainnya.¹³¹

Teori Karma dibangun atas dasar keyakinan bahwa semua jiwa pada hakikatnya telah terperangkap di dalam berbagai tahap perbudakan. Karma

¹³⁰ Siobhan Banwari, *The Theory of Reincarnation and The Journey of the Soul: A Comparison between Ancient Greek and Indian Belief*, 2015, hal. 78

¹³¹ Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment," ..., hal. 413.

adalah gabungan catatan yang merekam perbuatan baik ataupun buruk yang pernah dilakukan dalam kehidupan sekarang, juga kehidupan sebelumnya.

Jejak catatan yang terekam di alam bawah sadar ini kemudian dibawa oleh setiap makhluk dari satu kehidupan ke kehidupan berikutnya. Manusia memiliki hak mutlak untuk menentukan perilaku seperti apa yang hendak mereka perbuat. Semuanya murni didasarkan atas kualitas moral masing-masing. Dalam karma, suatu tindakan baik yang didasarkan atas hubungan sehat sesama makhluk Tuhan akan melahirkan warna terang dan membuat mereka yang melakukannya akan terbebas dari lingkaran reinkarnasi dan bergerak menuju keselamatan. Sementara tindakan buruk dan egois akan melahirkan cahaya suram dan akan menyebabkan yang bersangkutan terus mengalami penderitaan dalam putaran reinkarnasi. Dengan kata lain, tindakan yang baik akan melahirkan kebebasan dan kebersatuan dengan Tuhan dan tindakan buruk akan melahirkan sebaliknya.¹³²

Berdasarkan atas teori Karma, kita semua bertanggung jawab secara moral atas tujuan akhir perjalanan masing-masing. Seseorang tidak bisa menyalahkan pihak lain seperti Tuhan atau pun setan atau segala tindakan buruk yang dilakukannya.

Cara kerja teori Karma dalam kehidupan sehari-hari menjadi begitu kuat. Seseorang yang melakukan tindakan buruk kepada hewan, tanaman, bumi, dan seterusnya berdasarkan atas kata hatinya terjadi karena di kehidupan sebelumnya ia telah melakukan tindakan tak bertanggung jawab terhadap alam. Perilaku di kehidupan sebelumnya inilah yang membuat hatinya di kehidupan sekarang selalu mendorong untuk melakukan hal serupa.

Dalam konteks ini, Karma tidak memaksa ataupun menentukan seseorang untuk melakukan tindakan baik atau buruk. Bahkan, perilaku buruk yang dilakukan pada kehidupan sebelumnya pun didasarkan atas kehendak pribadi. Atas dasar itulah, satu tindakan buruk bisa berakibat fatal, tidak saja pada kehidupan sekarang, tapi juga pada kehidupan-kehidupan selanjutnya. Sebab, tindakan buruk akan melahirkan dorongan untuk melakukan tindakan serupa di kehidupan mendatang.

Siapa pun bisa memperbaiki rangkaian buruk yang disebabkan oleh karma di kehidupan sebelumnya dengan cara melakukan hal-hal baik. Jika seseorang yang pada awalnya berperilaku buruk, kemudian memutuskan untuk berubah dan mulai melakukan hal-hal baik, maka rekam jejak catatan perbuatan buruk yang tersimpan di dalam alam bawah sadar dirinya akan terhapus.

¹³²Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment," ..., hal. 413.

D. Ekospiritual Budha

Pembahasan seputar agama Budha dengan persoalan lingkungan tidak semasih pembahasan serupa ketika dikaitkan dengan agama Kristen. Hal ini terjadi karena Budha memiliki ajaran yang sangat menghargai alam atau dalam bahasa Lynn White (w. 1987), agama-agama di Timur, termasuk Budha adalah agama yang tidak melahirkan dualisme antara manusia dan alam. Manusia dan alam adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan satu dengan yang lain.¹³³

Agama Budha atau yang juga dikenal sebagai Buddhisme merujuk pada tradisi agama dan filsafat yang begitu luas dan kompleks. Sejarah perjalanan agama ini membentang luas hingga 2.500 tahun, mencakup dataran yang begitu. Sejarah mencatat, penyebaran agama Budha mencakup sebagian besar wilayah di Asia, mulai dari Afghanistan dan sebagian wilayah Persia di Barat hingga sampai Jepang di Timur. Mulai dari Sumatra dan Jawa di selatan hingga Mongolia dan sebagian wilayah selatan Rusia di utara.¹³⁴ Bahkan seperti dikatakan oleh Cousins, lebih dari separuh populasi dunia saat ini tinggal di wilayah yang dulunya agama Budha memiliki pengaruh kuat.¹³⁵

Agama Budha sendiri berasal dari sebuah nama seseorang yang biasa dikenal dengan sebutan Siddharta Gautama. Banyak literatur mengatakan bahwa Budha dilahirkan di hutan sal (*grove of sal*)¹³⁶, pepohonan lurus yang indah dengan dedaunan yang besar. Menurut legenda, ketika Sang Budha lahir, ia berjalan sejauh tujuh langkah dan jalan yang telah dilaluinya itu ditumbuhi bunga seroja atau lotus. Sejak muda, Sang Budha disebutkan telah bermeditasi di bawah naungan pohon Bodhi.¹³⁷

Sumber-sumber Budha generasi awal menyatakan bahwa Siddhartha Gautama adalah putra kepala suku lokal di Kapilavastu, sebuah daerah yang saat ini menjadi perbatasan India-Nepal. Karena ayahnya, ia menikmati

¹³³Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis," ..., hal. 1205.

¹³⁴Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, New York: Oxford University Press, 1998, hal.1.

¹³⁵L.S Cousins, "Buddhism", dalam *A Handbook of Living Religions*, John R. Hinnells (ed), Harmondsworth, 1984, hal. 278.

¹³⁶Sebagian mengatakan bahwa hutan sal (The sal grove) merujuk pada sebuah tempat di sebelah utara Kushinagara, India, tempat dimana Shakyamuni Budha meninggal. Namun, pemaknaan hutan sal ini juga memiliki makna lain. Pemaknaan tergantung pada tingkat dan kapasitas spritual seseorang. Sebagian ada yang menyebut hutan sal sebagai tanah makhluk hidup dan orang-orang bijaksana (Land of Sages and Common Mortals), tanah transisi (Land of Transition), Tanah Karunia yang sesungguhnya (Land of Actual Reward), Tanah Cahaya Abadi (Land of Eternally Tranquil Light). Lihat Soka Gakkai Nichiren Buddhism Library, dalam <https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/F/227>. Diakses pada 7 Juli 2020.

¹³⁷Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," dalam *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Allan Hunt Badiner (ed), California:Parallax Press, 1990, hal. 9.

kemewahan dan kehidupan yang sangat mapan. Namun, bagi Siddhartha semua kemewahan itu tampak kosong dan tak bernilai. Ada hal-hal yang mengusik pikirannya, seperti penderitaan, penyakit, menua, dan kematian. Karena itu, Siddhartha muda memutuskan untuk meninggalkan kehidupannya dan mencari jawaban atas segala kegelisahan itu.¹³⁸

Siddhartha muda menerima nasehat dari berbagai guru untuk melakukan meditasi dan mempraktikkan penghematan yang ekstrem. Pencarian Siddhartha akhirnya menemui batas akhir setelah dirinya bertapa di bawah pohon Bodhi di tepi sungai Nairafijana, tempat yang sekarang berada di negara bagian Bihar, India utara.¹³⁹

1. Hubungan Manusia dan Alam dalam Agama Budha

Agama Budha memandang kemanusiaan sebagai sebuah bagian integral dari alam. Karena itu, manusia secara otomatis akan menderita apabila alam rusak dan tercemar. Dalam perspektif agama Budha, manusia yang merusak alam pada hakikatnya mereka sedang merusak dirinya sendiri. Keyakinan seperti ini adalah dasar untuk memahami etika terhadap alam dalam sudut pandang ajaran Budha.¹⁴⁰

Dalam tradisi agama Budha, seperti disampaikan oleh De Silva, pendekatan terhadap alam bisa dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, pemanfaatan dan penguasaan manusia terhadap alam hanya bisa dicapai dengan cara memanusiaikan habitat di sekitar kita. *Kedua*, Melakukan upaya kontemplatif agar kita bisa melihat kedamaian dan ketenangan dari alam.¹⁴¹ Upaya kontemplatif ini nantinya akan melahirkan dimensi estetika alam dan memperkuat upaya konservasi. Dalam teks-teks Budha, ada banyak contoh orang-orang dengan spiritualitas tinggi sangat menghargai keindahan alam. Mereka bisa melihat esensi kefanaan dari alam, seperti dari bunga-bunga yang berguguran, daun-daun yang membusuk, dan musim-musim yang berubah.¹⁴²

Para penganut ajaran Budha generasi awal hidup di hutan dan bernaung di bawah pohon-pohon besar, gua-gua, dan sejumlah area di pegunungan. Mereka sepenuhnya bergantung dengan alam dan sangat hormat pada keindahan serta keberagaman alam di sekitar mereka.¹⁴³ Para biksu tradisional sangat dekat dengan alam dan mereka senang melakukan meditasi

¹³⁸Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*,..., hal.14.

¹³⁹Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*,..., hal. 15.

¹⁴⁰Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature,"..., hal.8.

¹⁴¹Padmasiri De Silva, "Buddhist Environmental Ethics," dalam *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Allan Hunt Badiner (ed), California:Parallax Press, 1990, hal. 15.

¹⁴²Padmasiri De Silva, "Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 15.

¹⁴³Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature,"..., hal.8

di alam. Bagi para biksu, hutan yang luas dan tenang adalah tempat yang sangat tepat untuk meningkatkan spiritualitas.¹⁴⁴

Dalam *Sutta-Nipata*, salah satu teks generasi awal, mengutip kata-kata dari Budha:

Ketahuilah rerumputan dan pepohonan... Ketahuilah cacing-cacing, ngengat, dan berbagai jenis semut ... Ketahuilah binatang berkaki empat, kecil ataupun besar, ular, ikan yang hidup di air, burung-burung yang terlahir dengan sayap dan terbang di udara ... Ketahuilah bahwa spesies mereka itu beragam.¹⁴⁵

Dalam sebuah kisah, diceritakan tentang seorang biksu yang memotong dahan pohon. Ruh yang berada di dalam pohon keluar dan menyampaikan protesnya kepada Budha bahwa seorang biksu telah memotong tangan kecilnya. Sejak saat itu, para biksu dilarang memotong pepohonan.¹⁴⁶

Sang Budha sangat mendorong tindakan belas kasih dan hormat kepada pepohonan. Dalam ajaran Budha, pepohonan adalah tempat perlindungan alami bagi semua makhluk yang hidup di hutan. Dalam suatu kesempatan, Budha sempat memperingatkan para pelancong yang menebang sebuah pohon setelah mereka beristirahat dan berteduh di bawah pohon itu. Sang Budha melihat pohon seperti seorang teman yang telah memberikan keteduhan untuk mereka. Melukai seorang teman adalah tindakan tak tau berterimakasih.¹⁴⁷

Sebuah kisah yang terekam di dalam *Anguttara Nikaya* menuturkan kisah serupa.

Sebuah pohon beringin yang kokoh dan disebut sebagai rajanya beringin karena dahannya yang luas, rimbun, dan indah. Buahnya lebat, hingga orang-orang tak perlu berebut untuk mendapatkan buahnya. Suatu ketika, seorang laki-laki memakan buah pohon beringin dan kemudian mematahkan salah satu cabangnya. Setelah itu, roh yang bersemayam di dalam pohon berkata: "Sungguh mengherankan. Seorang laki-laki begitu jahatnya mematahkan ranting pohon setelah ia memakan buahnya. Roh itu berdoa agar pohon beringin tak lagi berbuah. Setelah itu, pohon itu tak lagi berbuah."¹⁴⁸

Rasa hormat yang diajarkan oleh Budha juga tertuju pada hewan. Setiap hutan adalah rumah bagi makhluk hidup di dalamnya. Di saat seorang

¹⁴⁴ Padmasiri De Silva, "Buddhist Environmental Ethics," ..., hal. 15

¹⁴⁵ *Sutta-Nipata*, terjemah versi Bahasa Inggris oleh V.Fausbol, Delhi, India: Motilal Banarsidass, 1968.

¹⁴⁶ Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," ..., hal. 9.

¹⁴⁷ Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," ..., hal. 9.

¹⁴⁸ *Anguttara Nikaya*, "Gradual Sayings," ..., Vol.3, hal. 262.

biksu memutuskan untuk hidup di hutan, di saat itu juga ia harus menghormati seluruh makhluk hidup, termasuk hewan, yang tinggal di hutan. Para penganut ajaran Budha tetap mempertahankan sikap ramah terhadap alam sekitar dan menentang penghancuran hutan atau hewan-hewan di hutan.¹⁴⁹

Dalam persektif ajaran Budha, mereka menyebutnya dengan “Samsara”, adalah siklus kelahiran kembali secara berulang-ulang tanpa henti. Siklus ini akan membuat manusia terjebak di dalam sebuah pengulangan tanpa henti, lahir-mati-terlahir kembali.¹⁵⁰

Hewan adalah makhluk hidup yang juga terlibat dalam siklus ini. Seperti yang dijelaskan oleh Johnston, hewan adalah salah satu dari enam jalan samsara (Paths of samsara) dan salah satu dari tiga kelahiran yang kurang beruntung. Jalan hewan dalam samsara berada di atas tingkatan neraka dan *preta* (*roh-roh yang kelaparan*) dan berada di bawah manusia, asura,¹⁵¹ dan dewa.¹⁵² Konsep samsara membuat manusia tidak bisa berlaku sewenang-wenang terhadap hewan. Sebab, buruknya perilaku manusia, bisa jadi akan membuat dirinya terlahir kembali sebagai hewan pada kehidupan selanjutnya dan akan mendapatkan perlakuan sewenang-wenang, seperti yang dulu pernah ia lakukan pada kehidupan sebelumnya.

Prinsip utama yang ada dalam ajaran Budha adalah larangan membunuh. Ini bukanlah legalitas hukum semata, tetapi merupakan bentuk realisasi kedekatan manusia dengan semua makhluk untuk berbagi karunia kehidupan. Dalam ajaran Budha, siapa pun yang membunuh hewan akan terkena hukum karma. Rasa sakit yang diderita karena membunuh begitu menyakitkan, seperti hal nya terlempar ke dalam kubangan api. Seseorang yang menyiksa atau membunuh hewan akan selalu terlarut dalam kesedihan.¹⁵³

¹⁴⁹Chatsumarn Kabilsingh, “Early Buddhist Views on Nature,” ..., hal. 10.

¹⁵⁰Dalam pandangan ajaran Budha, orang-orang yang belum tercerahkan adalah mereka yang tidak mampu melihat realitas sebagaimana adanya. Mereka seumpama orang di dalam gua yang digambarkan melalui alegori Plato, melihat bayangan (realitas palsu) seperti realitas yang sesungguhnya. Mereka yang belum tercerahkan inilah yang akan terus terjebak dalam siklus Samsara. Mereka yang terjebak dalam siklus Samsara akan terus mengalami penderitaan sepanjang hidupnya dan manakala ia mati, ia akan terlahir kembali dan memulai penderitaan dari awal, begitu seterusnya. Lihat Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition*, Canada: Clark Baxter, 2011, hal.70.

¹⁵¹Dalam tradisi Budha, Asura dikenal sebagai makhluk ghaib, bukan dewa dan bukan hantu. Mereka menjalani kehidupan sebagai penghuni salah satu alam kehidupan, layaknya manusia dan dewa. Asura juga terikat dalam siklus samsara akibat karma yang dilakukan pada kehidupan sebelumnya.

¹⁵²*Encyclopedia of Monasticism*, William M Johnston dan Christopher Kleinhenz (ed), Vol.1 dan 2, New York: Routledge, 2015, hal. 30.

¹⁵³Chatsumarn Kabilsingh, “Early Buddhist Views on Nature,” ..., hal.10.

Para biksu dilarang memakan sepuluh jenis daging, sebagian besar adalah daging hewan yang hidup di hutan. Bahkan menurut literatur lainnya, seorang biksu tidak boleh memakan daging yang menjadi kotor karena tiga hal, *pertama* karena biksu terkait melihat hewan itu dibunuh, *kedua* karena biksu terkait mendengar tangisan hewan yang dibunuh, *ketiga* karena biksu terkait sadar bahwa hewan itu dibunuh untuk dagingnya ia makan.¹⁵⁴ Meskipun begitu, kita tidak bisa katakan bahwa semua pengikut Budha itu vegetarian. Sebab, bukti-bukti tekstual menyebutkan bahwa Sang Budha sendiri bukan seorang vegetarian dan mayoritas biksu di Asia tidak menolak jika mereka diberikan daging. Bahkan, para pengikut Budha di Jepang, termasuk kalangan biksunya, memakan daging. Walaupun, idealnya pada biksu seharusnya tidak melakukan itu.¹⁵⁵

Sang Budha mengajarkan murid-muridnya untuk mengkomunikasikan keinginan mereka untuk menciptakan perdamaian dan kebahagiaan dengan hewan. Ajaran ini hanya mungkin dilakukan jika mereka tidak memakan daging hewan atau bahkan berpikir untuk melukai mereka. Saat seorang biksu meninggal karena tergigit ular, maka Sang Budha menyarankan para pengikutnya untuk menunjukkan rasa kasihan dan berdoa agar keluarga ular itu mendapatkan pahala.

Chatsumarn juga menjelaskan bagaimana Sang Budha ketika berbicara tentang konservasi air. Sang Budha memastikan secara langsung dan melarang murid-muridnya untuk mencemarkan sumber-sumber air, seperti sungai, dan yang lainnya. Bahkan, Ia melarang para biksu dilarang untuk membuang sampah mereka dan bekas makanan ke sungai dan danau. Sang Budha meminta mereka untuk menjaga kehidupan semua makhluk hidup yang tinggal di dalamnya.¹⁵⁶

Komunitas pengikut Budha generasi awal hidup secara harmonis dengan alam. Sementara itu, Sang Budha, dalam satu kesempatan mengatakan:

Seandainya ada genangan air, keruh, terobok-obok, dan berlumpur. Begitulah pikiran yang keruh. Seandainya ada genangan air, jernih, tenang dan tidak terobok-obok, siapa pun bisa melihat tiram dan kerang, serta berbagai jenis ikan. Begitulah pikiran yang jernih.¹⁵⁷

Dalai Lama keempat Belas dari Tibet berulang kali mencurahkan perhatiannya pada persoalan-persoalan lingkungan dan upaya-upaya untuk melindunginya. Dalai Lama menekankan pentingnya memiliki hati yang

¹⁵⁴Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*, Honolulu: University of Hawa'i Press, 2002, hal.56.

¹⁵⁵*Encyclopedia of Monasticism*, William M Johnston dan Christopher Kleinhenz (ed),..., hal. 31.

¹⁵⁶Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature,"..., hal.11.

¹⁵⁷Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature,"..., hal.11

damai. Sebab, dengan hati yang damai kita bisa memahami hakikat alam dan karena itu kita bisa hidup harmonis dengan alam. Kedamaian hati, seperti dipraktikkan oleh para biksu, bisa diraih dengan cara meditasi.¹⁵⁸

2. Etika Lingkungan dalam Perspektif Budha

Membahas persoalan alam dan etika lingkungan dalam perspektif Budha agak problematik. Sebab, para pengikut Budha generasi awal tidak mendefinisikan secara jelas tentang etika lingkungan, sekalipun dalam tataran praktik mereka begitu dekat dengan alam. Bahkan sebagian sarjana dan peneliti Barat meragukan upaya para penganut ajaran Budha untuk merumuskan etika lingkungan.¹⁵⁹

Seperti dikatakan oleh Sahni, pembahasan seputar etika lingkungan adalah bidang studi yang relatif baru dan populer sekitar empat dekade lalu, saat manusia mulai menyadari terkikisnya sumber daya lingkungan akibat eksploitasi berlebihan oleh manusia. Sejak kesadaran ini muncul, kebutuhan untuk menangani persoalan-persoalan lingkungan menjadi sangat besar.¹⁶⁰

Pembahasan tentang agama Budha ketika dikaitkan dengan persoalan lingkungan tentu tidak akan lepas dari pembahasan seputar konsep interdependensi (saling ketergantungan). Sebab, interdependensi adalah aspek yang paling dasar dari pandangan dunia para pengikut ajaran Budha. Secara sederhana, dalam agama Budha, konsep interdependensi berarti bahwa segala sesuatu itu berhubungan satu sama lain dan tak ada satupun yang berdiri sendiri, semuanya saling terhubung dengan yang lainnya.¹⁶¹

Jika dilihat dari hukum sebab-akibat, maka segala hal itu pasti memiliki sebab dan muncul dari suatu kondisi tertentu. Sebab dan kondisi ini pun muncul dari sebab dan kondisi lainnya. Rangkaian sebab dan kondisi inilah yang menyebabkan hubungan itu terjalin seperti sebuah jaringan, yang terhubung secara luas.¹⁶²

Sebuah teori yang mengatakan bahwa kepanasan sayap kupu-kupu di Brazil berpotensi menyebabkan terjadinya badai di Texas semakin memperkuat konsep interdependensi ini. Sebab, kepanasan sayap kupu-kupu itu bisa membentuk suatu rangkaian sebab akibat yang begitu panjang hingga melahirkan sebuah badai.¹⁶³

¹⁵⁸Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," ..., hal.11.

¹⁵⁹Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, V. 65 No.2 Tahun.1997, hal. 334.

¹⁶⁰Pragati Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtue Approach*, New York: Routledge, 2008, hal.1.

¹⁶¹Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 337.

¹⁶²Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 338.

¹⁶³Kevin Dooley, "The Butterfly Effect of the Butterfly Effect," dalam *Nonlinear Dynamics, Psychology, and Life Sciences*, Vol.13, hal. 111.

Gagasan tentang interdependensi ini sesungguhnya telah membangun pertanyaan serius tentang hakikat manusia dengan sesuatu di sekitarnya. Apakah manusia bisa hidup sendiri dan tidak bergantung hal-hal lain disekitar kita? Tentu saja tidak. Manusia sangat tergantung dengan keberadaan hal lain disekitarnya, tergantung dengan alam. Kesadaran tentang ketergantungan ini pada akhirnya akan mengubah paradigma manusia yang terlalu ego dan memusatkan segala sesuatu pada dirinya. Perubahan paradigma akan melahirkan perubahan pada perbuatan.¹⁶⁴ David L. McMahan bergerak lebih jauh dengan mengatakan bahwa tidak ada satupun di dunia ini yang berdiri sendiri. Semua gagasan, praktek sosial, institusi, fenomena budaya adalah hasil dari penggabungan faktor-faktor yang kompleks.¹⁶⁵ McMahan menyebut, studi-studi terkini tentang sistem alam, bangsa, ekonomi, dan budaya melihat semuanya sebagai suatu proses interdependensi, jaringan yang setiap simpulnya dibentuk oleh sistem yang lebih luas. Kenyataan bahwa kehidupan kita adalah bagian dari sistem yang luas dan saling terhubung sudah tak terbantahkan lagi.¹⁶⁶

Konsep interdependence (saling ketergantungan) merupakan konsep yang paling umum digunakan dalam etika lingkungan persepektif Budha. Konsep ini juga sering dilihat dari sudut pandang hubungan manusia dengan alam yang terfokus pada persoalan-persoalan ekologi dan menjadi masalah bagi manusia modern. Pandangan ini juga dianggap lebih memuaskan dan realistis jika dibandingkan dengan pandangan Barat yang terlalu menekankan individualitas manusia.¹⁶⁷

Pemahaman tentang konsep interdependece berkaitan erat dengan pemahaman tentang realitas segala sesuatu. Orang-orang pada umumnya mungkin beranggapan bahwa realitas virtual itu bukanlah realitas sebenarnya. Itu hanyalah simulasi komputer saja. Bagi mereka, realitas yang sebenarnya itu adalah apa yang bisa mereka lihat, rasakan dan persepsi. Keberadaan itu adalah apa yang tampak di depan mereka.¹⁶⁸

Namun dalam ajaran Budha, mereka yang melihat seperti di atas digolongkan dan disebut sebagai orang-orang yang belum tercerahkan. Sementara mereka yang sudah tercerahkan melihat benda-benda yang ditangkap melalui mata, persepsi, dan rasa itu hanyalah kekosongan belaka. Itu hanyalah halusinasi.

¹⁶⁴Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 338.

¹⁶⁵David L. McMahan, *The making of Buddhist Modernism*, USA:Oxford University Press, 2008, hal. 149.

¹⁶⁶David L. McMahan, *The making of Buddhist Modernism*,..., hal. 149.

¹⁶⁷Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 338.

¹⁶⁸Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition*..., hal. 71.

Dalam ajaran Budha, orang-orang yang belum tercerahkan itu telah terjebak dalam realitas virtual, jika analogi serupa dikaitkan dengan realitas di dalam komputer.

Agar mereka yang belum tercerahkan itu bisa melihat segala hal sebagai mana mestinya (*things as they are*), mereka membutuhkan bimbingan. Dalam ajaran Budha, bimbingan ini akan diberikan oleh manusia ideal yang disebut sebagai *bodhisattva*. *Bodhisattva* adalah sebutan untuk mereka yang telah tercerahkan, tapi menunda kepergiannya ke nirwana dan memilih hidup di dunia untuk memberikan pencerahan dan bimbingan pada manusia lain.¹⁶⁹ Seperti dikatakan oleh McMahan, seorang *bodhisattva* akan tetap tinggal dalam siklus samsara (dunia), sampai semua manusia terbebas dari kepalsuan dan mendapatkan pencerahan.¹⁷⁰

Menarik apa yang disampaikan oleh Shantideva bahwa *bodhisattva* adalah jalan yang bisa ditempuh oleh siapa saja yang ingin meraih tingkatan seorang Budha. Ada tahapan-tahapan yang harus ditempuh oleh mereka yang memutuskan untuk menjadi seorang *bodhisattva*. Mulai dari membangkitkan pikiran dan mempersiapkannya, bersumpah untuk berkomitmen terhadap anjuran dan pantangan, mempraktikkan disiplin moral seperti sabar, antusias, meditasi, kebijaksanaan, dan mendedikasikan keringatnya (pekerjaan) untuk kepentingan semua makhluk.¹⁷¹

Ada suatu ungkapan terkenal dalam ajaran Budha berbunyi, “Bentuk adalah kosong-kosong adalah bentuk.” Dalam sudut pandang mereka yang belum tercerahkan, segala yang tampak seperti realitas—persepsi, perasaan, kesadaran, dan segala macam bentuk benda, tumbuhan, hewan, dan yang lainnya itu—adalah ada. Sebaliknya, mereka yang sudah tercerahkan memandang sesuatu semacam itu sebagai kosong.¹⁷²

Segala hal yang dianggap bentuk oleh mereka yang belum tercerahkan itu pada dasarnya adalah kosong. Itu bukanlah bentuk yang sesungguhnya. Sementara itu, kekosongan bukanlah bentuk, bukan juga perasaan, persepsi, kesadaran, bukan juga mata, telinga, hidung, lidah, tubuh atau pikiran. Kekosongan itu adalah sesuatu yang tidak bisa dijangkau oleh sentuhan atau pikiran.

Sulit sekali menjelaskan makna kekosongan sebagai bentuk dengan kata-kata. Alih-alih menjelaskan, kata-kata (bahasa) justru akan menjauhkan

¹⁶⁹Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 71.

¹⁷⁰David L. McMahan, *The making of Buddhist Modernism...*, hal. 156.

¹⁷¹Acharya Shantideva, *A Guide to The Bodhisattva's Way of Life*, Stephen Batchelor (terj Inggris), Dharamsala: The Library of Tibetan Works & Archives, 1979, pengantar penerjemah.

¹⁷²Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 71.

kita dari kebenaran yang sesungguhnya. Cara terbaik untuk menjelaskan makna kekosongan itu adalah dengan menggunakan penggambaran. Realitas yang sesungguhnya, dalam ajaran Budha, digambarkan seperti jaring.¹⁷³

Segala sesuatu itu seperti simpul-simpul yang membentuk sebuah jaringan yang panjang hingga membentuk sebuah jaring. Satu simpul berpengaruh pada simpul lainnya.

Seorang biksu, bernama Thich Nhat Hanh, menjelaskan bahwa ketika kita melihat segala sesuatu secara dalam, maka kita akan melihat hakikat sesungguhnya dari sesuatu yang kita lihat. Ketika kita melihat bunga secara dalam, maka kita akan bisa melihat awan, matahari, mineral, waktu, dan bumi beserta segala isinya.¹⁷⁴ Sebuah bunga tidak akan ada tanpa adanya air dan udara, panas matahari, benih yang menyebabkan ia tumbuh, nutrisi yang terkandung di tanah, serangga dan hewan yang mati dan menyebabkan adanya nutrisi di tanah.¹⁷⁵

Contoh keberadaan bunga itulah yang membuat Thich Nhat Hanh (lahir 1926) menyimpulkan bahwa pada hakikatnya tidak ada satu hal pun yang berdiri sendiri (independen) dan tidak ada eksistensi individu. Setiap sesuatu itu hadir dan bergantung pada sesuatu yang lain.

Dalam ajaran Budha, melihat sesuatu sebagaimana adanya (*see something as it is*) adalah mengetahui bahwa semua itu terhubung satu sama lain.

Thich Nhat Hanh lebih jauh menjelaskan bahwa kelahiran dan kematian itu sesungguhnya tidak ada. Sebab, ketika kita berpikir tentang kelahiran, secara otomatis kita akan berpikir tentang sesuatu yang sebelumnya tidak ada menjadi ada. Begitu juga dengan kematian, sesuatu yang sebelumnya ada kemudian menjadi tiada.¹⁷⁶

Mereka yang tercerahkan (*enlightened person*) melihat kelahiran dan kematian itu hanyalah konsep palsu. Sebab, apa yang mereka sebut sebagai mati itu sebenarnya hanyalah bentuk manifestasi baru dari suatu benda. Sebuah bunga yang layu dan dianggap mati, pada hakikatnya tengah termanifestasi ulang dalam bentuk lain. Ia bisa menjadi kompos atau pun tanah. Penjelasan tentang ini adalah bagian dari konsep samsara yang telah

¹⁷³Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 71.

¹⁷⁴W. Van Gordon, E. Shonin, dan M.D Griffiths, "Buddhist Emptiness Theory: Implications for Psychology," dalam *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol. 9 No. 4 Tahun 2017, hal. 3.

¹⁷⁵W. Van Gordon, E. Shonin, dan M.D Griffiths, "Buddhist Emptiness Theory: Implications for Psychology,"..., hal. 3.

¹⁷⁶Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 72.

dijelaskan sebelumnya, yaitu tentang konsep lingkaran abadi (renkarnasi) dari suatu bentuk menjadi bentuk lainnya.¹⁷⁷

Diakhir pembahasan ekospiritual dalam agama Budha, peneliti merasa perlu memberikan uraian singkat tentang konsep reinkarnasi yang dalam terminologi ajaran Budha disebut dengan istilah “Kelahiran Kembali”, agar pembahasan tentang konsep ekospiritual dalam agama Budha ini menjadi lebih komprehensif.

3. Konsep “Kelahiran Kembali” dalam Ajaran Budha

Berbeda dengan ajaran Hindu, ajaran Budha tidak mengenal istilah Reinkarnasi. Itulah mengapa jika kita mempelajari tentang konsep reinkarnasi dalam berbagai tulisan terkait dengan agama Budha, maka kata kunci yang muncul adalah konsep kelahiran kembali atau dalam Bahasa Inggris disebut dengan *rebirth*.

Bikku Bhante Uttamo¹⁷⁸ mengatakan konsep reinkarnasi itu berbeda dengan konsep “terlahir kembali”. Apabila konsep reinkarnasi itu berpusat pada keabadian jiwa, maka dalam ajaran Budha, tidak ada satu jiwa pun yang abadi. Semuanya bergerak dan terus berubah begitu cepat dalam hitungan detik, bahkan lebih cepat dari itu. Makhluk hidup yang terlihat sama, dalam waktu satu menit kemudian dia telah mengalami perubahan. Perubahan-perubahan yang terjadi inilah yang disebut dengan konsep “terlahir kembali”. Atas dasar itu, menurut Bhante, setiap manusia akan terlahir kembali setiap saat, tanpa harus menunggu kematian tiba.¹⁷⁹

Lantas bagaimana keyakinan Budha menjelaskan tentang konsep kehidupan pasca kematian? Seperti disampaikan oleh Bikkhu Suddmasilo, setiap manusia akan selalu terlahir kembali dalam salah satu dari 31 alam kehidupan yang ada.¹⁸⁰ Hal ini terjadi karena seseorang masih memiliki nafsu duniawi yang melekat dalam dirinya. Mereka terjebak dengan keserakahan, rasa benci, dan lain sebagainya. Dalam ajaran Budha, seseorang akan terlepas dari lingkaran “kelahiran kembali” apabila mereka telah benar-benar terlepas dari jeratan dunia dan mencapai suatu tahap yang disebut dengan Nirvana.¹⁸¹ Meskipun seseorang terlahir kembali dalam kehidupan berikutnya karena

¹⁷⁷Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 72.

¹⁷⁸Bhante Uttomo memiliki nama lengkap Bhikku Uttomo Mahathera adalah seorang Bhikku yang dikenal sebagai salah satu inisiator yang menyampaikan ajaran-ajaran Budha melalui dunia digital.

¹⁷⁹Lihat uraian Bhante yang disiarkan melalui Channel You Tube “Pannadika Channel” dengan judul Perbedaan Reinkarnasi dan Kelahiran Kembali/Tumibal Lahir yang diunggah pada 19 Agustus 2021.

¹⁸⁰Di dalam agama Budha, terdapat keyakinan tentang 31 alam kehidupan. Ada alam kehidupan manusia, binatang, setan, neraka, dewa, dan lain sebagainya.

¹⁸¹Lihat tulisan Bikkhu Suddmasilo, *Konsep Filosofis Reinkarnasi dan Argumentasinya*, disampaikan pada ECF 6 November 2015.

belum bisa mencapai tahap nirvana, seseorang yang telah terlahir kembali tidak bisa dikatakan sebagai orang yang sama dengan orang sebelumnya. Individu yang telah mati dan kemudian terlahir kembali dalam salah satu dari 31 alam itu merupakan individu yang berbeda. Hal inilah yang menjadi kunci perbedaan konsep reinkarnasi dalam ajaran Hindu dengan konsep “kelahiran kembali” dalam agama Budha. Bisa jadi, perbedaan ini pula yang menyebabkan para akademisi dari kalangan pengikut Budha tidak mau menyebut konsep mereka sebagai konsep reinkarnasi, dan melahirkan konsep dengan istilah yang berbeda yaitu “kelahiran kembali”.

Orang-orang yang masih terjebak dalam siklus kehidupan dan belum mencapai tahap nirvana, menurut ajaran Budha, akan terikat dengan suatu hukum sebab akibat yang disebut dengan karma. Karma dan proses “kelahiran kembali” terjalin begitu erat. Perilaku buruk seseorang akan berdampak pada dirinya sendiri di kehidupan saat ini pada kehidupan berikutnya. Seperti dikatan Thupten Tenzing, “Tindakan masa lalu akan menentukan kondisi kita saat ini, dan perilaku kita saat ini akan menentukan kondisi kita di masa depan.”¹⁸²

Menurut Tenzing, hukum karma dalam ajaran Budha didasarkan pada empat prinsip penting. *Pertama*, karma berlaku seperti hukum kausalitas (sebab-akibat). Semua tindakan pasti akan menjadi sebab dan akan melahirkan akibat. Dalam karma, suatu tindakan dinilai baik atau jahat, benar atau salah, adil atau tidak adilnya berdasarkan niat seseorang, bukan berdasarkan aktivitas luarnya. *Kedua*, konsekuensi yang dilahirkan oleh karma akan selalu menjadi tanggung jawab pribadi yang dibebankan kepada pelaku, tidak akan pernah bisa digantikan oleh orang lain. *Ketiga*, hukum karma merupakan hukuman pasti dan siapa pun tidak akan bisa lolos dari sistem ini. *Keempat*, lingkaran karma bisa berakhir jika seseorang mengikuti ajaran yang dalam terminologi Budha disebut dengan “Jalan Utama Berunsur Delapan atau dalam bahasa sanskerta disebut dengan Arya stanga mâtâh. Delapan jalan itu adalah melakukan delapan jenis kebenaran meliputi: pemahaman, pikiran, ucapan, perbuatan, mata pencaharian, daya upaya, perhatian, dan konsentrasi.

E. Ekospiritual Kong Hucu

Ajaran Kong Hu Cu pada dasarnya adalah sebuah ajaran dari seorang tokoh bernama Kong Fuzi. Kong Fuzi (551-479) sendiri lahir pada masa-masa konflik yang dialami oleh bangsa Cina, sebuah masa yang dikenal dengan sebutan *Chun-Qiu* atau Musim Semi dan Gugur. Istilah ini menjelaskan banyaknya kerajaan-kerajaan kecil yang muncul dan tenggelam

¹⁸²Lihat Thupten Tenzing, *Karma and Rebirth in Buddhism*, dalam *Bulletin of Tibetology*..., hal. 13.

demikian memperebutkan dominasi dan pengaruh, layaknya bunga-bunga yang mekar di musim semi dan layu di musim gugur.¹⁸³

Di saat bangsa Cina tengah hancur dan terpecah belah akibat konflik, seorang tokoh besar bernama Konfusius muncul dengan membawa ajaran-ajaran yang menjadi sumber kebudayaan bangsa Cina, serta sejumlah bangsa di Asia Timur dan Tenggara.¹⁸⁴

1. Kong Hu Cu dan Krisis Lingkungan

Dalam tradisi agama Timur, termasuk Kong Hu Cu, pembahasan seputar relasi manusia dan alam merupakan suatu tema yang benar-benar baru. Hal ini terjadi karena tidak ada persoalan dalam agama Timur terkait masalah ini dan hubungan alam dan manusia dalam agama Timur berjalan harmonis¹⁸⁵. Bahkan, seperti dikatakan Lynn White (w. 1987), tradisi agama Timur mungkin bisa menjadi obat bagi “penyakit” kerusakan lingkungan yang muncul dari ide-ide Yahudi dan Kristen di Barat.

Meski begitu, kearifan yang disediakan dalam tradisi agama-agama di Timur terhadap alam tidak semata-mata berjalan mulus tanpa persoalan. Masalah dalam agama-agama di Timur terkait dengan relasi manusia dan lingkungan terletak pada bagaimana ajaran-ajaran itu menghadapi hegemoni modernisme Barat yang semakin luas dan kemudian membahasakan kearifan ajarannya dalam bahasa yang diterima oleh orang-orang modern.

Salah satu ajaran Timur yang memperkenalkan hubungan baik antara manusia dan alam adalah Kong Hu Cu. Meskipun begitu, meledaknya populasi dan upaya modernisasi yang terus terjadi akibat pengaruh Barat telah memberikan tantangan baru bagi para pengikut ajaran ini untuk merenungkan kembali ajaran-ajaran Kong Hu Cu, khususnya yang terkait dengan hubungan antara manusia dan alam, serta membahasakannya dalam budaya modern.

Menurut catatan Tu Weiming (lahir 1940), langkah ini telah mulai dilakukan pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ketika Cina mengalami ledakan disintegrasi sosial yang begitu kuat akibat invasi asing dan pertikaian dalam negeri. Pemikiran ulang ajaran Kong Hu Cu dalam menghadapi perubahan zaman mulai menemukan bentuknya pada akhir abad ke-20 dengan lahirnya sebuah gerakan bernama “New Confucian” yang dipimpin oleh sejumlah intelektual.¹⁸⁶

¹⁸³ Mohammad Asruchin, *Konfusianisme: Sumber Peradaban Cina*, Jakarta Universitas Al-Azhar Indonesia, hal. 77.

¹⁸⁴ Mohammad Asruchin, *Konfusianisme: Sumber Peradaban Cina...*, hal.78.

¹⁸⁵ Samuel Snyder, “Chinese Tradition and Ecology: Survey Article”, dalam *Worldviews*, Vol.10 No.1 Tahun 2006, hal. 100.

¹⁸⁶ Tu Weiming, “The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World,” dalam *Daedalus*, Vol. 130 No.4 Tahun 2001, hal. 243.

Para intelektual gerakan “New Confucian” itu menggambarkan sebuah bangunan baru dalam melihat realitas yang disebut sebagai antropokosmik, sebuah pandangan yang menempatkan manusia sebagai bagian yang terhubung dalam tatanan kosmik luas. Mereka menawarkan sebuah gagasan yang melahirkan kesatuan antara Langit, Bumi, dan Manusia.¹⁸⁷

Meski perkembangan pemikiran ajaran Kong Hu Cu oleh para penerusnya terus mengalami pertumbuhan, penting juga bagi kita mengetahui dasar-dasar pemikiran dalam ajaran Kong Hu Cu tentang relasi alam dan manusia.

2. Relasi Alam dan Manusia

Ajaran Kong Hu Cu secara ontologis didasarkan atas keyakinan bahwa realitas pada hakikatnya tidak terbatas pada dunia fisik semata, tetapi juga mencakup realitas spiritual. Dua realitas ini terhubung dalam satu hubungan timbal balik yang kuat dan tidak bisa dipisahkan. Berdasarkan sudut pandang ajaran Konfusius, alam semesta ini tidak hanya diisi oleh rangkaian aktivitas mekanistik-fisik, melainkan juga wadah bagi segala macam aktivitas secara universal.¹⁸⁸

Sebuah ungkapan yang berbunyi *tian ren he yi* yang populer pada masa Dinasti Sung (960-1279) di Cina menjelaskan makna tentang hubungan erat antara manusia dan alam. Dalam tradisi Cina, *ren* diartikan sebagai manusia, sementara *tian*—meski secara tersurat diartikan sebagai langit (heaven)—namun pada dasarnya memiliki makna ganda, yaitu alam atau kekuatan supernatural. Li Tianchen mengatakan bahwa kata *tian* mengandung arti yang beragam, seperti langit, cuaca, tatanan alam, dan juga tatanan moral. Li mengutip pendapat seorang penerus Konfusius, Xunzi (310-219 Sebelum Masehi), yang mengatakan bahwa *tian* diartikan sebagai sebuah tatanan alam yang mengatur segala urusan makhluk hidup, tak terkecuali manusia.¹⁸⁹

Dengan kata lain, seperti dikatakan oleh Wenhui Hou, keragaman arti yang diberikan pada ungkapan *tian ren he yi* pada intinya menegaskan bahwa manusia dan alam itu memiliki keterkaitan yang erat. Keterkaitan ini, pada akhirnya—atau mungkin seharusnya—akan menentukan sebuah hubungan yang harmonis antara manusia dan alam.¹⁹⁰

¹⁸⁷Tu Weiming, “The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World,” hal. 244.

¹⁸⁸Jan Erik Christensen, “Building an Environmental Ethics from the Confucian Concept of Zhengming and Datong,” dalam *Asian Philosophy*, Vol.24 No.3 Tahun.2014, hal. 281.

¹⁸⁹Li Tianchen, “Confucian Ethics and the Environment,” dalam *The Culture Mandala*, Vol.6 No.1 Tahun 2003. Lihat di International-relations.com.

¹⁹⁰Wenhui Hou, “Reflections on Chinese Traditional Ideas of Nature,” dalam *Environmental History*, Vol.2 No.4 Tahun 1997, hal. 483.

Ulasan lebih detail tentang *tian ren he yi* diulas secara baik oleh Yao Xinzhong. Yao menyebut, ungkapan *tian* seolah mewakili suatu pandangan yang berorientasi human-sentris, mirip dengan antroposentrisme dalam bahasa modern. Sementara *ren* seolah mewakili suatu pandangan yang berorientasi nature-sentris, mirip dengan ecosentrisme dalam bahasa modern.¹⁹¹ Jadi ada dua entitas berbeda yang coba disatukan melalui sebuah ungkapan dalam tradisi konfusius. Keunikan sudut pandang yang dikemukakan oleh Yao terletak pada kritiknya terhadap para filsuf di Barat atau pun di Cina yang melahirkan pemisahan antara kubu antroposentris dengan kubu ecosentris terutama pada abad ke-20. Melalui konsep *tian ren* yang diwariskan oleh tradisi konfusius, Yao menyebut dua orientasi ini bisa disatukan hingga lahirnya sebuah sudut pandang baru yang holistik, sebagai basis teoritis maupun praktis tentang bagaimana memahami posisi manusia sebagai bagian dari alam semesta.¹⁹²

Memang, jika menyimak uraian Wenhui Hou, penyatuan antara *tian* dan *ren* bukanlah ungkapan kosong. Ia lahir dari kebijaksanaan dan kedekatan masyarakat tradisional Cina dan telah dipraktikkan sejak dulu. Mereka yang menggantungkan hidupnya lewat pertanian selalu dekat dengan alam dan mengenali berbagai macam fenomena alam seperti hujan, panas, dan sebagainya. Karena alam berdampak langsung pada kehidupan mereka sebagai petani, maka masyarakat tradisional Cina ingin menjalin hubungan yang harmonis dengan alam. Dengan menjadi seorang petani yang baik, mereka berharap alam pun memperlakukan mereka dengan cara serupa. Jalinan harmonis ini terekam secara baik melalui sebuah kalimat yang berbunyi, “Alam dan manusia saling berkomunikasi satu sama lain.

Segala sesuatu di bumi itu terhubung, dan saling mempengaruhi satu sama lain.”¹⁹³

Jika melihat keharmonisan yang terjalin antara manusia dan alam dalam tradisi masyarakat Cina tradisional, baik *tian* maupun *ren* memiliki perannya masing-masing yang pada akhirnya bertujuan untuk membangun hubungan timbal balik yang harmonis antara manusia dan alam.

Peran human-sentris (*tian*) menjadi kerangka religius bagi para pengikut aliran Kong Hu Cu untuk menciptakan berbagai kebijaksanaan dan larangan bernuansa ekologis yang berdampak pada sektor politik maupun keagamaan.

¹⁹¹Yao Xinzhong, “An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*,” dalam *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9 No.4 Tahun 2014, hal. 571.

¹⁹²Yao Xinzhong, “An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*,” dalam *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9 No.4 Tahun 2014, hal. 571.

¹⁹³“Nature and man communicate with each other... All things on earth are interlinked, their spirits are influenced by each other.” Lihat Wenhui Hou, “Reflections on Chinese Traditional Ideas of Nature,” dalam *Environmental History*, Vol.2 No.4 Tahun 1997, hal. 483.

Tentu saja, pada level ini, manusia menjadi aktor utama yang menjalankannya. Sementara orientasi nature-sentris berfungsi sebagai penguat ontologis yang menyadarkan manusia tentang hakikat alam dan mengapa manusia harus membangun hubungan yang baik dengan alam.¹⁹⁴

Sementara itu, para pemikir Confucian¹⁹⁵ secara khusus beranggapan bahwa alam bersifat holistik. Segala sesuatu atau komponen apapun yang ada di alam, termasuk manusia, memiliki ketergantungan satu sama lain. Mereka meyakini manusia sebagai bagian dari alam dan karenanya menekankan agar manusia membangun hubungan yang harmonis dengan alam, bukan justru sebaliknya.¹⁹⁶ Para pemikir Confucian yang hidup sebelum masa Dinasti Qin (221 Sebelum Masehi) telah mengembangkan gagasan itu menjadi sebuah teori seputar kesatuan antara manusia dan alam. Meski Konfusius sendiri tidak menegaskan secara langsung tentang teori tersebut, tapi inti dari teori ini disarikan dari pemikiran-pemikiran Konfusius tentang hubungan manusia dan alam.¹⁹⁷

3. Konsep *Correlative Thinking*

Ajaran lain yang diwariskan oleh Konfusius hubungannya dengan persoalan lingkungan adalah ajaran yang oleh Chun-Chieh Huang¹⁹⁸ disebut sebagai *correlative thinking*.¹⁹⁹ Huang memaknai *correlative thinking* sebagai sebuah pendekatan terhadap pemikiran yang meyakini bahwa manusia, dunia, dan alam semesta itu membentuk bagian-bagian yang saling terhubung satu sama lain secara baik dan erat. Pada dasarnya, pandangan ini ingin mengatakan bahwa alam semesta adalah susunan dari hal-hal kecil yang terhubung secara seimbang. Satu bagian kecil saja yang tergoncang, akan menyebabkan guncangan yang berdampak pada susunan alam secara keseluruhan. Artinya, setiap bagian di alam semesta ini berinteraksi dan saling mempengaruhi satu sama lain. Satu bagian bisa menjadi ‘sebab-akibat’ untuk bagian lainnya.

Pada dasarnya, gagasan *correlative thinking* tidak hanya ditemukan dari ajaran Konfusius. Sebab, seperti yang dijelaskan oleh Huang, gagasan

¹⁹⁴Yao Xinzong, “An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*,” dalam *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9 No.4 Tahun 2014, hal. 570.

¹⁹⁵Sebutan untuk para pemikir yang memegang teguh ajaran Kong Hu Cu, seperti halnya sebutan untuk para pemikir Kristen atau para pemikir Muslim.

¹⁹⁶Li Tianchen, “Confucian Ethics and the Environment,” dalam *The Culture Mandala*, Vol. 6 No.1 Tahun 2003. Lihat di International-relations.com.

¹⁹⁷Li Tianchen, “Confucian Ethics and the Environment,” dalam *The Culture Mandala*, Vol. 6 No.1 Tahun 2003. Lihat di International-relations.com.

¹⁹⁸Chun-Chieh Huang adalah seorang profesor sejarah di National Taiwan University.

¹⁹⁹Tulisan profesor Chun-Chieh Huang terkait gagasan ini dapat kita baca dalam karyanya berjudul: *Man and Nature in the Confucian Tradition: Some Reflection in the Twenty-First Century*, dalam *The Journal for Transdisciplinary Research Southern Africa* Vol. 2 No. 2 Tahun 2006, hal. 313.

semacam ini juga bisa ditemukan dalam ajaran-ajaran Daoisme.²⁰⁰ Hal ini terbilang wajar karena Laozi atau Lao Tzu (570-470 SM) – pendiri ajaran Daoisme (Taoisme) – tokoh besar yang hidup sezaman dengan Konfusius. Persamaan periode hidup ini memungkinkan pemikiran dua filsuf besar ini bersinggungan gagasan satu sama lain.

Hal menarik yang dijelaskan oleh Huang adalah bahwa dalam budaya Cina, para pemikir Cina zaman dulu, termasuk Konfusius dan Laozi, meyakini bahwa tatanan alam dan manusia itu memiliki hubungan yang kuat. Karenanya, segala perubahan yang terjadi pada alam itu dipengaruhi oleh budaya manusia.²⁰¹ Pola perilaku dan kebiasaan yang dipraktekkan oleh manusia secara langsung akan membentuk dan menentukan bentuk tatanan alam.

Bagi para pengikut ajaran Konfusius generasi awal, seperti halnya pemikiran yang berkembang di Cina pada masa itu, alam dianggap sebagai sesuatu yang sangat akrab dengan manusia. Hubungan antara alam-manusia itu tidak seperti dua hal yang tak berhubungan. Alam tidak dipandang sebagai objek, dimana manusia tidak terkait sama sekali dengannya. Dalam satu kesempatan, Konfusius pernah mengatakan, “Orang bijak biasanya menikmati (waktunya) di sungai, danau, dan di gunung-gunung”²⁰²

Melalui ungkapan di atas, kita bisa mengatakan bahwa Konfusius menilai alam – sungai, danau, dan gunung – menjadi sumber inspirasi bagi orang-orang bijaksana yang hanya bisa didapat saat mereka menyatukan diri dan berbaur dengan alam. Tak hanya itu, ungkapan Konfusius ini juga menunjukkan pentingnya keberadaan alam bagi manusia sekaligus mengukur kebijaksanaan seseorang dari cara mereka memosisikan alam dan lingkungannya.

Kenyataannya, ajaran-ajaran Konfusius diformulasikan oleh dua orang tokoh terkemuka, yaitu Mencius (w. 289 SM) dan Xunzi.²⁰³ Mencius atau Mengzi (372-289 SM) dikenal sebagai seorang filsuf Cina generasi awal

²⁰⁰ Chun-Chieh Huang, “Man and Nature in the Confucian Tradition: Some Reflection in the Twenty-First Century”..., hal. 313.

²⁰¹ Chun-Chieh Huang, “Man and Nature in the Confucian Tradition: Some Reflection in the Twenty-First Century”..., hal. 316.

²⁰² Kutipan asli tersebut di atas dalam bahasa Inggris: “*the wise take pleasure in rivers and lakes, the virtuous in mountains,*” dalam <http://www.internationalforum.com/Articles/Mountains%20and%20Water%20in%20Chinese%20Art.htm>. Diakses pada tanggal 25 Februari 2020.

²⁰³ Vikram Singh, “Confucianism: Ecological Cognizance,” dalam *International Research Journal of management Science and Technology*, Vol. 4 No. 3 Tahun 1959, hal. 817.

yang mengembangkan Konfusianisme hingga dirinya mendapat predikat “orang bijak kedua” setelah Konfusius.²⁰⁴

Mencius telah menganjurkan agar eksplotasi terhadap alam harus dikendalikan dan dikonsumsi secukupnya. Ia menyukai konsep cinta terhadap sesuatu yang hidup (biotik) dan sesuatu yang mati (abiotik), yang secara jelas merefleksikan konsep-konsep yang diwariskan oleh Konfusius terhadap semua makhluk. Mencius menganjurkan untuk saling menebarkan kasih pada sesama manusia dan semua makhluk.²⁰⁵ Ajaran-ajaran ini termanifestasikan dalam kebijakan pertanian Cina kuno yang didasarkan atas pemeliharaan atas alam dan mengkonsumsi alam secukupnya.

Begitu juga dengan Xunzi yang menekankan pentingnya menjaga alam agar alam tetap memberikan manfaat bagi manusia. Xunzi mengatakan, “Ikan dan kura-kura akan berdatangan jika sungai-sungai dan kolam-kolam itu dalam (deep);burung-burung dan hewan-hewan akan berdatangan jika hutan-hutan subur.”²⁰⁶ Pada kesempatan lain, ia juga memperingatkan manusia agar menghormati dasar-dasar kehidupan seperti menjaga alam dan lingkungan. Sebab, jika itu tidak dilakukan, maka menurut Xunzi, alam tidak akan memberikan kekayaannya kepada manusia.²⁰⁷

Ucapan-ucapan Konfusius dan penerus-penerusnya telah membuktikan secara jelas bahwa paham konfusianisme sangat menghormati dan mengistimewakan alam. Alam dan manusia adalah satu kesatuan yang saling mempengaruhi satu sama lain. Apabila prinsip ini dilanggar, maka ketidakharmonisan akan terjadi dan pada akhirnya berdampak pada manusia dalam bentuk kerusakan dan bencana.

F. Ekospiritual Yahudi

1. Doktrin Yahudi tentang Penciptaan Alam Semesta

Yudaisme mempunyai keyakinan bahwa Tuhan adalah satu-satunya pencipta alam semesta. Bagaimana tepatnya Tuhan menciptakan alam semesta itu berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Kendati demikian dunia seperti yang manusia kenal melalui indera dapat mengajarkan sesuatu tentang pencipta sebagaimana yang dikenal dalam tradisi Yahudi. Doktrin tentang penciptaan menghidupkan minat manusia untuk memahami alam semesta yang diciptakan Tuhan. Faktanya, semakin seseorang mengamati

²⁰⁴ Yi Pao Mei, *et.al*, “Mencius, Chinese Philosopher,” dalam <https://www.britannica.com/biography/Mencius-Chinese-philosopher>. Diakses pada tanggal 25 Februari 2020.

²⁰⁵ Vikram Singh, *Confucianism: Ecological Cognizance...*, hal. 818.

²⁰⁶ Vikram Singh, *Confucianism: Ecological Cognizance...*, hal. 818.

²⁰⁷ Xunzi mengatakan, “*If the foundations of living are strengthened and are economically used, then Nature cannot bring impoverishment. But if the foundation of living are neglected and used extravagantly, then Nature cannot make the country rich.* Lihat Vikram Singh, *Confucianism: Ecological Cognizance*, hal. 818.

alam, semakin ia menghormati sang pencipta, karena alam ini memmanifestasikan kehadiran keteraturan dan desain yang proporsional serta tidak ditemukan ketimpangan sedikit pun.²⁰⁸

Tradisi Yahudi menegaskan bahwa Tuhan menciptakan dunia yang tertib. Tidak hanya itu, karena Tuhan terus menopang dunia melalui perawatan yang baik dan perhatian pada kebutuhan penghuninya. Bahkan istemewanya Tuhan campur tangan secara langsung dalam tatanan ciptaan. Hal ini menjadi sebab keteraturan ciptaan Tuhan karena semua atas kendali-Nya.²⁰⁹

Dalam keyakinan Yahudi, proses penciptaan alam semesta membutuhkan waktu yang tidak singkat. Saat Tuhan memulai penciptaan dari bumi yang belum berbentuk sesuatu menjadi berbentuk. Saat itu samudera dipenuhi dengan kegelapan dan Ruh Tuhan masih melayang-layang di atas air. Setelah Tuhan berfirman dan berkenhendak maka jadilah terang. Karena Tuhan melihat terang itu baik, maka Dia memisahkan antara yang gelap dengan yang terang.²¹⁰

Terang kemudian dikenal sebagai “siang” dan gelap dikenal sebagai “malam”, sementara pagi menjadi pembuka hari yang dikenal sebagai hari pertama.²¹¹

Tuhan kemudian berkehendak untuk menjadikan di tenah-tengah air itu cakrawala, Dia kemudian memisahkan air dengan air, maka air yang ada di bawah terpisah dengan air yang di atas, kemudian cakrawala tersebut dikenal sebagai langit. Setelah itu terciptalah petang dan pagi, dari sinilah tercipta hari kedua.

Di bawah langit air berkumpul di suatu tempat yang kering atas kehendak Tuhan, tempat kering tersebut lalu disebut sebagai tanah. Adapun air yang berkumpul dikenal sebagai laut. Dalam pandangan Tuhan semua itu baik, karena itu Dia melakukannya. Juga atas kehendaknya, tanah lalu menumbuhkan berbagai macam tumbuhan seperti rumput, pohon, buah-buahan, bunga dan tumbuhan lainnya yang memiliki manfaat bagi kehidupan. Dalam pandangan Tuhan semua itu dianggap baik. Setelah itu datanglah petang diikuti datangnya pagi, kemudian disebut sebagai hari ketiga.

Untuk memisahkan siang dengan malam, Allah menciptakan penerangan di langit yang akan menerangi bumi. Penciptaan ini lalu menjadi

²⁰⁸The Babilonian Talmud, Shabbat 77b.

²⁰⁹Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism,” dalam *Jurnal Daedalus*, Tahun 2011, hal. 99. Hal ini juga disebutkan dalam kitab Thalmud (Shabbat 53b) sebagaimana dikutip oleh Norman Lamm, “Faith and Doubt: Studies in Traditional Jewish Thought Paperback,” dalam *Jurnal Tradition*, Vol. 9 No. 1-2 Tahun 1967, hal. 28.

²¹⁰Ina Taylor, *Judaism with Jewish Moral Issues*, London: Nelson Thomes Ltd, 2001, hal. 1.

²¹¹Taurat (versi kitabsuci.mobi)..., hal. 1-2.

penanda pergantian musim termasuk hari, bulan dan tahun. Ada dua penerang yang diciptakan, yakni penerang yang kecil untuk mengatur malam dan penerang yang besar untuk mengatur siang, kemudian dilengkapi dengan berbagai jenis bintang. Semua penerang tersebut disusun dengan rapih di langit dan diberi perintah agar melaksanakan tugas sebagaimana tujuan penciptaannya. Kemudian muncullah petang dan pagi yang menjadi sebab munculnya hari keempat.

Atas izin Allah, di dalam air terdapat kerumunan makhluk hidup dan di langit burung-burung beterbangan. Dia melihat semua ini baik, maka diciptakan berbagai makhluk di dalam air. Makhluk-makhluk tersebut besar dan dapat bergerak kesana kemari. Juga, diciptakan berbagai jenis burung yang bersayap. Burung-burung tersebut terbang dengan bebas di atas bumi. Para makhluk tadi berkembang menjadi lebih banyak, baik itu yang ada di dalam air maupun yang ada di atas bumi. Dengan berkembangbiaknya makhluk-makhluk tersebut, di dalam air dan di langit menjadi terisi. Kemudian petang muncul dan disusul oleh pagi, inilah yang disebut hari kelima.

Setelah di dalam air dan di langit dipenuhi oleh makhluk hidup yang terus berkembangbiak, lalu Allah memerintahkan bumi untuk mengeluarkan berbagai macam makhluk hidup, di antaranya binatang yang jinak maupun yang liar. Dari jenis makanannya, mereka tergolong ke dalam herbivora, karnivora dan omnivora. Adapun dari cara berkembangbiaknya ada yang bertelur dan ada yang melahirkan. Makhluk yang dikeluarkan oleh bumi ada yang bergerak menggunakan kaki, perut dan sirip.

Tuhan melihat hal itu belum cukup tanpa kehadiran satu makhluk yang sangat penting, yaitu manusia yang menjadi cerminan dari Sang Pencipta. Dia adalah satu-satunya makhluk yang diberi keistimewaan khusus. Dengan kemampuan yang diberikan oleh Allah, ia dapat menguasai bumi, dan dapat mengendalikan ikan-ikan yang ada di laut, burung-burung yang ada di langit dan binatang yang ada di darat. Disebutkan di dalam kejadian:

“Beranakcuculah dan bertambah banyak. Penuhilah bumi dan taklukkanlah itu. Dan berkuasalah atas ikan-ikan di laut, atas burung-burung di udara, dan atas semua binatang di bumi. Lihat, Aku memberikan kepadamu segala jenis tumbuhan yang berbiji di seluruh bumi dan segala pohon yang buahnya berbiji. Itulah yang akan menjadi makananmu. Sedangkan kepada segala binatang di bumi, segala burung di udara, dan segala binatang yang merayap di bumi, yaitu segala yang bernyawa, Kuberikan segala tumbuhan hijau menjadi makanannya. Lalu jadilah demikian.” (Kejadian/1: 28-30)

Penciptaan ini lalu selesai, petang pun kembali tiba, begitu juga dengan pagi. Inilah hari keenam dari penciptaan. Langit dan bumi beserta apa yang

ada di dalamnya telah selesai diciptakan. Allah lalu menyempurnakan pekerjaannya di hari ketujuh dan berhenti melakukan penciptaan. Allah pun memberikan berkah-Nya dan mensucikannya sebagai proses akhir dari apa yang telah dilakukan. Namun saat itu, Dia belum menurunkan hujan dari langit dan orang yang akan menggarapnya belum ada, sehingga semak-semak dan rerumputan belum tumbuh. Saat kabut datang dan membasahi permukaan tanah. Allah pun membentuk manusia dari debu dan tanah, serta meniupkan ruh kehidupan ke dalam hidungnya yang menjadikan manusia itu menjadi makhluk hidup.²¹²

Dalam keyakinan Yahudi, alam semesta merupakan ciptaan Tuhan dan manusia diberikan kendali atas semua itu. Teologi Yahudi meyakini satu Tuhan yang implikasi pemahamannya juga memengaruhi cara pandang mereka terhadap alam semesta. Diyakini bahwa pohon, bumi dan binatang yang di dalamnya semuanya bersumber dari Sang Pencipta.²¹³ Mereka percaya bahwa Tuhan terus bekerja di dunia, memengaruhi segala sesuatu yang dilakukan manusia.²¹⁴

Sebabagi mana sebelumnya penulis sebutkan pada sub bab sebelumnya, bahwa agama Kristen, begitu juga dengan Yudaisme telah didakwa sebagai salah satu penyebab krisis lingkungan saat ini. Dalam esainya yang terkenal, Lynn White Jr. menuduh bahwa antroposentrisme dari tradisi Yahudi-Kristen memungkinkan untuk mengeksploitasi semua alam dalam suasana ketidakpedulian terhadap perasaan benda-benda alam. Menurut White, perintah Alkitabiah untuk memenuhi bumi dan menaklukkannya adalah bukti bahwa tradisi Yahudi-Kristen menempatkan manusia di atas ciptaan lainnya dan menganggap semua bentuk kehidupan lainnya sebagai bawahan. Oleh karena itu, banyak ahli lingkungan yang mendukung pandangan White menuduh bahwa Yudaisme dan Kristen bertanggung jawab secara langsung atas jenis perilaku manusia yang menyebabkan menipisnya sumber daya alam planet ini.²¹⁵

Meskipun demikian, sejak awal 1980-an sekelompok kecil aktivis lingkungan, pendidik, pemuka agama, dan teolog Yahudi telah menempatkan air bersih, limbah nuklir, keanekaragaman hayati, perubahan iklim, dan pembangunan berkelanjutan dalam agenda Yahudi. Sebagai hasil dari upaya mereka, cita-cita Yahudi tentang tikkun olam (perbaikan dunia), semangat

²¹²Taurat (versi kitabsuci.mobi)..., hal. 3-7.

²¹³Arthur Kurzweil, *The Torah For Dummies*, Indiana: Wiley Publishing, 2011, hal. 22.

²¹⁴Joan Mulholland dan Chris Turnock, *Learning in the Workplace: A Toolkit for Facilitating Learning and Assessment in Health and Social Care Settings*, Abingdon: Routledge, 2013, hal. 127.

²¹⁵Lynn White Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Jurnal Science*, Tahun hal. 1967, hal. 1205.

Yahudi untuk keadilan, dan etika tanggung jawab Yahudi telah diperluas ke lingkungan fisik dalam upaya untuk melindungi manusia dan spesies lain dari degradasi lingkungan. Gerakan lingkungan Yahudi belum menghasilkan etika dan filsufi lingkungan yang sistematis, tetapi telah membuat kasus meyakinkan bahwa Yudaisme dapat menginspirasi kebijakan lingkungan yang sehat dan bahwa kehidupan keagamaan Yahudi dapat diperkaya melalui kepekaan terhadap masalah ekologis.²¹⁶

2. Relasi Manusia dan Alam menurut Yahudi

Dalam doa harian, penganut Yahudi menguduskan alam dengan mengungkapkan rasa terima kasih kepada Sang Pencipta “yang dalam kebbaikannya menciptakan setiap hari”. Doa-doa tersebut mengenali perubahan harian dalam ritme alam—pagi, sore, dan malam—dan mengenali kuasa Tuhan untuk mewujudkan suatu hal positif bagi manusia. Demikian pula, berkat yang harus diucapkan oleh orang Yahudi ketika mereka menyaksikan badai atau mengamati pohon yang mekar, adalah menjadi saksi kekuatan Tuhan di alam bagi mereka. Juga, orang Yahudi yang taat memberkati Tuhan atas fungsi alami tubuh manusia dan atas makanan yang Tuhan sediakan untuk memberi makan terhadap tubuh manusia. Melalui berkat-berkat ini, manusia menunjukkan terima kasih kepada Tuhan atas segala manfaat atau kesenangan yang dianugerahkan kepadanya Tuhan. Bertindak sebaliknya, mengambil manfaat dari alam tanpa memberi pujian kepada Tuhan dianggap sebagai bentuk kedruhakaan.

Kehidupan Yahudi yang diselengi oleh berkat tidak terlepas dari kejadian di alam dan melibatkan fungsi alami tubuh manusia. Namun itu adalah pengudusan tatanan alam kepada Tuhan yang menjadikan semua itu, sehingga melalui alam manusia mampu melakukan kegiatan religius yang tepat.

Dalam sejarah tradisi Yahudi, dipandang bahwa pemberian Taurat kepada orang-orang Israel sebagai peristiwa bersejarah yang menetapkan perjanjian abadi antara Tuhan dan Israel, Rakyat Pilihan. Perjanjian tersebut mengungkapkan kasih bebas tanpa syarat dari Tuhan dan Israel untuk satu sama lain dan kewajiban timbal balik yang mengalir darinya, termasuk kewajiban terhadap bumi. Kewajiban ini paling tepat dilihat dari kaitannya tanah Israel dengan paradigma pengelolaan bumi yang tepat dalam Yudaisme. Diberikan oleh Tuhan kepada orang-orang Israel, tanah Israel dipandang sebagai jaminan dalam perjanjian yang kekal. Untuk memastikan bahwa tanah Tuhan berkembang, orang-orang harus mematuhi perintah Tuhan. Ketika Israel bertingkah laku sesuai dengan hukum Taurat, tanahnya

²¹⁶Untuk tinjauan umum tanggapan Yahudi terhadap krisis lingkungan kontemporer dapat dilihat dalam Eric Katz, *Judaism and the Ecological Crisis*, Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1994, hal. 55-70.

berlimpah dan subur, memberi manfaat kepada penduduknya dengan kebutuhan dasar hidup manusia—biji-bijian, minyak, dan anggur. Tetapi ketika Israel berdosa, keberkahan tanah menurun dan menjadi sunyi serta tidak ramah. Ketika keterasingan dari Tuhan menjadi lumrah dan ketidakadilan menguasai umat Tuhan, maka Tuhan menyingkirkan mereka dari tanah Israel. Berkembangnya tanah dan kualitas hidup masyarakat, kemudian, terkait secara kausal, dan keduanya bergantung pada ketaatan pada kehendak Tuhan. Pengelolaan tanah Israel yang tepat menggambarkan kaitan erat antara pengudusan ruang, waktu, tubuh manusia, dan hubungan sosial dalam Yudaisme.

Berbagai perintah berbasis tanah dalam kitab suci mengungkapkan keyakinan bahwa Tuhan adalah pemilik tanah Israel dan sumber kesuburannya, sedangkan orang Israel yang mengerjakan tanah itu adalah petani penyewa milik Tuhan. Para penyewa berkewajiban untuk mengembalikan bagian pertama dari hasil tanah kepada pemiliknya untuk memastikan kesuburan tanah yang berkelanjutan dan kelangsungan serta kemakmuran petani.²¹⁷ Oleh karena itu, berkas pertama dari panen barley, buah pertama dari produksi, dan dua roti yang terbuat dari biji-bijian baru harus dikuduskan untuk Tuhan. Dalam Mishnah (dikodifikasi sekitar 200 M) pemberian ini harus dibuat hanya dari hasil bumi yang ditanam oleh orang Israel di tanah Israel, berbeda dengan semua persembahan sereal dan hewan lainnya, yang dapat dibawa ke Rumah Suci juga dari luar negeri. (Mishnah Men/8: 1 dan Mishnah Parah/2: 1). Beberapa dari hasil yang telah dikonsekrir harus diberikan kepada para imam dan orang Lewi, sedangkan yang lainnya untuk dimakan oleh petani itu sendiri.

Kitab Suci juga mengatur penanaman pohon. Dalam Imamat/19:23 memerintahkan: “Jika kamu datang ke tanah dan menanam segala jenis pohon untuk makanan, maka kamu akan menganggap buahnya haram.” Selama tiga tahun pertama pertumbuhan, buah dari pohon atau kebun anggur yang baru ditanam tidak boleh dimakan (orlah), karena dianggap sebagai milik Tuhan. Ulangan/20:19 mengartikulasikan prinsip *bal tashit* (secara harfiah: “jangan menghancurkan”) yang mengatur perilaku terhadap pohon selama masa perang: “Jika anda mengepung kota untuk waktu yang lama, berperang melawannya untuk merebutnya, anda harus jangan menghancurkannya untuk mengambilnya, kamu tidak boleh menghancurkan pohonnya dengan menggunakan kapak pada mereka. Meskipun kamu boleh mengambil makanan dari mereka, kamu tidak boleh menebangnya.” Meskipun hukum ini tidak diragukan lagi antroposentris, itu juga menyarankan bahwa kitab suci mengakui saling ketergantungan antara

²¹⁷Richard Sarason, *The Significance of the Land of Israel in the Mishnah in The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986, hal. 114.

manusia dan pohon, di satu sisi, dan kapasitas manusia untuk menghancurkan alam hal lain. Untuk memastikan kesuburan tanah yang berkelanjutan, kecenderungan manusia yang merusak diatasi oleh hukum kitab suci. Dalam Talmud dan sumber rabi kemudian, perintah alkitabiah “jangan hancurkan” diperluas untuk mencakup “penghancuran, lengkap atau tidak lengkap, langsung atau tidak langsung, semua objek yang mungkin bermanfaat bagi manusia.”²¹⁸ Menerapkan prinsip tersebut untuk berbagai situasi non-militer, seperti yang dilakukan Talmud, dapat berfungsi sebagai pedoman yang berguna untuk mencegah semua bentuk perilaku berbahaya terhadap lingkungan fisik.²¹⁹

Meskipun tradisi Yahudi menempatkan tanggung jawab atas kesejahteraan bumi Tuhan pada manusia, tradisi tersebut bukannya tidak sensitif terhadap kesejahteraan spesies selain manusia. Pengelolaan yang tepat atas tatanan yang diciptakan adalah tanggung jawab manusia, dan Taurat sendiri menjelaskan bagaimana manusia harus memelihara spesies lain. Ulangan (5:14, 14:21, 22: 6, 22:10) menuntut kepekaan terhadap kebutuhan hewan, dan dengan mengingat ayat-ayat ini para rabi mengartikulasikan prinsip *tza'ar ba'aley hayim* (kesusahan hidup makhluk). Manusia dilarang menyebabkan rasa sakit yang tidak perlu pada hewan, malah diperintahkan untuk menjalankan belas kasihan. Para rabi melarang makan sebelum memberikan makanan kepada hewan, dan melarang pembelian hewan atau burung apa pun, jinak atau liar, kecuali pembeli telah terlebih dahulu membuat ketentuan yang memadai untuk memberi makan hewan tersebut. Perhatian terhadap penderitaan hewan yang tidak perlu menggarisbawahi kehati-hatian yang diambil oleh hukum Yahudi tentang penyembelihan hewan untuk konsumsi manusia; semuanya dimaksudkan untuk meminimalkan rasa sakit. Meskipun tradisi mengizinkan penyembelihan hewan yang layak untuk konsumsi manusia, tradisi itu melarang tindakan merusak yang akan menyebabkan kepunahan spesies meskipun telah mengizinkan ritual penyembelihan spesies itu. Singkatnya, Yudaisme menetapkan kepekaan terhadap semua makhluk ciptaan Tuhan sebagai bagian dari perintah untuk memberikan martabat pada semua hal yang diciptakan oleh Tuhan.²²⁰

Disebutkan juga, bahwa Israel kuno adalah masyarakat agraris yang hidup sesuai dengan musim dan merayakan penyelesaian setiap siklus panen

²¹⁸ Jonathan I. Helfand, “Ecology and the Jewish Tradition: A Postscript,” dalam *Jurnal Judaism*, Tahun 1971, hal. 332.

²¹⁹ Beberapa sumber rabi berbicara secara khusus menentang perusakan pohon, terutama pohon buah-buahan. Lihat Yosef Orr and Yossi Spanier, *Traditional Jewish Attitudes towards Plant and Animal Conservation in Judaism and Ecology*, London: Cassell, 1992, hal. 54–60.

²²⁰ Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 110.

dengan mempersembahkan hasil bumi kepada Tuhan. Namun di dalam Alkitab, perayaan-perayaan pertanian diberi arti yang berbeda ketika mereka ditempatkan dalam sejarah linear dan sakral orang-orang Yahudi dan hubungan perjanjiannya dengan Tuhan. Misalnya, Sukkot (Pesta Pondok) awalnya merayakan akhir panen musim panas dan persiapan musim hujan di tanah Israel; itu kemudian dikaitkan dengan penebusan Israel dari Mesir. Dalam Imamat/23: 42 Israel diperintahkan untuk tinggal di pondok-pondok selama tujuh hari sehingga “agar generasimu tahu bahwa Aku membuat orang Israel tinggal di pondok-pondok ketika Aku membawa mereka keluar dari tanah Mesir.” Dihilangkan dari perlindungan tempat tinggal biasa mereka, pondok sementara tersebut memaksa orang Israel untuk merasakan kuasa Tuhan di alam secara lebih langsung dan menjadi lebih bersyukur atas kuasa penyelamatan Tuhan. Selain tinggal di sukkah, orang Israel diperintahkan untuk “mengambil buah dari pohon yang baik, ranting-ranting pohon palem, dedaunan dari pohon-pohon yang rindang, dan pohon willow dari anak sungai dan bersukacita di hadapan Tuhanmu selama tujuh hari” (Imamat/23: 40). Dengan cara ini, alam menjadi sarana pemenuhan perintah Israel untuk bersukacita di hadapan Tuhan. Setelah penghancuran Kuil, ritual kompleks festival ziarah ini tidak dapat lagi dilakukan di Kuil. Tidak mengherankan, para rabi menguraikan makna simbolis sukkah, melihatnya sebagai rumah suci dan lokus bagi kehadiran ilahi. Mereka secara homiletik mengaitkan “empat spesies” dengan bagian tubuh manusia, tipe orang ideal, leluhur, ibu pemimpin, dan dengan Tuhan sendiri. “Kembalinya abadi” alam menerima makna historis dan etis yang berbeda dalam Yudaisme.²²¹

Transformasi ritual alam juga terlihat dalam festival Yahudi lainnya yang merayakan ritme alam. Pertama kali disebutkan dalam Mishnah (Rosh Hashanah 1: 1), tanggal lima belas bulan Shevat, yang bertepatan dengan awal mekarnya pohon almond setelah masa dormansi selama musim dingin, dirayakan sebagai “tahun baru pohon”. Perayaan itu rupanya berasal dari aktivitas sekuler membayar pajak atas pohon buah-buahan, tetapi menerima makna religius ketika hari itu ditafsirkan sebagai penghakiman Tuhan atas pohon, analog dengan penghakiman orang-orang pada awal tahun Yahudi. Menariknya, selama Abad Pertengahan, ketika orang-orang Yahudi tidak lagi tinggal di tanah Israel, festival tersebut memiliki makna simbolis baru, dengan doa baru dan adat istiadat baru. Buah-buahan yang ditanam di tanah Israel dimakan oleh orang-orang Yahudi diaspora dan satu set Mazmur khusus ditambahkan ke liturgi harian. Ritual yang paling rumit untuk liburan dibangun oleh Kabbalah pada abad keenam belas, yang tanah Israel tidak lagi sekadar tempat fisik, tetapi lebih merupakan realitas spiritual. Dicontohkan

²²¹ Arthur Schaffer, “The Agricultural and Ecological Symbolism of The Four Species of Sukkot,” dalam *Jurnal Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 20 Nomor 2 Tahun 1982, hal. 128-140.

setelah ibadah Paskah, ritual Kabbalah untuk “tahun baru bagi pepohonan” memberinya kemampuan untuk memulihkan aliran energi ilahi ke dunia yang rusak. Fakta bahwa bagi para Kabbalah segala sesuatu di dunia adalah simbol realitas ketuhanan memfasilitasi penciptaan ritual baru dan memberkahi objek-objek alam dengan makna spiritual baru. Alam diserap ke dalam narasi sakral Yudaisme.²²²

Apa yang membuat pendekatan Yahudi terhadap alam paling berbeda adalah hubungan yang dibangunnya antara perlakuan manusia terhadap bumi Tuhan dan keadilan sosial. Karena tidak semua anggota masyarakat memiliki tanah, mereka yang memiliki kewajiban moral dan agama untuk mendukung mereka yang tidak memiliki tanah. Bagian dari hasil bumi—pojok ladang (kacang polong), sisa tangkai (*leket*), berkas yang terlupakan (*syekhah*), buah-buahan yang terpisah (*peret*), dan tandan yang rusak (*olelot*)—dibagikan kepada mereka yang tidak memiliki tanah: orang miskin, janda, penduduk asing, dan orang Lewi. Dengan menjalankan perintah-perintah khusus ini, tanah itu sendiri menjadi suci, dan orang yang menaati perintah-perintah ini memastikan kemurnian moral-religius yang diperlukan untuk tinggal di tanah Tuhan. Kegagalan untuk memperlakukan anggota masyarakat lainnya secara adil, untuk melindungi kesucian hidup mereka, secara integral terkait dengan tindakan-tindakan yang meluas ke tanah.

Hubungan antara pengelolaan tanah, ritual, dan keadilan sosial paling jelas terlihat dalam undang-undang yang mengatur tahun Sabat (*shemittah*). Itu adalah tahun istirahat yang ditentukan yang serupa dengan Sabat. Menurut tahun Sabat yang paling awal disebutkan (Kel. 23: 10–11), orang Israel harus membiarkan tanahnya terbengkalai dan kebun anggur serta kebun zaitun tidak tersentuh sehingga orang-orang miskin dan binatang buas dapat memakannya. Dalam Imamat (25: 1–7; 18–22), tahun bera dirujuk sebagai “Sabat Tuhan,” tahun istirahat total untuk tanah itu, menjanjikan berkat ilahi atas hasil panen tahun keenam untuk mereka yang menanggukkan pekerjaan mereka pada ketujuh. Ulangan 15: 1–11 memerintahkan orang Israel untuk memperingati setiap tahun ketujuh sebagai “tahun pembebasan” ketika hutang yang dikontrak oleh rekan senegara harus disetorkan. Pada tahun Yobel, semua budak harus dibebaskan dan dikembalikan ke keluarganya (Imamat 25:11). Sementara orang dan hutang akan dibebaskan pada tahun Yobel, Kitab Suci menegaskan tentang kepemilikan kekal Tuhan atas tanah tersebut: “Tanah tidak akan dijual selamanya, karena tanah itu milikku. Karena kamu adalah orang asing dan pendatang dengan aku ” (Imamat 25:23).²²³

²²²Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 107.

²²³Gerald Blidstein, “Man and Nature in the Sabbatical Year,” dalam *Jurnal Tradition*, Vol. 8 No. 4 Tahun 1966, hal. 48-55.

Terlepas dari bagaimana hukum Sabbatical dan tahun Yobel diinterpretasikan dan diadaptasi selama periode Bait Suci Kedua, satu aspek dari hukum ini tetap tidak berubah: Taurat memerintahkan manusia untuk memberikan alam periode istirahat dan regenerasi. Seperti yang dikatakan oleh Shlomo Riskin: “Semitta bagi dunia luar angkasa seperti Sabat bagi dunia waktu.” Saat Israel “merasakan” kemungkinan transendensi setiap minggu dalam perayaan Sabat, begitu pula negeri menikmati kemungkinan pembaruan pada tahun Sabat. Dengan mengembalikan bumi kepada Tuhan, vitalitas alam dipulihkan dan dilindungi dari penggunaan dan penyalahgunaan manusia.²²⁴

Pengudusan ruang, waktu, tubuh manusia, dan hubungan antarmanusia diilustrasikan dalam hubungan antara orang Israel dan tanah Israel, tanda perjanjian Tuhan dengan Rakyat Pilihan. Hukum dan sikap yang ditentukan ini menunjukkan dengan jelas bahwa tradisi agama Yahudi sangat peka terhadap kesejahteraan lingkungan alam dan menjunjung tinggi tanggung jawab khusus manusia untuk pengelolaannya yang tepat. Perjanjian Tuhan menentukan bagaimana manusia harus melindungi dunia ciptaan Tuhan dan bagaimana mereka harus memastikan kemurnian mereka sendiri. Untuk hidup di tanah Tuhan membutuhkan penghuninya untuk menjadi suci dengan menjalankan aturan ritual dan moral. Hanya mereka yang hidup atas kehendak Tuhan yang bisa menikmati dengan baik karunia dan keindahan bumi Tuhan.²²⁵

Singkatnya, dari perspektif Yahudi, kegagalan saat ini untuk berinteraksi secara hormat dengan lingkungan fisik adalah gejala dari kegagalan manusia yang lebih dalam untuk menerima keberadaan pencipta dan mengakui status ciptaan semua makhluk, termasuk manusia. Keangkuhan manusia telah menimbulkan kerusakan lingkungan yang cukup parah, tetapi manusia juga memiliki kemampuan untuk menyembuhkan kerusakan tersebut. Tradisi Yahudi menempatkan tanggung jawab atas kesejahteraan lingkungan pada manusia sambil menegaskan ketergantungan manusia pada lingkungan fisiknya. Tradisi Yahudi, bagaimanapun, tidak menyembah alam untuk kepentingannya sendiri, dan tidak menerima apa yang diberikan sebagai akhir hidup manusia. Kehidupan Yahudi dibentuk oleh daftar panjang tugas dan kewajiban yang mencakup semua aspek kehidupan. Namun, masih mungkin dan diinginkan untuk memperlakukan ekologi sesuai dengan nilai-nilai terdalam Yudaisme, dan dengan demikian, memastikan kesejahteraan dunia ciptaan Tuhan dan pelestariannya untuk generasi yang akan datang.²²⁶

²²⁴ Benjamin Bak, “The Sabbatical Year in Modern Israel,” dalam *Jurnal Tradition*, Vol. 1 No. 2 Tahun 1959, hal. 193-199.

²²⁵Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 110-111.

²²⁶Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 118-119.

G. Kepercayaan Animisme dan Dinamisme

Setelah penulis menguraikan tentang term-term Al-Qur'an terkait ekospiritual, perlu juga penulis paparkan tentang paham atau keyakinan tentang animisme dan dinamisme. Hal ini sangat penting untuk dijelaskan karena antara ekospiritual dengan animisme dan dinamisme seakan-akan ada kesamaan yaitu bahwa segala yang wujud di dunia memiliki spirit atau jiwa padahal esensi keduanya sangat berbeda.

1. Animisme

a. Pengertian Animisme

Menurut Zakiyah Daradjat (W. 2013), kata animisme berasal dari kata *anima*, *animae* yang berasal dari bahasa latin "*animus*", dan bahasa Yunani "*Avepos*", dalam bahasa sansekerta disebut "*Prana*", dalam bahasa Ibrani disebut "*Ruah*" yang artinya "nafas" atau "jiwa". Animisme adalah ajaran atau doktrin tentang realitas jiwa.²²⁷

Menurut Caroline Pooney, secara bahasa kata animisme berasal dari bahasa Latin "*anima*" yang berarti roh.²²⁸ Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBI) kata animisme diartikan dengan kepercayaan kepada roh yang mendiami semua benda (pohon, batu, sungai, gunung, dan sebagainya sebagainya).²²⁹

Sementara itu dalam *Kamus Ilmiah Populer* juga dijelaskan bahwa animisme adalah suatu paham bahwa alam ini atau semua benda memiliki roh atau jiwa.²³⁰

Kuncorodiningrat menjelaskan bahwa animisme adalah kepercayaan yang menganggap bahwa semua orang yang bergerak dianggap hidup dan mempunyai kekuatan gaib atau memiliki roh yang berwatak baik maupun berwatak buruk.²³¹ Adapun menurut K. Sukardji, animisme adalah suatu faham atau ajaran yang menguraikan tentang adanya roh (nyawa) pada setiap benda²³²

Penjelasan yang lebih rinci dijelaskan oleh Alan Barnard dan Jonathan Spencer. Keduanya menyatakan bahwa animisme adalah kepercayaan terhadap makhluk halus dan roh. Adapun karakteristik masyarakat yang menganut paham ini, di antaranya adalah mereka selalu memohon

²²⁷Zakiah Darajat, dkk, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996, hal. 24.

²²⁸Caroline Pooney, *African Literature, Animism and Politic*, London: Routledge, 2001, hal. 10

²²⁹Badan Pengembangan Dan Pembinaan Bahasa Indonesia Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: 2017, edisi ke 5, hal. 88

²³⁰M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkeola, 2001, hal. 32

²³¹Kuncorodiningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Yogyakarta: Jambatan, 1954, hal. 103.

²³²K. Sukardji, *Agama-Agama yang Berkembang di Dunia dan Pemeluknya*, Cet. 10, Bandung: Angkasa, 1993, hal. 89.

perlindungan dan permintaan sesuatu kepada roh-roh, seperti untuk mendapatkan kesembuhan dari segala macam penyakit, sukses dalam bercocok tanam dengan terhindar dari gangguan hama dan penyakit, kehidupan yang harmonis, berhasil dalam berburu, selamat dalam membangun rumah, selamat dalam perjalanan jauh, mendapatkan kemenangan dalam berperang, terhindar dari gangguan bencana alam seperti banjir, gunung meletus, gempa bumi, kebakaran, dan gangguan cuaca; mudah dalam melahirkan, masuk surga setelah melahirkan, selamat saat membangun dan masuk rumah baru, serta mencapai kedudukan.²³³

Dalam filsafat, animisme adalah doktrin yang menempatkan asal mula kehidupan mental dan fisik dalam suatu energi yang lepas atau sekurangnya berada di jasad. Atau, animisme adalah teori bahwa semua objek-objek yang wujud di alam ini memiliki nyawa atau berjiwa, mempunyai "spirit". Dalam pandangan *Sejarah Agama Primitif*, animisme adalah pemujaan terhadap roh-roh atau jiwa manusia dan binatang, terutama pemujaan terhadap roh yang telah meninggal.²³⁴

Berdasarkan beberapa definisi di atas maka dapat disimpulkan bahwa animisme merupakan ajaran atau kepercayaan bahwa segala benda yang meliputi pohon, batu, sungai, gunung, binatang, dan sebagainya yang memiliki roh dan kekuatan, serta roh tersebut ada yang bersasal dari roh para leluhur yang telah meninggal dunia. Roh tersebut ada yang jahat dan ada pula yang baik.

Bagi masyarakat penganut paham ini berkeyakinan bahwa jika ingin mendapatkan perlindungan dari berbagai hal yang akan mengancam keselamatan dirinya dan ingin mendapatkan segala keberhasilan dan kesuksesan atau kesembuhan dari penyakit, tanaman dan pertaniannya agar tidak diganggu oleh penyakit dan hama serta dapat dipanen dengan hasil yang baik maka mereka harus memohon kepada roh-roh tersebut dengan melakukan ritual-rituak tertentu.

b. Bentuk bentuk Kepercayaan Animisme

Menurut Abujamin Roham, kepercayaan dalam animisme dapat digolongkan kepada empat bagian yaitu:

- 1) Kepercayaan dan penyembahan kepada alam (*nature worship*) seperti: bekas-bekas kepercayaan tersebut di tanah air kita dewasa ini masih banyak ditemukan. Ada bekas peninggalan berbagai patung dewa, seperti pemujaan dewa Surya, Pertiwi, Agni, dan lainnya adalah menjadi saksi.

²³³ Alan Barnard and Jonathan Spencer, *Encyclopaedia of Social Cultural Anthropology*, London: Rotledge, 1996, hal. 595.

²³⁴ Zaini Dahlan, dkk, *Perbandingan Agama I*, Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, 1983, hal. 25.

- 2) Kepercayaan dan penyembahan pada benda-benda (*fetish worship*). Mereka beranggapan bahwa siapa saja yang memakai atau menggunakan benda-benda tersebut akan terhindar dari malapetaka dan kesengsaraan hidup, seperti kepercayaan pada batu akik, besi buat jimat, air buat obat, api untuk membakar mayat, dan lainnya.
- 3) Kepercayaan dan penyembahan pada binatang-binatang (*animal worship*). Binatang-binatang ini dipuja karena dianggap memberikan keselamatan dan kemanfaatan, seperti sapi di Bali, lembu di Mesir, ular di India, buaya, dan lainnya.
- 4) Kepercayaan dan penyembahan kepada roh nenek moyang (*ancestor worship*). Pemujaan kepada roh nenek moyang, hampir dialami oleh berbagai bangsa di muka bumi ini. Di Indonesia sendiri, sampai hari ini masih banyak bekas-bekasnya.²³⁵

2. Dinamisme

a. Pengertian Dinamisme

Kata dinamisme berasal dari bahasa Yunani, yaitu *dunamos* kemudian dialih-bahasakan kepada bahasa Inggris menjadi *dynamis* yang umumnya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kekuatan, kekuasaan atau khasiat dan dapat juga diterjemahkan dengan daya.¹⁶

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) kata dinamisme dimaknai sebagai kepercayaan bahwa segala sesuatu mempunyai tenaga atau kekuatan yang dapat mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan usaha manusia dalam mempertahankan hidup.²³⁶

Dalam *Ensiklopedi Umum* dijumpai definisi dinamisme sebagai kepercayaan keagamaan primitif pada zaman sebelum kedatangan agama Hindu ke Indonesia.¹⁷ Sementara dalam *Kamus Ilmiah Populer* dinamisme adalah kepercayaan primitif di mana semua benda mempunyai kekuatan yang bersifat gaib.¹⁸ Dinamisme disebut juga Preanimisme yang mengajarkan tiap-tiap benda atau makhluk mempunyai nama.

Secara terminologi dinamisme adalah kepercayaan kepada suatu daya kekuatan atau kekuasaan yang keramat dan tidak berpribadi, yang dianggap halus maupun berjasad, semacam *fluidum*, yang dapat dimiliki oleh benda, binatang, dan manusia.¹⁹

Menurut Sukardji, dinamisme adalah suatu ajaran dan perasaan keagamaan tentang adanya daya-daya kesaktian pada setiap benda untuk jenis-jenis bangsa yang banyak persamaannya.²³⁷ Sedangkan Harun

²³⁵Abujamin Roham, *Agama Wahyu dan Kepercayaan Budaya*, Jakarta: Media Da'wah, 1992, hal. 59

²³⁶Badan Pengembangan Dan Pembinaan Bahasa Indonesia Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: 2017, edisi ke 5, hal. 392.

²³⁷K. Sukardji, *Agama-Agama...*, hal. 32.

Nasution tidak mendefinisikan dinamisme secara tegas, beliau hanya menerangkan bahwa bagi manusia primitif, yang tingkatan kebudayaannya masih rendah sekali, tiap-tiap benda yang berada di sekelilingnya bisa mempunyai kekuatan batin yang misterius, lebih lanjut ditambahkan, bahwa masyarakat yang masih primitif memberi berbagai nama kepada kekuatan batin itu. Orang Melanesia menyebutkan “mana”, orang Jepang “kami”, orang India “kari”, dan sebagainya. Dengan kata lain, dinamisme merupakan keyakinan tentang kekuatan yang ada pada suatu benda dan diyakini mampu memberikan suatu manfaat dan marahabahaya. Kekuatan itu bisa berasal dari api, batu-batuan, air, pohon, binatang, bahkan manusia. Setiap manusia merasa butuh dan berharap kepada zat lain yang dianggapnya mampu memberikan berbagai pertolongan dengan kekuatan yang dimilikinya. Kemudian zat lai tersebut ia sembah, karena ia merasa tenang dan nyaman jika selalu berada dekat zat tersebut.²³⁸

Dari pembahasan di atas dapat dipahami, bahwa dinamisme adalah kepercayaan terhadap suatu zat atau benda-benda, baik benda hidup atau benda mati, bahwa benda-benda tersebut dianggap suci dan diyakini mempunyai tuah, kesaktian. Kekuatan gaib yang dapat memancarkan kekuatan baik dan buruk kepada manusia dan alam sekitar. Siapa saja yang memiliki kemampuan menguasai dan memiliki zat atau benda yang memiliki kekuatan tersebut maka dengan cara menyembahnya hidupnya akan aman, nyaman, terhormat dan orang tersebut dapat memancarkan kekuatan tersebut kepada benda atau orang lain.

b. Konsep Dinamisme

Menurut Abu Ahmadi, Dinamisme diartikan sebagai kepercayaan terhadap benda yang memiliki kekuatan gaib.²³⁹ Menurut Amsal Bakhtiar, dalam *Ilmu Sejarah Agama dan Ilmu Perbandingan Agama*, kekuatan gaib itu biasanya disebut *mana*. *Mana* yaitu kekuatan yang tersembunyi dan siapa saja yang mampu menguasainya tentu akan mendapatkan kedudukan yang terhormat dalam masyarakat. Energi yang misterius akan memancar dari suatu objek atau benda yang memiliki *mana* bisa ditransmisikan kepada seseorang dan seseorang itu juga bisa mengalirkannya kepada benda-benda atau manusia.²⁴⁰

Jika dilihat dari klasifikasinya benda-benda yang memancarkan kekuatan gaib terdiri dari tiga macam, yaitu:³² *Pertama*, benda-benda keramat, *Kedua*, binatang keramat, *Ketiga*, rang-orang keramat.

²³⁸Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, New York, Brentano's Publishers, t.t., hal. 160

²³⁹Abu Ahmadi, *Perbandingan Agama...*, hal. 35-39.

²⁴⁰Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2015, cet. Ke 5, hal. 60

3. Panteisme

a. Pengertian Panteisme

Paham pantheisme merupakan salah satu paham yang eksistensi para pengikutnya masih ada. Ahmad Hanafi—pemikir muslim progresif dan modern—menjelaskan pengertian panteisme sebagai berikut: Panteisme berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari kata-kata; *Pan* yang memiliki arti seluruh, dan *theos* berarti Tuhan. Jadi, konsep panteisme ialah semua alam semesta adalah Tuhan.²⁴¹ Sedangkan menurut H. M. Asywadi Syukri, menguraikan Panteisme bermakna, *belief that the whole world is God* yaitu kepercayaan bahwa alam semesta adalah Tuhan.²⁴²

Menurut Harun Nasution (w. 1998) —tokoh pembaharu keislaman di Indonesia— memaknai Panteisme sebagai keyakinan yang menyatakan bahwa seluruh yang ada adalah Tuhan.²⁴³ Hasbullah Bakri menambahkan panteisme sebagai salah satu aliran dalam filsafat yang menganggap semua alam ini adalah Tuhan, atau dengan kata lain Tuhan adalah alam ini semua.²⁴⁴

Adapun pengertian panteisme yang terdapat dalam buku *Philosophy of Religion*, didefinisikan sebagai konsepsi tentang ketuhanan yang ada dalam alam dengan akibat-akibatnya yang amat jauh, dengan tidak disertai oleh keyakinan tentang adanya Tuhan di luar alam (*divine transcendence*).²⁴⁵

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa panteisme adalah suatu paham kefilsafatan yang mempersamakan Tuhan dengan alam semesta (serba Tuhan), dan menghilangkan perbedaan antara yang menjadikan (*Khaliq/wajib al-wujud*) dan yang dijadikan (*makhluk/mungkin al-wujud*). Dengan demikian ia beranggapan bahwa Tuhan ada di mana-mana. Tentu ini bukanlah makna dari sebuah ayat al-Qur'an yang berbunyi, "...*Kemana pun engkau menghadap di situlah wajah Tuhan*" (QS. al-Baqarah/2:115). Terkait hal ini akan diuraikan pada pembahasan berikut ini.

b. Perbedaan Antara Panteisme dan *Wahdah al-Wujud*

Sebagaimana yang telah dikemukakan di atas bahwa, panteisme merupakan salah satu ajaran filsafat yang berpaham bahwa semua alam ini adalah Tuhan, atau dalam kata lain Tuhan adalah alam semesta. Menurut pandangan tasawuf filosofis terutama tasawuf mazhab Ibnu 'Arabi, Tuhan, manusia, dan alam semesta merupakan suatu kenyataan dari wujud,

²⁴¹Ahmad Hanafi, *Ikhtisar Sejarah Filsafat*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981, cet-1, hal. 44.

²⁴²H.M. Asywadi Syukur, *Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982, Jilid 1, hal. 65.

²⁴³Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 36.

²⁴⁴Hasbullah Bakri, *Sistematika Filsafat*, Jakarta: Wijaya, 1981, hal. 59

²⁴⁵David Trueblood, *Philosophy of Religion*, diterjemahkan dan disusun kembali oleh H.M. Rasyidi, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1965, hal. 158.

keberadaannya senantiasa berada pada dimensinya masing-masing. Tuhan, manusia, dan alam sebagai satu kesatuan, namun berada dalam dimensinya masing-masing. Namun demikian, Tuhan merupakan sumber dari yang ada (*wajib al-wujud*), meliputi keberadaan segala yang ada. Tuhan sebagai *wajib al-wujud*, sedangkan keberadaan selain-Nya adalah bersiat nisbi atau *mumkin al-wujud* yakni keberadaannya diadakan oleh Yang Maha Ada.

Berkaitan dengan hal ini, Ibn 'Arabi berkata: "Matahari tampak di permukaan bulan, padahal di dalam bulan itu tidak ada matahari. Sama halnya sinar matahari yang merupakan pantulan dari asma'-Nya (cahaya-Nya), bukan berarti Tuhan menjelma di situ".²⁴⁶

Ungkapan tersebut menunjukkan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam sekalipun dikatakan berada dalam satu keberadaan atau *wahdah al-wujud* namun selain Tuhan keberadaannya bersifat nisbi dan tak terbatas, keberadaannya tergantung pada Yang Maha Ada. Dia adalah awal dari segala yang ada dan tempat kembali dan berakhir segala yang ada.²⁴⁷

Abdul Hadi WM mengemukakan bahwa faham *wahdah al-wujud* jika diartikan secara harfiah berarti faham kesatuan wujud atau kesatuan transendent wujud. Bila kaum pantheis berpendapat bahwa segala sesuatu itu Tuhan, maka kaum *wahdah al-wujud* berpendapat bahwa segala yang ada ini bersumber dari yang satu dan diliputi oleh yang satu, dan satu itu adalah Tuhan.²⁴⁸

Seperti yang diungkapkan oleh Ibnu 'Arabi, "Sesungguhnya tidak ada di sana di dalam realitas (wujud) kecuali Allah Swt. sifat dan *af'al*-Nya, maka semuanya adalah Ia. Dan dengannya sesuatu itu berada, dari-Nya sesuatu itu berasal serta kepada-Nya akan kembali."²⁴⁹

Hal ini sebagaimana firman Allah: "*Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan sesungguhnya hanya kepada-Nya kami akan kembali*" (QS. al-Baqarah/2: 156).

Dengan demikian, konsepsi *wahdah al-wujud* dalam ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi merupakan ajaran tauhid *tanzih*,²⁵⁰ di mana tiada zat melainkan hanya Tuhan. Atau tiada yang maujud kecuali Dia. Selain Dia hanyalah manifestasi atau pancaran-Nya. Alam, manusia, hewan, dan segala yang ada merupakan manifestasi dari asma'-Nya. Hal ini tentu berbeda dengan ajaran panteisme yang mempersamakan Tuhan dengan alam semesta.

²⁴⁶Musthafa Mahmud, *as-Sirr al-A'zham*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 2019, hal 120.

²⁴⁷Baca surah Al-Hadid ayat 3

²⁴⁸Abdul Hadi MW, "*Sufi Jenius dari Andalus*", *Pesantren, P3M*, No. 3. Vol. 2, 1985, hal. 68-69.

²⁴⁹Ibnu 'Arabi, *Al-Anwar...*, hal. 9.

²⁵⁰*Tanzih* adalah istilah yang sering digunakan untuk menggambarkan bahwa Tuhan dan makhluk-Nya amat jauh dan tak terbandingkan (*uncomparable*).

Dalam konteks dengan kajian disertasi ini yaitu ekospiritual yang mengkaji tindakan kita pada alam, maka manusia dalam mengelola alam harus dengan sentuhan keilahian atau memperlakukan alam sebagai patner (baca pembahasan alam semesta sebagai patner), tidak menganggap alam ini sebagai Tuhan melainkan alam sebagai wujud dari manifestasi asma' Ilahi. Karena itu mengeksploitasinya merupakan tindakan yang tidak bermoral dan tidak beradab. Kita memperlakukan alam dengan asas saling memberikan manfaat antar manusia dengan alam.

Dengan memperhatikan penjelasan di atas, tentang bagaimana sesungguhnya agama-agama memandang tentang ekospiritual khususnya terkait penciptaan alam, sakralitas alam dan relasi antara manusia dengan alam, secara singkat dapat tergambar dalam tabel berikut ini

Tabel 3.1
Ekospiritual Lintas Agama

No	Agama	Konsep Ekospiritual		
		Penciptaan Alam	Sakralitas Alam	Relasi Manusia dan Alam
1	Islam	Alam diciptakan oleh Tuhan	Alam itu suci	Kedudukannya sama
2	Kristen	Alam diciptakan oleh Tuhan	Alam itu suci	Kedudukannya sama
3	Hindu	-	Alam itu suci	Kedudukannya sama
4	Budha	-	Alam itu suci	Kedudukannya sama
5	Kong Hucu	Alam diciptakan oleh Tuhan	-	Kedudukannya sama
7	Yahudi	Alam diciptakan oleh Tuhan	Alam itu suci	Kedudukannya sama

BAB IV PANDANGAN AL-QURAN TERKAIT EKOSPIRITUAL

Kerusakan lingkungan telah menjadi problem manusia modern.¹ Beragam pakar, beragam cara dan beragam usaha manusia untuk menemukan penyelesaian yang apik terkait fenomena ini. Untuk menyelesaikan problem tersebut, hemat penulis pendekatan ekospiritual sangat penting dihadirkan, mengingat manusia sebagai makhluk spiritualitas-religuitas. Paradigma ekospiritualitas ini akan menyadarkan kita bahwa manusia dengan alam/lingkungan adalah satu kesatuan utuh. Untuk itu, bab ini akan menghadirkan term dan konsep Al-Qur'an terkait ekospiritual.

Untuk menemukan term dan konsep Al-Qur'an terkait ekospiritual, penulis akan melakukan identifikasi term-term Al-Qur'an yang memiliki muatan ekospiritual. Setelah dilakukan analisis secara mendalam, ditemukan setidaknya ada empat term dan konsep Al-Qur'an terkait ekospiritual yaitu: Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*), Alam Raya Bersujud (*as-Sajada*), Alam Raya Berdzikir (*adz-Dzikir*), Alam Raya Tunduk Pada Takdir Tuhan (*at-Taskhîr*) dan Alam Tunduk pada Taqdir (*at-Taqdîr*).

Langkah selanjutnya adalah mengidentifikasi term tersebut dengan mengimplementasikan metodologi *maudhû'i*. Menurut Jasser Auda (lahir 1966), kebutuhan terhadap langkah metode tematik (*maudhû'i*) merupakan langkah yang berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu, yang dibahasakan oleh Jasser Auda sebagai *wahḍatan mutakâmilatan* (satu yang

¹McElroy, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology," dalam *Jurnal Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001, hal. 2.

saling menyempurnakan).² Selanjutnya akan dilihat bagaimana para mufasir memaknai term tersebut dan terakhir akan dianalisis dan dikontekstualisasikan penafsiran tersebut untuk menyelesaikan problem ekologi yang kita hadapi.

A. Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*)

Pada sub bab ini akan dikaji seputar konsep *at-tasbîh* meliputi definisi, analisis ayat-ayat tasbih dalam Al-Qur'an, dan ragam pandang ulama tafsir memaknai konsep ini. Semuanya itu ditujukan guna menemukan sebuah pandangan kosmik tentang semua makhluk Tuhan atau alam raya seisinya bertasbih/mensucikan Allah swt. Sebagaimana Allah berfirman: “*Tidakkah engkau (Muhammad) tahu bahwa kepada Allah-lah bertasbih apa yang di langit dan di bumi, dan juga burung yang mengembangkan sayapnya. Masing-masing sungguh, telah mengetahui (cara) berdoa dan bertasbih. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan*” (An-Nûr/24: 41).

Jika konsep ini disadari oleh manusia—sebagai khalifah di muka bumi—maka ketika ia mengelola alam tidak berasas pada kepentingan hasrat dirinya semata, tetapi mempertimbangkan, menganalisa serta memikirkan dampak bagi lingkungannya. Atas dasar itu bab ini ditulis.

1. Makna Tasbih

Kata tasbih berasal dari kata *al-sabḥ* yang merupakan *mashdar* dari kata *sabaḥa yasbaḥu sabḥan* dan *as-sibāḥah* maknanya adalah berjalan cepat. Sedangkan kata *sābiḥ* (*isim fâ'il* dari kata *sabaḥa*) dan *sabūḥ* yang bentuk jamaknya adalah *as-subaḥa* berarti orang yang berenang.³

Menurut penjelasan Ibnu Fâris (w. 1004) kata *al-sabḥ* itu memiliki dua makna dasar yaitu jenis ibadah dan jenis perjalanan cepat. Pengertian *tasbîh* berasal dari pengertian pertama yaitu mensucikan Allah swt. dari segala keburukan, sedangkan *tanẓîh* berarti *tab'îd* yaitu menjauhkan. Jadi, Allah itu jauh dari setiap yang jelek. Sementara itu kata *subbūḥ* adalah sifat bagi Allah, yang berarti Allah Maha Suci dari segala sesuatu yang tidak pantas bagi-Nya.⁴

Kata yang berasal dari huruf *sin-ba-ḥa* juga dapat membentuk kata *al-subḥah* yang berarti sebuah ritus ibadah shalat sunnah.⁵ Dan kata *al-tasbîh* menurut Râghib al-Ishfahâni bermakna mensucikan Allah swt—dari sesuatu

²Jasser Auda, *Maqâshid al-Syarî'ah Dalîl lil Muḥtadî'în*, Al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî, 1981, hal. 86. Lihat juga, Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâshidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 28.

³Husain bin Muhammad Ar-Raghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâzh Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Qalam, t.th, jilid 1, hal. 392.

⁴Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an*, jilid 3, hal. 990.

⁵Ibn Fâris Ibn Zakariyah al-Qazwinî, *Al-Mu'jam al-Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, jilid 3, hal. 125.

yang tak layak Ia sandang. Makna asalnya ialah berjalan/berlalu secara cepat dalam proses ibadah kepada Allah. Kemudian, kata tersebut dijadikan untuk mengartikan perbuatan buruk. Oleh karena itu, disebutkan dalam sebuah kalimat *ab'adahu-Allah* yakni semoga Allah menjauhkannya. Kata *at-tasbîh* juga digunakan sebagai bentuk ibadah kepada Allah secara umum, baik berupa ucapan, perbuatan bahkan hanya berupa niat sekalipun. Allah berfirman, "*Maka sekiranya dia tidak termasuk orang yang banyak berzikir (bertasbih) kepada Allah*" (as-Shâffât/37: 143).⁶

Kata yang sering disepadankan dengan *tasbîh* adalah *quddûs* (mensucikan). Menurut Abu Hilâl, dua kata itu memiliki makna yang sama yaitu mensucikan Allah dari segala kemuskilan, kekurangan dan kelemahan. Hanya saja *quddûs* itu memiliki makna yang lebih umum dari *tasbîh* yang bermakna mensucikan yang ada di benak dari merenungkan jisim, perbuatan dan tempat Allah swt.⁷

Jika dilihat dari ruanglingkupnya, *taqdîs* lebih luas daripada *tasbîh*. *Tasbîh* hanya digunakan untuk Allah swt. Sementara *taqdîs* bisa digunakan untuk selain Allah. Sebagaimana firman Allah menyatakan

يَقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ

"*Hai kaumku, masuklah ke tanah suci (Palestina) yang telah ditentukan Allah bagimu*" (al-Maidah/5: 21).

Menurut catatan Râghib Isfahâni, dalam Al-Qur'an kata *as-sabhu* bermakna peredaran bintang-bintang/galaksi⁸ sebagaimana Al-Qur'an lukiskan:

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

"*Tidaklah mungkin bagi matahari mengejar bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Masing-masing beredar pada garis edarnya*" (Yâsîn/36: 40).

Selain itu dalam Al-Qur'an kata *sabaha* juga digunakan untuk menunjuk lari dengan cepat,⁹ sebagaimana Al-Qur'an ungkapkan:

⁶Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 393.

⁷Abu Hilâl al-Hasan Ibn Abdullah Ibn Sahal, *Mu'jam al-Farûq al-Lughawiyah*, Beirut: Muassasah al-Nashr al-Islamiyyah,t.th, hal. 124.

⁸Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 392.

⁹Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 392.

وَالسَّيِّحَاتِ سَبْحًا

"Demi (malaikat) yang turun dari langit dengan cepat" (an-Nâzi'ât/79: 3).

Kata *sabaha* juga dapat diartikan dengan kecepatan berangkat dalam bekerja¹⁰ sebagaimana firman Allah:

إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا

"Sesungguhnya pada siang hari engkau sangat sibuk dengan urusan-urusan yang panjang" (al-Muzzammil/73: 7).

Jika ditelisik lebih dalam kata *tasbîh* yang ada di dalam Al-Qur'an ternyata objeknya selalu nama Allah swt. artinya mereka bertasbih memuji Allah, sedangkan subjek atau yang melakukannya bukan hanya manusia, tetapi juga makhluk lain, seperti malaikat, jin, gunung dll.¹¹ Dengan demikian seluruh makhluk Tuhan atau alam raya seisinya bertasbih/mensucikan Allah swt.

2. Identifikasi Ayat-Ayat *Tasbîh* dalam Al-Qur'an.

Dengan bantuan kamus *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdzh Al-Qur'an*, tema *tasbîh* ditemukan 48 ayat dengan berbagai bentuk derivasinya,¹² di antaranya: *Pertama*, derivasi *fi'il mâdhi* dari bentuk *sabaha* dalam surat Al-Hadîd/57: 1, Al-Hasyar/59: 1, Al-Shaff/61: 1. Dan bentuk *sabahu* dalam surat as-Sajadah/32: 15. *Kedua*, derivasi *fi'il mudhâri'* dari bentuk *tusabbihu* dalam surat Al-Isrâ'/17: 44, *tusabbihûna* dalam surat Al-Qalam/68: 28, *tusabbihûhu* surat QS. al-Fath/48: 9, *nusabbihu* dalam surat al-Baqarah/2: 30, *nusabbihaka* dalam surat Thâhâ/20: 33, *yusabbihu* dalam surat ar-Ra'd/13: 13, QS. al-Isrâ'/17: 44, al-Nûr/24: 36 dan 41, al-Hasyr/59: 24, al-Jumu'ah/62: 1, dan at-Taghâbun/63: 1, *yusabbihna* dalam surat al-Anbiyâ'/21: 79, dan Shâd/38: 18, *yusabbihûna* dalam surat al-Anbiyâ'/21: 30, az-Zumar/39: 75, Ghâfir/40: 7, Fushshilat/41: 38, dan as-Syu'ara/42: 5, *yusabbihûnahu* dalam surat al-'Arâf/7: 206. *Ketiga*, *fi'il amar* dalam bentuk *sabbih* dalam surat Alî 'Imrân/3: 41, Al-Hijr/15: 98, Thâhâ/20: 130, Al-Furqân/25: 58, Ghâfir/40: 55, Qâf/50: 39, at-Thûr/52: 48, al-Wâqi'ah/56: 74 dan 96, al-Hâqqah/69: 52, Al-'A'la/87: 1, dan an-Nasr/110: 3, *sabbihû* dalam surat Qâf/50: 40, dan at-Thûr/52: 49, *sabbihû* dalam surat Maryam/19: 11, *sabbihûhu* dalam surat Al-Ahzâb/33: 42. *Keempat* bentuk *ism* di

¹⁰Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 392.

¹¹Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 3, hal. 991-992.

¹²Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*, Qâhira: Dâr al-Fikr, 1324 H, hal. 431-432.

antaranya: *tasbîhahu* dalam surat an-Nûr/24: 41, *tasbîhahum* dalam surat al-Isrâ'/17: 44, *al-musabbihûna* dalam surat as-Shaffât/37: 166, *al-musabbihîna* dalam surat as-Shaffât/37: 143. (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term tasbih dalam Al-Qur'an).

3. Pandangan Mufasir terhadap Makna *Tasbîh*

Merujuk kepada keberagaman interpretasi berguna untuk mengetahui sejauh mana maksud ayat. Langkah ini juga berguna untuk menentukan fungsional makna ayat, sehingga tidak fokus kepada makna etimologi yang dikonstruksi dalam kamus-kamus bahasa Arab. Dalam hal ini penulis mengakumulasikan beberapa kitab tafsir dengan menyusun sub tema sebagai berikut:

a. *Tasbîh*: Makna Verbal (*qauliyyah*) dan Perbuatan (*fi'liyyah*)

Secara etimologi, kata *tasbîh* dengan bentuk asalnya *sabaha* diartikan sebagai aktivitas ibadah yang dirumuskan di dalam shalat. Bila kata ini ditambah satu huruf menjadi *sabaha* memiliki makna “*tanzîh Allah tsana'uhu min kulli sû'i*” yaitu mensucikan-Nya dari segala keburukan dengan puji-pujian.¹³ Kedua kata ini meskipun memiliki derivasi yang sama namun dalam bentuk perubahannya memiliki makna yang berbeda. Makna asal tendensi kepada makna perbuatan (*fi'liyyah*), sedangkan derivasi kedua dengan tambahan huruf memiliki makna ucapan (*qauliyyah*). Kedua kata ini bertujuan yang sama yaitu mensuci Allah dengan instrumen-instrumen yang bisa menjauhkan diri seseorang dari perbuatan yang tidak disukai oleh-Nya. Kedua makna ini dalam litelatur tafsir digunakan diberbagai penafsiran ayat-ayat *tasbîh*.

1) Makna verbal (*qauliyyah*)

Istilah ini diartikan dengan ungkapan lisan. Makna ini menjadi interpretasi mayoritas ulama tafsir dalam memahami *tasbîh*. Menurut al-Tsa'âlâbî, mayoritas ulama mengartikan *tasbîh* ialah mensucikan-Nya dengan ungkapan sangat masyhur yaitu *subhân-Allah*.¹⁴ Term ini merupakan bentuk pujian yang ditujukan kepada-Nya. Ini diatur di dalam Al-Qur'an;

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

¹³ Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, Jilid III, hal. 125.

¹⁴ Abdurrahman bin Muhammad bin Makhlûf Abî Zaid al-Tsa'âlâbî al-Mâlikî, *Al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1997, jilid III, hal. 477.

"Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun" (al-Isrâ'/17: 44).

Ayat ini secara eksplisit menjelaskan bahwa *tasbîh* tidak hanya dengan ucapan verbal *subhân-Allâh*, melainkan bentuk verbal apapun yang masih sejalan dengan bentuk puji-pujian. Bahkan ucapan manusia dengan makhluk lainnya tentu berbeda-beda sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Katsîr, bahwa bentuk ucapan *tasbîh* bisa berbeda-beda, ini disebabkan perbedaan bahasa dan tidak tahunya manusia dalam memahami ungkapan makhluk lainnya seperti hewan, tumbuh-tumbuhan, benda mati, dan lainnya. Semua makhluk ber-*tasbîh* kepada-Nya namun dengan ungkapan yang berbeda-beda.¹⁵ Begitu juga dengan Abû Hayyân, bahwa *tasbîh* dikenal dengan makna mensucikan melalui ungkapan *subhânallâh*.¹⁶

Tasbih langit dan bumi dipahami oleh sementara ulama dalam arti *majâzi* yakni dalam arti kepatuhannya mengikuti hukum-hukum Allah yang berlaku atasnya. Keserasian dan kecermatan ciptaan Allah itu menunjukkan bahwa ciptaan Allah amat sempurna, jauh dari segala kekurangan dan bahwa Pencipta dan Penguasaannya hanya Allah, tiada sekutu bagi-Nya. Orang-orang kafir tidak mengerti dan tidak dapat menangkap bukti-bukti keesaan dan kekuasaan Allah pada ciptaan-ciptaan itu karena kalbu mereka telah lengah. Namun, Allah tidak segera menyiksa mereka karena Dia Maha Penyantun terhadap yang bersalah guna memberinya kesempatan sadar dan bertaubat dan Dia Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat.¹⁷

Hemat penulis, ungkapan *subhân Allâh* yang menjadi instrumen ber-*tasbîh* merupakan makna *haqîqî*, yaitu pujian-pujian verbal secara teks. Berbeda dengan makna *majâzi* tidak dibatasi dengan makna skriptualis teks, sehingga spektrum untuk mensucikan-Nya lebih luas. Dengan syarat, perbuatan tersebut masih dikategorikan memuliakan atau mensucikan-Nya dan terhindar dari perbuatan yang buruk.

Menurut al-Qurtubî (w. 1273), *tasbîh* juga sering diistilahkan sebagai aktivitas verbal untuk mensucikan-Nya. Dalam surat al-Hadîd/57:1¹⁸ menurutnya *tasbîh* adalah memuliakan dan mensucikan

¹⁵Ismâ'il Ibn 'Umar b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî Abû al-Fidâ' 'Imâd al-Dîn, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, jilid IX, hal.18-20.

¹⁶Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd Abû Hayyân, *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Alamiyyah, 1993, jilid VI, hal. 38.

¹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet-3, vol-7, hal. 475.

¹⁸سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Allah dari segala sifat buruk. Ia mengutip dari Ibnu Abbâs (w. 687 M. 78 H.) berkata “bersalawat” kepada Allah segala sesuatu yang ada di langit dari para malaikat, dan yang ada di bumi dari sesuatu yang punya ruh maupun yang tidak punya ruh. Term *tasbîh* di ayat ini merupakan petunjuk (*dilâlah*) namun hal ini diinkari oleh al-Zajjâj dengan mengatakan andaikan tasbih ini maknanya adalah *dilâlah* (petunjuk) padahal bukti penciptaan itu begitu nampak dengan jelas maka itu dipahami, maka mengapa Allah berfirman “*Tetapi kalian semua tidak memahami tasbihnya mereka*”, dengan demikian tasbih yang dimaksud ayat ini adalah dalam bentuk ucapan (bukan petunjuk).¹⁹ Lebih jauh al-Qurtubi menyatakan bahwa segala yang ada di alam semesta pohon-pohonan, tumbuhan, gunung batu, dan lembah mereka berbicara dan saling bertegur sapa. Untuk memperkokoh pendapatnya tersebut al-Qurtubi menyertakan beberapa Hadis Nabi saw. di antaranya hadis di bawah ini:²⁰

أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ : أَخْبَرَنَا مِسْعَرٌ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاصِلٍ ، عَنْ عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ : إِنَّ الْجَبَلَ يَقُولُ لِلْجَبَلِ : يَا فَلَانُ ، هَلْ مَرَّ بِكَ الْيَوْمَ ذَاكِرٌ لِلَّهِ تَعَالَى ؟ فَإِنْ قَالَ : نَعَمْ ، سُرِّبَهُ ، ثُمَّ قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ : وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا إِلَى قَوْلِهِ : أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ، قَالَ : أَفْتَرَاهُنَّ يَسْمَعَنَّ الرُّورَ ، وَلَا يَسْمَعَنَّ الْخَيْرُ - (رواه الطبراني) ¹⁹ وَفِيهِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ : أَنَّهُ قَالَ : مَا مِنْ صَبَاحٍ وَلَا رَوَاحٍ إِلَّا وَتُنَادِي بِقَاعِ الْأَرْضِ بَعْضُهَا بَعْضًا : أَيُّ جَارَةٍ ، هَلْ مَرَّ بِكَ الْيَوْمَ عَبْدٌ يُصَلِّي أَوْ يَذْكُرُ اللَّهَ؟ فَمِنْ قَائِلَةٍ : لَا ، وَمِنْ قَائِلَةٍ : نَعَمْ ، فَإِذَا قَالَتْ : نَعَمْ ، رَأَتْ لَهَا فَضْلًا عَلَيْهَا (رواه الطبراني) ²⁰ . وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَسْمَعُ صَوْتِ الْمُؤَدِّنِ

¹⁹Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid X, hal. 235.

²⁰Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid X, hal. 268.

²¹Abdullâh Ibnu al-Mabâarak bin Wâdhîh al-Mawarizî, *Kitâb az-Zuhd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th, jilid 1, hal. 113.

²²Sulaiman bin Ahmad bin Ayûb bin Muthîr al-Lakhmi as-Syâfi’i Abû Qâsim ath-Thabrâni, *al-Mu’jam al-Ausath*, Kairo: Dar Haramain 1415 H, jilid 1, hal. 177.

جِنَّ وَلَا إِنْسَ وَلَا شَجْرًا وَلَا حَجْرًا وَلَا مَدْرًا وَلَا شَيْءًا إِلَّا شَهِدَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ".
 رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ فِي سُنَنِهِ^{٢٣}، وَمَالِكٌ فِي مُوَطَّئِهِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَخَرَجَ الْبُخَارِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَقَدْ كُنَّا
 نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ^{٢٤} فِي غَيْرِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ
 اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: كُنَّا نَأْكُلُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّعَامَ وَنَحْنُ
 نَسْمَعُ تَسْبِيحَهُ. وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجْرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ
 أَنْ أُبْعَثَ إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ. قِيلَ: إِنَّهُ الْحَجْرُ الْأَسْوَدُ.^{٢٥}

Mas'ar mengabarkan kepada kami dari Abdullah bin Wāshil, dari Auf bin Abdullah, ia berkata: Abdullah bin Mas'ud r.a. berkata: “Sungguh sebuah gunung telah berbicara kepada. sebuah gunung yang lain”, “Hai fulan, apakah hari ini ada yang lewat dari ahli dzikir kepada Allah swt.?”. Jika dikatakan “ya” maka dia sangat gembira dengan jawaban tersebut. Kemudian Abdullah membaca ayat yang artinya, “Mereka (orang-orang kafir) berkata: ‘Allah mempunyai anak’” Dia berkata, “Lalu apakah engkau melihat bahwa mereka mendengar kecurangan dan tidak mendengar kebaikan.” Dalam hal ini ada juga riwayat lain yang datang dari Anas bin Malik ra, dia berkata, “Tidaklah di pagi hari atau di sore hari melainkan sebagian lembah di bumi menyeru kepada sebagian lembah yang lain, “Wahai tetangga, apakah pada hari ini ada seorang hamba yang lewat padamu lalu dia menunaikan shalat karena Allah dan dzikir karena Allah atas dirimu”, di antara mereka ada yang mengatakan “tidak” dan sebagian yang lain mengatakan “ya”. Jika dia mengatakan “ya”, maka ia melihat karunia atas dirinya. Rasulullah saw. bersabda, “Tidak mendengar suara muadzdzin dari kalangan jin, manusia, pohon, batu, tanah, dan sesuatu melainkan semua itu akan menjadi saksi bagi dirinya

²³Ibnu Mājah Abū Abdillāh Muhammad bin Yazīd al-Quzwaini, *Sunan Ibnu Mājah*, t.t.: Maktabah Abī al-Mu‘āthi, t.th, Jilid 1, hal. 464.

²⁴Muhammad bin Ismāil bin Ibrāhīm bin al-Mughhīrah al-Bukhārī, *al-Jami‘ as-Shahīh*, Kairo: Dār as-Sya‘bi, 1987, jilid 4, hal. 235.

²⁵Abū al-Husain bin al-Hajāj bin Muslim al-Qusyairi as-Naisāburī, *al-Jāmi‘ as-Shahīh*, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.th, Jilid 7, hal. 58

kelak di hari kiamat.” (HR. Ibnu Majah). Juga oleh Malik di dalam al-Muwaththa hadits dari Abû Sa’id al-Khudri ra. Al-Bukhari meriwayatkannya dari Abdullah ra, dia berkata, “Kami pernah mendengar tasbihnya makanan ketika dia dimakan.” Di dalam riwayat lain dari Ibnu Mas’ud ra. berkata; “kami sedang makan makanan bersama Rasulullah saw. dan kami mendengar tasbihnya”. Di dalam Shahih Muslim dari Jabir bin Samurah ra, dia berkata: “Rasulullah saw. bersabda”, “Sesungguhnya aku benar-benar mengetahui sebuah batu di Makkah yang menyampaikan salam kepadaku sebelum aku diutus menjadi nabi, dan sungguh kini aku telah mengetahuinya. Dikatakan bahwa batu itu adalah hajar aswad”.

Sejalan dengan penafsiran al-Qurtubi (w.1273), as-Sya’rawi (w. 1998) juga mengatakan demikian. Bahkan lebih jauh dia mengatakan bahwa tumbuh tumbuhan di samping berbicara dengan bahasanya dia juga memiliki emosi dan jiwa sehingga tumbuhan tersebut dapat merespon secara emosional terhadap manusia sesuai dengan perlakuan manusia terhadap tumbuhan tersebut.²⁶

Penfasiran as-Sya’rawi (w. 1998) terhadap ayat di atas menunjukkan bahwa menurutnya alam semesta memiliki kehidupan, emosional dan jiwa sehingga dapat merespon terhadap segala yang terjadi di sekitarnya.

Penfasiran as-Sya’rawi di atas sejalan dengan temuan ilmiah para pakar di jaman modern sekarang ini. Elisabet Sahtouris²⁷ menyatakan bahwa alam semesta memiliki dimensi spiritual. Pohon, sungai dan gunung baginya lebih cerdas dari manusia. Pengakuan Elisabet Sahtouris tersebut menunjukkan bahwa alam raya memiliki kehidupan dan memiliki spiritualnya sendiri sesuai dengan dimensinya.

Humberto Maturana (w. 2021) dan Francisco Varela (w.2001), yang terkenal dengan teori Autopoiesis (dari bahasa Yunani αὐτο- (auto-), artinya "diri", dan ποίησις (poiesis), artinya "pembuatan, produksi") mendefinisikan “benda hidup adalah benda yang terus menerus bagian bagian dirinya sendiri”. Berdasarkan penelitiannya mereka memastikan bahwa pada setiap benda terjadi proses kimiawi dalam sel hidup yang mampu memproduksi dan merawat dirinya sendiri dengan membuat

²⁶Muhammad Mutawalli as-Sya’rawi, *Tafsîr As-Sya’rawi*, t.t.: Akhbar al-Yaum, 1991, hal. 4556.

²⁷Elisabet Sahtouris, *Expanding Our Wordview to Other Dimension* (makalah disampaikan dalam seminar internasional dengan tema :”When The Cosmic cultures Meet Conference), (Washington DC. 27-29 1995, hal. 13

bagian penyusunnya sendiri sehingga keberlanjutan hidupnya terus terjaga.²⁸

Menurut az-Zamakhshari, makna tasbih di sini adalah menyucikan-Nya dalam bentuk *lisân hâl* yang menunjukkan kepada adanya Pencipta (Allah) dengan segala kesucian, kekuasaan dan kebijaksanaan-Nya. Dengan *lisân hâl* itu segala yang ada di langit dan di bumi mensucikan Allah dari segala yang tidak layak dan pantas dilekatkan pada-Nya termasuk adanya sekutu bagi-Nya. Jika kamu bertanya: lalu apa maksud dari kata “tetapi kalian tidak memahami tasbih mereka, padahal tasbih ini sudah mafhum jika dilakukan dengan kata kata? Aku jawab: Khitab dari kalimat itu adalah hanya untuk orang musyrik, karena jika mereka ditanya tentang siapa pencipta langit dan bumi mereka pasti menjawab Allah swt., hanya saja dibalik pengakuan tersebut mereka menyertakan tuhan tuhan yang lain selain Allah seakan akan mereka tidak melihat dan tidak mengakui makna tasbih. Dengan demikian mereka tidak memahami makna tasbih yang sesungguhnya.

Jika kamu berkata: Siapa pun yang ada di dalamnya mereka melakukan tasbih dalam makna haqiqi karena mereka itu adalah malaikat, jin dan manusia. dan mereka telah meng-*athaf*-kan kalimat tersebut kepada langit dan bumi, lalu apa bentuk/maknanya? Saya jawab bahwa tasbih tersebut adalah dalam makna majaz (metaforis) dengan demikian maknanya wajib dimaknai secara majaz²⁹

Menurut Abu Hayan jika tasbih tersebut pelakunya adalah Malaikat, Jin dan Manusia maka mengandung makna secara hakiki tetapi jika yang dimaksud adalah langit dan bumi maka yang dimaksud adalah makna majazi.³⁰

Menurut Ahmad Musthafa al-Maraghi, tasbih di sini mengandung makna langit yang tujuh, bumi dan dan makhluk-makhluk yang ada di dalamnya mensucikan (*tanzîh*), mengagungkan dan menyaksikan terhadap ke-Esaan Allah. Bagi makhluk yang berakal mensucikan Tuhannya dengan perkataan seperti mengucapkan *subahânallâh* dan dengan *ahwal* yang menunjukkan kepada kesaan-Nya dan kesucian-Nya. Sedangkan untuk makhluk yang tidak berakal mensucikan-Nya dengan cara yang kedua. Lanjut al-Maraghi, makna kalimat ”*tetapi kamu tidak memahami*

²⁸Maturana, Humberto R.; Varela, Francisco J. (1972). *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Boston studies in the philosophy and history of science (edisi ke-1). Dordrecht: Reidel. hlm. 141

²⁹Abû al-Qâsim Mahmûd bin Umar az-Zamakhshari, *al-Kassâyf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl wa ‘Uyûn fî wujûh at-Ta’wil*, Bairut: Dâr al-Kutub, 1407 H, juz 2, hal. 670.

³⁰Abû Hayân al-Andalûsiy, *Tafsir al-Bahr al-Muhîth*, t.t. Dâr al-Fikr, t.th Maktabah Syâmilah t.hal

tasbihnya mereka”, khitab (orang diajak bicara) oleh ayat ini adalah orang-orang musyrik. Dikatakan demikian karena manakala kamu wahai orang-orang musrik menjadikan Allah ada sekutu-sekutu bagi-Nya seolah-olah kamu tidak melihat dan tidak berpikir dengan benar, karenanya kamu memang tidak paham artinya tasbih. Karena kelalaian dan kebodohan kamu, harusnya seyogyanya kami dishukum tetapi karena dengan kelembutan Allah dan ke-Maha Pengampunannya Allah kamu tidak dihukum sekarang.³¹

Penjelasan al-Maraghi tersebut memberikan kesimpulan bahwa makhluk yang berakal bertasbihnya mereka kepada Allah dengan dua cara yaitu dengan lisan seperti mengucapkan *subahânallâh* dan dengan *ahwal* yang menunjukkan ke-Esaan dan ke-Sucian-Nya, sedangkan bagi makhluk yang tidak berakal mensucikannya kepada Allah hanya dengan *ahwal* saja. Lain halnya dengan orang-orang musyrik, ketika mereka menjadikan adanya sekutu-sekutu bagi Allah menunjukkan bahwa mereka bodoh dan tidak mau berfikir secara benar.

Dalam tafsir *Tafsîr Faïd ar-Rahmân Tafsîr Jawâhir al-Qur’ân*, Abu Yusuf Muhammad Zaid³² menjelaskan bahwa tasbihnya langit yang tujuh dan bumi serta segala sesuatu yang ada pada keduanya meliputi hewan yang bisa berbicara, hewan yang tidak berbicara, pohon-pohonan, tumbuh-tumbuhan, benda-benda mati, yang hidup dan yang mati termasuk yang ada di alam gaib semuanya bertasbih dan memuji kepada-Nya baik dengan *lisân hâl* maupun *lisân maqâl*. Tetapi kamu tidak mengerti tasbihnya mereka karena mereka bertasbih bukan dengan bahasa kamu.

Abu Yusuf Muhammad Zaid lebih lanjut menjelaskan bahwa ketidak mengertian kamu (orang-orang yang menyekutukan Allah) terhadap tasbih mereka menyebabkan kamu berdosa. Tetapi dosa tersebut tidak dibalas dengan hukuman secara langsung oleh Allah di dunia. Hal demikian karena Allah swt. Adalah Dzat Yang Maha Lembut dan Maha Pengampun dan agar kamu mau bertaubat kepada Allah swt.

Penafsiran yang dilakukan oleh Abu Yusuf Muhammad Zaid memberikan pemahaman bahwa tidak ada satupun makhluk yang ada di langit dan di bumi kecuali semuanya mensucikan Allah dari segala yang tidak layak disandangkan kepada Allah. Bentuk tasbihnya ada yang dilakukan dengan ucapan (*maqâl*) dan ada yang dilakukan dengan sikap (*hâl*)

³¹Ahmad Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâaghî*, Mesir: Mushtafa al-Bâbi al-Halabi, t.t., Maktabah Syâmilah, juz 15, hal. 51

³²Abu Yusuf Muhammad Zaid, *Tafsîr Faïd ar-Rahmân Tafsîr Jawâhir al-Qur’ân*, t.t., t.p, t.th. Maktabah Syâmilah, Juz 1 hal. 252.

Tidak kalah penting melihat penafsiran al-Biqâ'i.(W. 1480 M)³³ Dalam tafsirnya *Nadzm ad-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa as-Suwar*, Ia menjelaskan bahwa semua makhluk baik yang memiliki akal maupun yang tidak memiliki akal tanpa terkecuali semua bertasbih yakni mensucikan Dzat yang Maha Agung yakni Allah swt. Tasbih dalam makna hakiki merupakan pandangan yang dipilih oleh al-Biqâ'i. Bahwa ada sebagian makhluk yang tidak bisa memahami tasbihnya makhluk yang lain -masih menurut al-Biqâ'i – maksudnya adalah tidak bisa dipahami bagi kalangan awam yakni manusia pada umumnya adapun manusia tertentu (*khawash*) bagi mereka tasbih tersebut dapat dipahami dengan jelas dan terang. Hal ini -masih menurutnya_ - sejalan dengan hadits Rasulullah saw:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "كُنَّا نَعُدُّ الْآيَاتِ بَرَكَةً، وَأَنْتُمْ تَعُدُّونَهَا تَحْوِيفًا. كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي سَفَرٍ فَقَلَّ الْمَاءُ فَقَالَ: "أَطْلُبُوا فَضْلَةً مِنْ مَاءٍ" فَجَاءُوا بِإِنَاءٍ فِيهِ مَاءٌ قَلِيلٌ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ وَقَالَ: "حَيَّ عَلَى الظُّهُورِ الْمُبَارَكِ وَالْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ" فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَنْبُعُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَشَرَفَ وَكَرَّمَ وَبَجَلَ وَعَظَمَ وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ" رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.³⁴

Dari Abdullah bin Mas'ud ra, berkata, "kami menganggap ayat ayat itu sebagai berkah adapun kalian menganggapnya sebagai sesuatu yang menakutkan. Kami bersama Rasulullah saw. dalam suatu perjalanan maka persediaan airpun sedikit. Beliau bersabda, " Carilah air yang banyak" maka para sahabat datang dengan membawa bejana dengan air yang sedikit. Kemudian Rasulullah saw. memasukkan tangannya ke dalam bejana tersebut seraya berkata, "ayo bersuci dengan air yang diberkahi dan keberkahan itu hanya datang dari Allah swt, Sungguh kami melihat air keluar diantara celah-celah jari jemari Rasulullah saw. Dan kami juga pernah mendengar tasbihnya makanan ketika dimakan". (HR. Bukhari)

Apa yang disampaikan oleh al-Biqâ'i tersebut sejalan dengan hadits berikut:

³³Burhan ad-Din Abi Hasan Ibrâhîm bin Umar al-Biqai, *Nadzm ad-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa as-Suwar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995, Jilid 4 hal. 385

³⁴Muhammad bin Ismâîl bin Ibrâhîm bin al-Mughîrah al-Bukhârî, *al-Jami' as-Shahîh*, Kairo: Dâr as-Sya'bi, 1987, jilid 4, hal. 235.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا أَجْعَلُ لَكَ شَيْئًا تَقْعُدُ عَلَيْهِ فَإِنَّ لِي غُلَامًا مَجَارًا قَالَ إِنْ شِئْتَ قَالَ فَعَمِلْتَ لَهُ الْمِنْبَرَ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَعَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ الَّذِي صُنِعَ فَصَاحَتْ النَّخْلَةُ الَّتِي كَانَ يَخْطُبُ عِنْدَهَا حَتَّى كَادَتْ أَنْ تَنْشَقَّ فَتَنْزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَخَذَهَا فَضَمَّهَا إِلَيْهِ فَجَعَلَتْ تَبْنُ أَنْيْنَ الصَّبِيِّ الَّذِي يُسَكِّتُ حَتَّى حَتَّى اسْتَفْرَّتْ قَالَ بَكَتْ عَلَى مَا كَانَتْ تَسْمَعُ مِنَ الذِّكْرِ رواه البخاري³⁵

Dari Jabir bin Abdullah, ra. bahwa seorang wanita dari kalangan Anshar berkata kepada Rasulullah saw, “ya Rasulullah, bolehkah saya membuat sesuatu untuk engkau, agar engkau bisa duduk di atasnya, saya punya seorang anak laki laki sebagai tukang kayu”, Nabi menjawab, “jika enda mau”, dia berkata: “maka perempuan tersebut membuat mimbar untuk Rasulullah”, Ketika hari Jum’at, Nabi saw duduk di atas mimbar. Lalu batang kurma yang biasa beliau berkhotbah di sana itu berteriak, hampir-hampir batang kurma itu terbelah.” Maka Nabi saw turun lalu memegangnya dan memeluknya. Maka batang pohon itu merintih seperti rintihan anak kecil yang sedang diredakan tangisannya sampai ia terdiam. Nabi bersabda “Ia menangis karena dzikir yang dulu biasa ia dengar.” (HR. Bukhari)

Begitu juga dijelaskan dalam *Tafsîr Khâzin*, sebagian pendapat menyatakan bahwa *tasbîh* merupakan aktivitas verbal untuk mensucikan-Nya. Sehingga makna *tasbîh* pada ayat-ayat tersebut dipahami sebagai bentuk ucapan maka yang dimaksud adalah ucapan segala yang ada di langit dan di bumi. Yang ada di langit maksudnya adalah para malaikat sedangkan yang ada di bumi adalah mereka yang beriman, yang mengenal/makrifat kepada Allah (*al-‘Ârif billâh*). Jika tasbih tersebut dipahami secara maknawi maka seluruh yang ada di langit seperti matahari, bulan, bintang dan yang lainnya dan semua atom-atom yang ada di lapisan-lapisan bumi dan apapun yang ada di bumi seperti gunung-gunung, lautan, pohon-pohonan, binatang dan yang lainnya semua itu bertasbih (mensucikan) tunduk kepada Allah karena kemuliaan dan

³⁵Muhammad bin Ismâil bin Ibrâhîm bin al-Mughîrah al-Bukhârî, *al-Jami‘ as-Shahîh*, Kairo: Dâr as-Sya‘bi, 1987, jilid 3, hal. 80

keagungan-Nya serta Maha Suci (*taqdīs*) Asma-Nya, Sifat-Nya ditundukkannya segala apa yang ada pada-Nya sesuai kehendak-Nya.³⁶

Dari semua literatur tafsir yang disebutkan, makna *tasbīh* yang sering dijelaskan dalam ayat-ayat tersebut kembali kepada pemahaman masing-masing para mufassir. Ada yang memahami secara *haqīqī* dan ada juga yang memahami secara *majâzī*. Makna ini tendensi untuk mensucikan-Nya dengan verbal melalui ungkapan *subhân-Allâh*. Namun ungkapan *tasbīh* tidak dibatasi dengan ungkapan *subhân-Allâh*, tetapi juga ungkapan puji-pujian yang bernilai *taqdīs* juga dikategorikan *tasbīh*.

Terlepas dari perbedaan pendapat di kalangan ulama tafsir tentang bagaimana memahami makna tasbih dalam Al-Qur'an, mereka sepakat bahwa inti dari tasbih adalah mensucikan Allah dari segala bentuk yang tidak layak disandingkan kepada Allah seperti adanya sifat kurang apalagi adanya sekutu bagi-Nya.

2) Makna Perbuatan (*fi 'liyyah*)

Sebagian ulama menafsirkan makna *tasbīh* dengan ekspresi langsung dalam bentuk perbuatan atau aksi. Kebanyakan ayat menjelaskan bahwa *tasbīh* merupakan aktivitas verbal dengan ungkapan pujian. Bila diakumulasikan, kebanyakan ayat dikumpulkan berbicara tentang makhluk ber-*tasbīh* dengan pujian-pujian, misalnya dijelaskan dalam surat al-Isrâ'/17: 44, al-Zumar/39: 75, Ghâfir/40: 7, dan al-Syûrâ/42: 5. Namun ada sebagian ulama yang membahas *tasbīh* dengan perbuatan misalnya Fakhruddîn ar-Râzî ketika menjelaskan surat al-Hadîd/57:1

Dalam ayat ini, ia mengumpulkan beberapa sub bab permasalahan, salah satunya bahwa *tasbīh* adalah mensucikan-Nya dari segala perbuatan-Nya.³⁷ Namun penafsiran ini tendensi kepada aspek teologis, sehingga tidak ada keterikatan dengan perbuatan manusia.

Menurut as-Sulâmî (w. 412 H), konteks ayat ini menunjukkan bahwa seseorang diwajibkan untuk mendirikan ibadah. Kata *yusabbihû* diartikan sebagai ibadah. Ia menambahkan riwayat dari Abû al-Husain bin Hind, "Ayat ini sebagai panggilan agar dilaksanakan. Perihal yang harus dilaksanakan adalah tauhid dan mendirikan ibadah kepada-Nya".³⁸ Adapun ayat setelahnya memiliki korelasi pada ayat di atas yaitu menjelaskan tentang shalat sebagai bentuk mendirikan ibadah kepada-Nya. Shalat diartikan sebagai membersihkan iman. Ketika iman bersih maka bisa memberikan isyarah tauhid. Setelah keduanya diaktualisasikan

³⁶Alî bin Muhammad bin Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 2004), jilid IV, hal. 245

³⁷Fakhr al-Dînal-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, jilid 29, hal.179.

³⁸Abû 'Abdirrahmân Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Azdî al-Sulamî, *ḥaqâ'iq al-Tafsîr Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, jilid II, hal. 237.

maka sifat keburukan di dalam jiwa seperti hawa nafsu untuk melakukan kesesatan dan kebatilan maka digantikan dengan rida yang ditetapkan oleh-Nya.³⁹ As-Sulâmî memaknai dengan shalat mengindikasikan bahwa *tasbîh* merupakan aktivitas perbuatan yang bisa mensucikan imannya dan memberikan *isyarah* tauhid. Dalam hal ini as-Sulâmî mengembalikan makna *tasbîh* ke makna asal.

Tidak hanya as-Sulâmî, beberapa ulama juga memaknai *tasbîh* sebagai aktivitas (*fi'liyyah*) berupa shalat. Misalnya Ibn Katsîr dalam surat Thâhâ/20: 130, bahwa pada teks ayat *wasabbih bihamdi rabbika qabla thulû' as-syams* maksudnya melakukan shalat fajar (shubuh). Sedangkan redaksi *wa qabla ghurûbihâ* diartikan dengan melakukan shalat asar. Begitu juga dengan redaksi teks وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ yaitu diperintahkan untuk melakukan shalat tahajjud di waktu-waktu malam hari, tetapi sebagian ulama menakwilkan sebagai shalat maghrib dan shalat isya'. Dan redaksi selanjutnya وَأَطْرَافَ النَّهَارِ yaitu melakukan shalat di siang harinya untuk mengimbangi waktu-waktu di malam hari.⁴⁰

Menurut Zamakhsyarî (w. 1144), redaksi وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ yaitu melakukan shalat yang ditentukan waktunya sebagaimana yang telah dijelaskan oleh mufasir sebelumnya. Ia menambahkan bahwa di antara waktu yang telah ditentukan untuk melakukan *tasbîh*. Menurutnya, bahwa waktu yang lebih utama untuk melakukan zikir adalah malam sebagaimana teks ayat setelahnya. Alasannya adalah sangat rasional, melakukan *tasbîh* di waktu malam merupakan waktu yang pantas ber-*khalwat* (menyendiri) kepada-Nya. Waktu itu seharusnya digunakan untuk beristirahat tetapi apabila seseorang mengubah menjadi waktu beribadah (*tasbîh*) kepada-Nya dengan bersungguh-sungguh meskipun kondisi tubuh dalam keadaan lelah, itu merupakan ibadah yang lebih utama di sisi-Nya.⁴¹

Begitu juga dengan Ibn 'Asyûr, kata *tasbîh* digunakan untuk shalat sebab shalat terkandung dan berisikan tentang mensucikan-Nya. Sedangkan huruf *ba'* setelah lafal *tasbîh* memiliki makna *mulâbasah* yaitu memiliki kedekatan yang erat. Maksudnya, antara *fâ'il* (subjek) dan *fi'il* (perbuatan) memiliki kedekatan sehingga memiliki kontak batin yang dekat. Adapun teks yang menjelaskan waktu itu merupakan waktu-waktu di dalam shalat, di antaranya shalat subuh sebelum terbit matahari, dua

³⁹Abû 'Abd al-Rahmân Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Azdî al-Sulamî, *haqâ'iq al-Tafsîr Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*, jilid II, hal. 149.

⁴⁰Ismâ'il Ibn 'Umar b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî Abû al-Fidâ' 'Imâd al-Dîn, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, jilid 9, hal. 381-382.

⁴¹Abû al-Qâsim Mahmûd bin. 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kassâyf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Riyâdh: Maktabah al-'Abikân, 1998, jilid IV, hal. 119.

waktu sebelum terbenam matahari yaitu shalat zhuhur dan shalat ashar. Sedangkan kalimat *fasabbih* diartikan sebagai shalat maghrib dan shalat isya.⁴²

Menurut Fakhruddîn ar-Râzî (w. 1210), pada ayat ini ia memberikan penjelasan bahwa mayoritas kalangan ulama berpendapat term *tasbîh* diartikan sebagai shalat. Namun terjadi kontradiktif tentang shalat bagaimana yang dimaksud. Dalam hal ini ar-Râzî memberikan tiga golongan pendapat. *Pertama* ayat ini menjadi argumentasi bahwa diwajibkan melakukan shalat lima waktu yang tidak dikurangi dan tidak ditambah. *Kedua*, ayat ini merupakan argumentasi untuk melakukan shalat lima waktu dan memiliki waktu tambahan. Seperti yang dijelaskan sebelumnya pada waktu terbitnya matahari, sebelum matahari, waktu siang dan malam. Waktu ini merupakan shalat yang wajibkan untuk melakukannya. Di ayat selanjutnya sebagai tambahan untuk shalat yang dikategorikan sebagai shalat sunnah. *Ketiga*, ayat ini mewajibkan untuk shalat yang kurang dari lima waktu, adapun waktunya antara lain *قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ* shalat fajar (shubuh), *وَقَبْلَ غُرُوبِهَا* shalat ashar, *وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ* shalat maghrib dan shalat malam (*tahajjud*). Sedangkan shalat zuhur di luar konteks ayat ini. Di antara dari tiga pendapat ini yang lebih kuat adalah pendapat yang pertama.

Pada akhir ayat ini membahas tentang waktu yang lebih utama untuk melakukan *tasbîh* kepada-Nya yaitu dilakukan di malam hari, sebab pada waktu ini untuk beristirahat dan pada waktu ini juga seseorang membiarkan pekerjaannya karena waktu ini untuk beristirahat. Pendapatnya selaras dengan Zamakhsyarî bahwa, apabila seseorang berpaling ketika waktu digunakan untuk beristirahat kemudian dilakukan untuk beribadah kepada-Nya, meskipun keadaan tubuh lagi lelah, maka seseorang berhak mendapatkan ganjaran pahala dari-Nya.⁴³

Dari semua ulama tafsir yang disebutkan sepakat bahwa surat Thâhâ/20: 130, kata *tasbîh* diartikan dengan shalat. Makna ini merujuk kepada makna asal yaitu aktivitas spritualitas seorang muslim kepada Allah melalui shalat. Hanya saja yang menjadi perbedaan di kalangan ulama tafsir adalah ketentuan waktu yang dimaksud dari ayat tersebut. ini membuktikan bahwa *tasbîh* bisa diartikan dengan perbuatan untuk mensucikan-Nya. Meskipun pandangan yang mashur adalah mensucikan-Nya dengan ungkapan verbal.

⁴²Muhammad al-Tâhir b. ‘Asyûr, *Tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*, Dâr al-Tûnisiya li Nasyar, 2008, jilid XVI, hal.337-338.

⁴³Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid XXII, hal.134-134.

b. Reorientasi Makna *Tasbîh*

Dalam literatur tafsir, hal yang masih dipertanyakan adalah apakah *tasbîh*⁴⁴ bentuk makna *haqîqî*⁴⁵ sehingga maknanya adalah mensucikan Allah dengan bentuk verbal yang menjadi mayoritas penafsiran ulama. Atau sebaliknya, term *tasbîh* merupakan makna *majazî*⁴⁶ sehingga dimungkinkan maknanya bisa diorientasikan kembali sesuai maksud ayat itu sendiri. Menurut Fakhruddin ar-Râzî, kedua makna ini baik itu makna *haqîqî* maupun *majazî* sangat diperlukan keduanya.⁴⁷

Reorientasi ini berangkat dari makna *majazî* bahwa *tasbîh* merupakan aktivitas aksi atau perbuatan khususnya bagi manusia untuk memuliakan dan mensucikan-Nya. Dalam kajian *'ulûm al-Qur'an* dikenal dengan istilah *ta'wîl*⁴⁸ yang diartikan dengan memalingkan lafal dari makna yang unggul

⁴⁴Dalam susastra Arab wacana *tasybih* baru muncul menjadi disiplin susastra Arab pada era Mubarrad (w. 286/900) yang menulis buku *Al-Kâmil* dan Ibn al-Mu'taz (w. 296/908) menulis buku *'Ilm al-Bâdi'*. *Tasybih* secara bahasa bermakna *tamtsîl* yaitu penyerupaan atau ilmu tentang seni perbandingan. Menurut ulama 'Ilm al-Bâdi', *tasybih* bermakna pertalian antara satu perkara dengan perkara lainnya yang memiliki kesamaan makna, atau penyerupaan dua hal atau lebih dalam satu sifat pada dirinya. Darmawan, *Validitas Takwil Sufi: Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*, Sukabumi: Haura Publishing, 2021, hal. 65

⁴⁵Makna *haqîqî* ialah makna yang jelas apa adanya tidak disertai takwil dan sebagainya. Seperti kata Musa di dalam Al-Qur'an, semua sepakat itu menunjuk kepada Musa ibn Maryam yang hidup di zaman Fir'aun. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013. cet-1, hal. 139

⁴⁶Kosa kata *majâz* tidak ditemukan secara langsung di dalam Al-Qur'an. Kata dasar atau akar kata *j-w-z* terdapat dalam Al-Qur'an dalam bentuk kata *jâwaza* atau *tajâwaza* yang berarti "memotong" dan "melewati". Menurut beberapa penelitian, pengertian dari kata *majâz* tersebut dapat ditemukan padanannya dalam Al-Qur'an. Kosa kata yang hampir memiliki arti yang sepadan dengan kata *majâz* adalah *al-mathal*, yang derivasi katanya paling banyak ditemukan dalam Al-Qur'an berjumlah 89 kali. Makna lain dari akar kata *j-w-z* adalah *al-ta'rîdh* (penampakan, penonjolan), dan akar kata *'-r-dh* ini ditemukan dalam Al-Qur'an (lihat QS. Al-Baqarah/2:235). Sedangkan lawan dari *ta'rîdh* adalah *tashrîh* (kejelasan, keterus-terangan) yang makna dasarnya memiliki kedekatan arti dengan *al-kinâyah*. Kosa kata lainnya ialah *isti'ârah*, meskipun kata tersebut tidak secara langsung, dalam bentuknya disinggung dalam Al-Qur'an, melainkan secara subtansial saja. Hal ini dikarenakan, Al-Qur'an banyak sekali menggunakan ungkapan-ungkapan metoforis. Kosa kata metaforis tersebut yang digunakan dalam perkembangan teori kritik sastra Arab sebagai kata kunci dari *majâz*. Lihat: M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, cet-2, hal. 182-183. Lihat juga Darmawan, *Validitas Takwil Sufi: Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*, Sukabumi: Haura Publishing, 2021, hal. 6364

⁴⁷Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyâtîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid XX, hal. 221.

⁴⁸Dalam pandangan ulama *'ulûm Al-Qur'ân* yang lebih mutakhir yaitu Manna' al-Qaththân, kata *al-ta'wîl* hanya berasal dari kata *al-aul* yang berarti kembali ke asal. Namun penggunaan takwil terbagi menjadi dua. *Pertama*, suatu makna yang menjadi tempat kembali perkataan si pembicara atau suatu makna yang kepadanya dikembalikan, artinya

(*râjih*) atas makna yang diungguli (*marjûh*) karena terdapat dalil yang menyertainya.⁴⁹ *Ta'wil* ini berfungsi untuk meorientasikan kembali makna *majazî* dari *tasbîh*. Dengan begitu, *tasbîh* tidak hanya aktivitas verbal tetapi juga aktivitas segala perbuatan manusia yang satu jalur dengan *taqdisullâh* (mensucikan Allah) dari segala perbuatan buruk.

Karena apabila memaknai *tasbîh* dengan aktivitas verbal saja tidak memadai bagi seorang Muslim untuk bisa mensucikan-Nya. terlebih dari itu bahwa *tasbîh* harus berupa aksi yang nyata. Selain dimaknai shalat, seorang Muslim juga harus melestarikan dan memelihara alam, hewan, lingkungan dan lainnya. Misalnya kasus tentang kerusakan alam yang disebabkan oleh manusia merupakan kasuistik yang tidak mengimplementasikan makna *tasbîh*.

Dalam perspektif tafsir ekologis, fenomena kerusakan alam ini disebabkan pemisahan antara paradigma masyarakat dan lingkungan karena beranggapan bahwa lingkungan dan manusia berdiri sendiri yang tidak memiliki hubungan.⁵⁰ Ini bisa diselesaikan melalui implementasi makna *tasbîh*, bahwa semua makhluk yang ada di bumi ini merupakan ciptaan-Nya dan harus dirawat dan dijaga dengan sebaik mungkin. Karena dengan begitu, seorang Muslim sudah melaksanakan makna *tasbîh*. Dengan menjaga

pembicara mencoba mengembalikan ke makna esensi kata tersebut. *Kedua*, takwil menafsirkan dan menjelaskan makna Al-Qur'an. Definisi takwil seperti ini memiliki kesamaan dengan tafsir sebagaimana yang dimaksud oleh Ibn Jarîr al-Thabâri. Lihat: Mannâ' al-Qaththan, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'ân*, tt: Mansyûrât al-'Ashr al-Ḥadîts, ttp, hal. 325. Sedangkan berdasarkan penelitian Darmawan takwil secara garis besar pemaknaan takwil dibagi menjadi dua yaitu: *Pertama*, takwil bersifat *mafḥûmi* yang dikonstruksi oleh ahli tafsir dan '*ulûm Al-Qur'an*. Menurut mereka, takwil berangkat dari teks Al-Qur'an yang bersifat *tanzîl* yang memerlukan daya mental untuk menggali makna dan pesan universal yang ada dalam ayat Al-Qur'an. *Kedua*, takwil bersifat *wujûdî* yang dikonstruksi oleh kelompok sufi. Menurut mereka, takwil berangkat dari teks Al-Qur'an yang bersifat *inzâl* kemudian didapatkan wujud realitas eksternal objek takwilnya. Lihat: Darmawan, *Validitas Takwil Sufi: Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*, Sukabumi: Haura Publishing, 2021, hal. 29-30

⁴⁹Sebagian ulama berpandangan bahwa tafsir menerangkan makna *zhâhir* (tersurat) sedangkan *ta'wil* menjelaskan makna *mutasyâbih* (tersirat). Maksudnya *ta'wil* adalah dengan membalikkan makna lafadz dari makna yang tersurat kepada makna lain yang tersirat didalamnya sebagai keterangan atas ayat tersebut dalam hal ini misalnya yang digagas oleh Ibn 'Âsyûr dengan memberikan istilah *ma'nâ ushûlî*. Lihat al-Ghazâlî, *al-Mustashfa fî 'Ilm al-Usûl*, Cairo: Maktabah Dâr al-Kutubah al-Misriyyah, 1997. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1996. Lâsyîn, Mûsa Syâhîn, *al-Lâ'î al-Hasân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Qâhirah Dâr al-Syurûq, 2002, Mannâ al-Qattân, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kâiro : Maktabah al-Wahbah, t.th. dan Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, hal. 15-17.

⁵⁰Zinal Abidin, dan Fahmi Muhammad, Tafsir Ekologis dan Problematika Lingkungan: Studi Komparatif Penafsiran Mujiyono Abdillah dan Mudhofir Abdullah terhadap Ayat-ayat tentang Lingkung, *Qof*, Vol. IV, No. 1, 2020, hal. 16

lingkungan, merupakan aksi *tasbîh* yang bisa sampai kepada memuliakan dan mensucikan-Nya.

c. Waktu *Tasbîh* Perspektif Ulama Tafsir

Untuk melakukan ritual *tasbîh* dalam Al-Qur'an dijelaskan juga tentang waktu seorang mukmin untuk ber-*tasbîh* kepada-Nya.

يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ

“Mereka selalu bertasbih malam dan siang tiada henti-hentinya” (al-Anbiyâ'/21: 20).

Ayat ini ditafsirkan oleh kebanyakan ulama ialah tasbihnya para malaikat. Mereka (para malaikat) terus menerus bertasbih mensucikan Allah dari segala yang tidak wajar bagi-Nya sepanjang *malam dan siang tanpa mereka bosan* atau terganggu oleh apa pun. Tasbih bagi mereka serupa dengan bernafas bagi manusia, karena memang demikianlah Allah menciptakan manusia dan demikian juga Allah menciptakan malaikat.⁵¹ Pun demikian potensi manusia biasa seperti malaikat—bahkan lebih—dan bisa juga sebaliknya yaitu setingkat dengan binatang—bahkan lebih rendah lagi.

Jika diamati secara teks ayat ini memberikan informasi bahwa ber-*tasbîh* hanya dilakukan di siang dan malam hari. Namun, tidak terhenti di ayat ini. Di ayat lain juga dijelaskan bahwa *tasbîh* dilakukan pagi dan petang dengan redaksi surat Maryam/19: 11, Al-Ahzâb/33: 42, dan Al-Fath/48: 9. Dalam ayat ini semua menggunakan term pagi petang hanya menggunakan lafal الأصال (*âshâl*), غدوة (*ghudwah*), dan عشي (*'isyā*). Tetapi di dalam bahasa Arab, term yang menunjukkan pagi dan petang banyak sekali di antaranya seperti:

Term pagi, asal kata untuk makna merujuk kepada term نهار (*nahâr*) yaitu pagi atau siang, di antaranya, الغدو (*al-ghuduw*), قبل طلوع الشمس (*qabl thulû' as-syams*), الإيكار (*al-ibkâr*), والإشراق (*al-isyrâq*). Sedangkan penggunaan term petang, asal kata untuk makna merujuk kepada term عشي (*'isyā*) yaitu petang atau malam, di antaranya, قبل غروب (*qabl ghurûb*), الاصل (*al-ashâl*), الإيكار (*al-ibkâr*), الغداة (*al-ghadâh*), والإشراق (*al-isyrâq*).⁵²

Misalnya dalam surat al-Ahzâb/33: 42, menurut az-Zamakhsharî, bahwa ber-*tasbîh* kepada Allah dengan pujian-pujian verbal, baik itu dengan kalimat *tahmîd* (membaca *al-hamdulillâh*), *tasbîh* (membaca *subhânallah*),

⁵¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, Cet-3, Vol-8, hal. 430-431

⁵²Muhammad 'Abd al-'Alîm Dasûqî, *Min Balâghah Fî al-Ta'bir bi al-Guduw wa al-Âshâl wa al-'Asyî wa al-Ibkâr*, al-Kitâb Marqum Aliyâ, 2010, hal. 1.

tahlîl (membaca *lâ Ilâha Illa Allâh*) dan *takbîr* (membaca *Allâhu Akbar*). Waktu untuk melakukan aktivitas ini sebaiknya dilakukan di pagi dan petang. Menurutnya, alasan kenapa dispesifikasi pada waktu tersebut, karena waktu itu seseorang sulit dan berat sekali untuk menunaikan dan memenuhi (*murâ'âh*) baik zikir maupun shalat.⁵³

Begitu juga dengan pandangan al-Sulamî, bahwa *tasbîh* tidak terikat waktu ataupun diberikan spesifikasi waktu untuk melakukannya. *Tasbîh* dilakukan sebanyak-banyaknya tanpa ada waktu yang membatasi. Berbeda dengan hal ibadah lainnya seperti shalat sudah ada ketentuan waktu untuk melakukannya secara eksplisit.⁵⁴

Dari redaksi ayat yang mengkhhususkan waktu tasbih para sufi dan tarekat-tarekat sufiyah mereka dalam mendidik para muridnya dengan beragam amaliyah zikir yang biasanya telah ditentukan bacaan zikir untuk pagi hari—salah satu amaliyah zikir di pagi hari adalah anjuran membaca *wirid al-lathîf* yang disusun oleh Imam al-Haddad—siang, sore dan malam hari. Semuanya itu demi menjaga kesucian hari agar tetap terikat dengan Dzat Sang Belas Kasih yaitu Allah swt.

Dari hasil akumulasi ayat *tasbîh*, banyak ayat-ayat yang menggunakan redaksi *fi 'il* (kata kerja) baik itu *mâdhi* maupun *fi 'il mudhâri* dan bentuk *isim* (kata benda). Penggunaan derivasi kata yang berbeda memberikan maksud waktu yang berbeda-beda. Menurut Fakhrudin al-Razî, bahwa permulaan ayat yang menggunakan derivasi *fi 'il mâdhi* dan *mudhâri* merupakan *isyârat* bahwa melakukan *tasbîh* tidak memiliki batasan waktu tertentu. Sehingga *tasbîh* akan selalu abadi pada masa sebelumnya dan masa akan datang.⁵⁵

Begitu juga dengan derivasi lainnya, menurutnya bahwa term *يُسَبِّحُنَ* *yusabbihna*, memiliki perbedaan dengan kalimat *مُسَبِّحَاتٍ* *musabbihât*. Bentuk kata *yusabbihna* berupa *fi 'il* (pekerjaan) yang memiliki makna kejadian dan pembaruan. Adapun kata *musabbihât* dalam bentuk *isim* (benda) yang memiliki makna selamanya yang berarti stagnasi dan tidak berubah-ubah (*istmrâr*).⁵⁶ Penunjukan dengan spesifikasi waktu siang merupakan simbol bahwa melaksanakan *tasbîh* di siang hari merupakan aktivitas yang lebih baik, sebab di siang hari merupakan kesibukan setiap individual yang harus dilakukan, ketika menyampingkan prioritas sejenak dengan melakukan kegiatan mendekatkan diri kepada-Nya dengan melakukan *tasbîh* verbal

⁵³Abû al-Qâsîm Mahmûd b. 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kassyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wjûh al-Ta'wîl*, Jilid V, hal. 46-47.

⁵⁴Al-Imâm Abî 'Abd al-Rahman bin Husain bin Mûsâ al-Azda al-Sulâmî, *haqâ'iq al-Tafsîr Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, jilid I, hal. 604.

⁵⁵Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000, jilid 26, hal. 163.

⁵⁶Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*..., jilid 26, hal. 163.

maupun perbuatan maka sudah mendapatkan hikmah dan kebaikan dari-Nya.⁵⁷

Dalam *Tafsîr al-Khâzin* juga dijelaskan bahwa term *tasbîh* dalam bentuk kata kerja lampau (*mâdhi*) dan sebagiannya dalam bentuk sekarang dan akan datang (*mudhâri'i*) itu menunjukkan isyarat bahwa segala sesuatu ber-*tasbîh* (mensucikan Allah) selamanya tidak dibatasi oleh waktu tertentu, sekarang maupun yang akan datang.⁵⁸

Dari sekian ayat yang menjelaskan tentang waktu untuk melakukan bertasbih ada nilai-nilai hikmah yang bisa diambil dan diimplementasikan, di antaranya:

- 1) Pengkhususan dzikir pagi dan petang, Kata al-ghuduw yang digunakan pada redaksi ayat-ayat pagi petang memiliki maksud waktu dari mulai terbit fajar sampai terbit matahari. Pada waktu tersebut manusia bangun dari tidurnya, orang berpengetahuan sebelumnya dari negatif menjadi positif. Adapun kata al-Âshâl bermakna waktu dari mulai Ashar sampai tenggelam matahari. Pada waktu itu manusia bersiap-siap untuk tidur dan istirahat, dan tidur diibaratkan untuk mengingat mati, diharapkan kepada manusia untuk ingat kepada Allah SWT.
- 2) Penunjukan waktu siang secara spesifikasi merupakan simbolis. Bahwa melaksanakan zikir di siang hari merupakan aktivitas yang lebih baik, sebab di siang hari merupakan waktu aktivitas dan kesibukan setiap individu yang harus dilakukan, ketika menyampingkan prioritas sejenak dengan melakukan kegiatan mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan melakukan tasbih kepadanya maka sudah mendapatkan hikmah dan kebaikan dari-Nya.⁵⁹
- 3) Term pagi dan petang pada ayat yang telah disebutkan bila disandingkan dengan kata *tasbîh*, maka diartikan sebagai shalat. Sebagian ulama mengatakan shalat lima waktu dan kurang dari lima waktu.
- 4) Pagi dan petang sebagai tanda bahwa Allah SWT. menyukai waktu ini, sebab ketika Nabi Muhammad saw. masih di kota Makkah shalat yang diwajibkan hanya dua rakaat shalat fajar dan ashar.
- 5) Waktu bertasbih tidak dikhususkan melakukannya di siang hari saja tetapi berzikir atau *tasbîh* yang lebih utama dilakukan hanyalah di waktu malam, sebab pada waktu ini digunakan bagi orang untuk beristirahat kemudian

⁵⁷Abû al-Su'ud al-'Umâdî Muhammad b. Muhammad b. Mustafa, *Irsyâd al-'Uqûl al-Salîm ilâ Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm Tafsîr Abî al-Su'ûd*, Dâr al-Mushaf- Maktabah wa Matba'ah 'Abd al-Rahman Muhammad - al-Qâhirah, 2015, jilid VI, hal. 178.

⁵⁸Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb al-Ta'wil fî Ma'ânî al-Tanzîl*, jilid IV, hal. 245. Bandingkan juga dengan Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd Abû Hayyân, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîl*..., jilid 8, hal. 216.

⁵⁹Abû as-Su'ûd al-'Umâdî Muhammad b. Muhammad b. Musthafâ, *Irsyâd al-'Uqûl al-Salîm ilâ Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm Tafsîr Abî al-Su'ûd*, Kaira: Dâr al-Mushaf- Maktabah wa Matba'ah 'Abd al-Rahmân Muhammad, 2015, Jilid VI, h. 178.

apabila seseorang melakukan hal yang positif yang sifatnya ibadah maka akan bernilai di sisi-Nya.

- 6) Bertasbih kepada-Nya tidak ada legalitas dalil yang mengatur secara spesifik kapan waktu itu dilakukan. Hanya saja lebih baik dan utama bila bertasbih dilakukan dan dilaksanakan ketika seseorang sudah bisa meninggalkan prioritasnya dari kesibukan hal yang sifatnya duniawi kemudian melakukan bertasbih kepada-Nya maka ini juga termasuk lebih utama.

d. Pelaku *Tasbîh*

Kata tasbih dalam Al-Quran jika dilihat dari objeknya (siapa yang disucikan) maka dapat dipastikan hanya berlaku bagi Allah semata, karena hanya Allah-lah Dzat Yang Maha Sempurna sehingga mustahil sedikitpun melekat pada-Nya sifat kurang, tercela dan buruk. Dengan demikian objek dari tasbih itu hanya melekat pada Allah dan tidak sama sekali berlaku bagi makhluk.

Berbeda dengan objek tasbih, menurut as-Sinqithî⁶⁰ bahwa subjek (pelaku) tasbih berlaku bagi Allah dan makhluk-Nya. Sehingga pelaku tasbih adalah Allah swt. dan Makhluk-Nya. Berikut penjelasan beberapa ayat Al-Qur'an tentang subjek (pelaku tasbih):

- 1) Ayat yang menunjukkan bahwa pelaku tasbih adalah Allah terdapat dalam tiga tempat yaitu: surat Al-Isrâ'/17:1, Ar-Rûm/30: 17-18, al-Anbiyâ'/21:22.
- 2) Jika pelaku tasbih itu adalah makhluk maka di bagi kepada beberapa bagian, yaitu:
 - a) Tasbih Malaikat, terdapat pada surat Al-Baqarah/2: 30, Al Anbiyâ'/21: 20, Az-Zumar/39: 75.
 - b) Tasbihnya guntur, terdapat pada surat ar-Ra'd/13: 13.
 - c) Tasbihnya langit dan bumi, terdapat pada surat Al-Isrâ'/17:44.
 - d) Tasbihnya gunung gunung, terdapat pada QS.Shâd/38: 18
 - e) Tasbihnya burung-burung terdapat pada surat Al-Anbiyâ'/21:79.
 - f) Tasbihnya manusia, terdapat pada surat al-Hijr/15: 98, Maryam/19: 11, al-Wâqi'ah/56: 74.

Selain penyebutan pelaku tasbih secara rinci sebagaimana diungkapkan di atas, diungkapkan juga dengan menggunakan kalimat secara umum yang menunjukkan bahwa pelaku *tasbîh* adalah semua makhluk. Misalnya dijelaskan dalam surat Al-Hadîd/57: 1, Al-Hasyar/59: 1, Al-Shaff/61: 1, Al-Jumu'ah/62: 1, Al-Taghâbun/64: 1. Ayat ini semua menggunakan redaksi *samawât* (langit) dan *ardh* (bumi).

⁶⁰Muhammad al-Amîn bin Muhammad al-Mukhtâr bin 'Abd al-Qâdir al-Janki al-Sinqithî, *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh Al-Qurân bi al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, Juz. 8, hal. 5.

Dalam *Tafsîr al-Khâzin* dijelaskan, bahwa *tasbîh* adalah ucapan segala yang ada di langit dan di bumi. Term *samâwât* (langit) maksudnya adalah para malaikat sedangkan *ardh* (bumi) mereka yang beriman, yang mengenal (makrifat) kepada Allah.⁶¹ Sejalan dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, bahwa pada ayat surat al-Hadid/57:1 merupakan bukti bahwa semua yang diciptakan oleh Allah, baik yang di langit (*samâwât*) dan bumi (*ardh*) seperti binatang, tumbuh-tumbuhan, batu dan lainnya yang bernyawa maupun tidak seharusnya setiap waktu dengan tulus dan ikhlas ber-*tasbîh* kepada-Nya.⁶²

Begitu juga dengan al-Qurtubî (w. 1273), dalam surat an-Nûr/24: 41 dijelaskan bahwa yang di langit ber-*tasbîh* maksudnya adalah para malaikat dan di bumi adalah para jin dan manusia. Di ayat selanjutnya dijelaskan bahwa burung bertasbih dengan mengembangkan sayapnya. Ini menunjukkan bahwa *tasbîh* manusia dengan hewan memiliki perbedaan. al-Qurtubî mengutip Abû Sufyân, bahwa burung *tasbîh*-nya tidak dengan *rukû'* maupun *sujûd*, tetapi dengan mengembangkan sayapnya merupakan shalat dan *tasbîh*. Dengan begitu, setiap makhluk Allah ber-*tasbîh*, hanya saja yang mengetahui hanya Allah.⁶³

Dari sekian pendapat Ulama terkait dengan tasbihnya segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi, penulis dapat simpulkan menjadi tiga pendapat. *Pertama*, bahwa tasbihnya segala yang ada di langit dan dibumi dengan lisan dan perbuatan adalah terjadi pada makhluk yang punya ruh dan berakal saja, sedangkan yang tidak punya ruh dan tidak berakal tasbihnya adalah bahwa keberadaan mereka sebagai petunjuk (*ad-dilâlah*) bahwa keberadaannya sebagai petunjuk tentang adanya Allah Yang Maha Kuasa dan tidak dikenai sama sekali sifat-sifat yang buruk yang tidak layak bagi-Nya. *Kedua*, bahwa tasbihnya segala yang ada di langit dan dibumi dalam arti petunjuk (*ad-dilâlah*) bahwa keberadaan mereka sebagai petunjuk bagi adanya Allah Yang Maha Kuasa dan mereka tunduk dengan hukum-hukum atau ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. *Ketiga*, bahwa tasbihnya yang memiliki kehidupan seperti pohon-pohonan, selama pohon pohonan tersebut masih hidup atau basah (mengandung air). *Keempat*, bahwa segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi bertasbih dan berbicara, termasuk gunung dan lembah. Mereka saling bertegur sapa hanya manusia tidak bisa memahaminya.

⁶¹Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb at-Ta'wil fî Ma'ânî al-Tanzîl*, jilid 4, hal. 245-246.

⁶²Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya* Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid IX, hal. 664-665.

⁶³Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân wa al-Mubayyin limâ Tadammahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, jilid 15, hal. 305 dan jilid 13, hal. 89.

Karena setiap makhluk Allah itu bertasbih, maka dalam diri mereka—binatang, tumbuhan dan sebagainya—terdapat spirit keimanan dan ketundukan kepada Sang Pencipta. Karena itu tidak sepatasnya manusia melakukan aktivitas yang berdampak pada kerusakan ekosistem alam, bahkan bukan hanya sebatas rusaknya ekosistem alam tetapi putusya mata rantai tasbih/ibadah mereka kepada Allah swt.

e. Alam ber-*tasbiḥ* kepada-Nya

Tidak ada penafsiran dan penjelasan ulama secara eksplisit, tentang bagaimana alam ber-*tasbiḥ* kepada Allah. Di bab setelahnya dijelaskan, bahwa setiap makhluk memiliki cara tersendiri untuk berzikir, tasbih, dan sujud kepada-Nya. Namun Al-Qur'an memberikan legalitas dan argument bahwa alam itu bertasbih kepada-Nya dengan cara mereka masing-masing, sebagai bentuk kepatuhan dan tunduk kepada Allah.

Sebagaimana dijelaskan dalam QS. *Ṣḥād*/38: 18

إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ^{٦٤}

“*Sesungguhnya Kami menundukkan gunung-gunung untuk bertasbiḥ Bersama dia (Daud) di waktu petang dan pagi.*”

Menurut Fakhrudin al-Razi (w. 1210), ayat ini ada tiga pembahasan. *Pertama*, bahwa Allah SWT menciptakan gunung dalam keadaan hidup, berakal, kuasa, dan berbicara sehingga gunung bisa bertasbiḥ kepada-Nya sebagaimana dijelaskan QS. *al-A'raf*/7: 143, “*Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu*” maksud dari ayat ini Allah SWT menciptakan gunung yang memiliki akal dan pemahaman kemudian Allah SWT menciptakan supaya bisa melihat-Nya. Perlu ditegaskan, akal di sini tidak bisa disetarakan dengan akal pengetahuan manusia. Sebab manusia memiliki orientasi pengetahuan yang jauh lebih tinggi di banding makhluk lainnya.

Kedua, ar-Râzî mengutip pandangan al-Qaffâl, bahwa Nabi Dawud as. memiliki suara yang sangat bagus sehingga ketika Nabi Dawud bertasbiḥ maka gunung dan burung-burung mengikuti bertasbiḥ seperti Nabi Dawud. Bahkan Muhammad Ibn Ishaq berpendapat, bahwa Allah SWT tidak memberikan kelebihan ini hanya kepada Nabi Dawud saja. *Ketiga*, Allah SWT menundukkan gunung untuk mempermudah keinginan Nabi Dāwūd untuk bertasbiḥ.⁶⁴

Penjelasan dari ar-Râzî ini memberikan bukti hisotris, bahwa alam itu ikut bertasbih melalui wasilah nabi Dawud. Hanya saja al-Qur'an tidak menjelaskannya secara eksplisit bagaimana alam bertasbih? Apakah sama

⁶⁴Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr au Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2000, jilid 26, hal. 163.

dengan manusia? Tentu tidak. Dan historis ini perlu ada kajian khusus sendiri agar tidak terjebak kepada subjektifitas-fanatisme. Perlu juga ada kajian khusus untuk melakukan peneltiian historis ini melalui pendekatan kritik-historis. Namun bisa diambil hikmah dari penjelasan ini, al-Razi memperlihatkan, bahwa alam yang juga bagian dari makhluk Allah juga ikut serta untuk bertasbih.

Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya berkomentar bahwa tasbih yang dimaksud adalah tasbih *maqâl* yaitu tasbih dalam bentuk bacaan dengan cara Allah swt. menciptakan kehidupan dan memiliki kemampuan untuk berbicara dan bertasbih. Rasulullah telah menegaskan dalam sunnahnya melalui sanad Abu Said al-Khudri, “*Tidaklah mendengar bangsa jin, manusia, batu, pohon, terhadap suara seorang muadzdzin kecuali mereka nanti menjadi saksi baginya pada hari kiamat*”. (HR Ibnu Majah.)

Ismail Haqqî⁶⁵ dalam Tafsîr Rûh al-Bayân menjelaskan bahwa ketika Nabi Dawud bertasbih maka gunung-gunungpun ikut menjawab tasbihnya Nabi Dawud as. dengan kalimat tasbih yang sama. Lebih lanjut, dengan mengutip pendapat Muajhid ia menambahkan bawa segala sesuatu baik yang hidup maupun yang mati mereka senantiasa bertasbih dengan mengucapkan *subhânallâh*

Kemudian, kata *يُسَبِّحُنَ yusabbiḥna*, memiliki perbedaan dengan kalimat *مُسَبِّحَاتٍ musabbiḥāt*. Bentuk kata *yusabbiḥna* berupa *fi‘il* (pekerjaan) yang memiliki makna kejadian dan pembaruan. Adapun kata *musabbiḥāt* dalam bentuk isim (benda) yang memiliki makna selamanya yang berarti stagnasi dan tidak berubah-ubah. Pembahasan Ketiga, shalat *ḍuhā* merupakan syariat untuk dilakukan yang hukumnya sunnah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ummi Hâni’, “Ketika itu nabi berwudhu dan melakukan shalat dhuha. Rasulullah SAW berkata ini shalat Isyrâq (*ḍuhā*)”.⁶⁶

Menurut Ibn ‘Asyûr (w. 1393 H), kata *yusabbiḥna* memiliki makna *sy‘an wa ḥâl* (keandaan) yang terus diperbaharui. Kata *tasbiḥ* asalnya ucapan dari *subḥanAllah* yang kemudian diucapkan ketika berzikir dan shalat, tetapi bukanlah yang dimaksud *tasbiḥ* pada konteks ayat ini gunung dan burung bertasbiḥ layaknya melakukan shalat, Nabi Dāwūd juga tidak melakukan shalat di gunung sebab shalat disyariatkan untuk melakukannya di dalam masjid. Itu sebabnya menggunakan kata *yusabbiḥna* karena konteks *tasbiḥ* yang diucapkan gunung itu memiliki makna yang berbeda-beda. Masih menurut Ibnu ‘Asyûr, Nabi Dawud adalah Nabi pertama yang diberikan keistimewaan oleh Allah dalam bentuk anugerah kenabian sekaligus kerajaan

⁶⁵Ismâil Haqqî bin Mushtafâ al-Istanbûlî al-Hanafî al-Khalwatî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, t.tp: Dâr Ihyâ al-Turâts al-‘Arabi, juz 5, ha. 125.

⁶⁶Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr au Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2000, jilid 26, hal. 163.

(kekuasaan) .Selain itu, jika Nabi Dawud bertasbih maka gunung dan burung-burung pun ikut bertasbi dengan tasbih seperti yang dibacakan oleh Nabi Dawud.⁶⁷

Selain yang disampaikan oleh Ibn ‘Asyûr, al-Âlûsî menuturkan bahwa termasuk dari keistimewaan yang dianugerahkan oleh Allah kepada Nabi Dawud adalah kemampuan beliau melunakkan besi. Diriwayatkan bahwa pada suatu hari ada dua malaikat yang turun dari langit dan bertemu dengan Dawud, salah satu dari kedua malaikat tersebut berkata kepada yang lainnya, Inilah dia Dawud, dia juga sesekali suka makan harta dari baitul mal. Selanjutnya kedua malaikat tersebut berdoa kepada Allah agar bisa bisa mendapatkan rizki dari hasil usahanya sendiri, maka Allah memberikan anugerah dengan kemampuan melunakkan besi. Dengan kemampuan itu Nabi Dawud as bisa membuat berbagai alat dari besi termasuk membuat baju semacam jaket atau rompi dari besi. Dari hasil pekerjaan itulah Nabi Dawud mendapatkan penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.⁶⁸

Dari beberapa penjelasan para mufasîr di atas dapat disimpulkan, ayat ini berbicara tentang kisah Nabi Dāwūd yang diberikan oleh Allah SWT anugerah dengan suara yang indah ketika bertasbiḥ gunung dan burung-burungpun ikut bertasbiḥ. Tasbiḥ yang disandingkan kepada gunung berbentuk *fi‘il* yang memiliki makna pembaruan, sehingga tidak bisa diartikan shalat, sebab shalat hanya disyariatkan di dalam masjid bukan di gunung. Dari pembahasan ini juga memiliki nilai positif bahwa makhluk yang Allah SWT ciptakan memiliki kelebihan, sebagaimana gunung yang Allah SWT berikan anugerah bisa melihat Allah SWT, diberikan akal meskipun itu di luar kemampuan manusia untuk membuktikan itu dan diberikan pemahaman. Namun bisa dipastikan, alam yang Allah ciptakan itu juga ikut bertasbih kepada-Nya dengan cara mereka masing-masing.

B. Alam Raya Bersujud (*as-Sujûd*)

Sub bab ini akan dianalisis term *as-Sujûd* atau alam raya bersujud meliputi analisis bahasa/definisi, analisis ayat-ayat sujud dalam Al-Qur’an dan penafsiran ulama terkait term ini. Kata *as-Sujûd* merupakan salah satu dari konsep dan term terkait tema ekospiritual dalam Al-Qur’an. Pembahasan ini menjadi sangat penting, mengingat Allah di banyak ayat menegaskan bahwa seluruh makhluknya, termasuk manusia bersujud kepada-Nya. Term sujud merupakan bentuk dari ketundukan sang makhluk kepada *Khâliq* atau antara *‘âbid* dan *ma‘bûd*.

Semua makhluk bersujud mengandung makna bahwa semua makhluk tunduk dan patuh atas ketentuan Allah untuk menjaga ekosistem yang telah

⁶⁷Muhammad al-Tâhir b. ‘Asyûr, *Tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*, Juz XXIII, hal. 228.

⁶⁸Syihabuddîn Mahmûd bin Abdullâh al-Husaini al-Âlûsî, *Rûḥ al- Ma‘âni fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm*, Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H. juz 9 hal. 37.

ditentukan oleh-Nya. Untuk itu, semua makhluk berperan untuk menjaga, mengharmoniskan alam semesta. Sehingga ketika manusia bertindak sebagai khalifah/pengantar bumi melakukan langkah dan tindakan yang keliru, maka akan melahirkan beragam kerusakan alam yang akan berefek pada kemandekan keberlangsungan kehidupan baik secara jangka pendek maupun jangka panjang. Dengan demikian, sub bab ini penting ditulis untuk menguatkan doktrin ekospiritual dalam Al-Qur'an yang memiliki implikasi bagi keberlangsungan kehidupan alam semesta.

1. Makna Sujud

Kata sujud terdiri dari huruf *sin*, *jim* dan *dal* mengandung makna merendahkan diri dan menghinakan. Abu Amr berkata: “Seorang dikatakan bersujud jika dia menundukkan kepalanya dan membungkuk”.⁶⁹ Ibnu Manzur dalam *Lisân Al-'Arab*, bahwa kata sujud sendiri dalam kajian bahasa Arab berasal dari kata *sajada-yasjudu-sujud*, artinya adalah meletakkan dahi di atas tanah.⁷⁰

Menurut al-Isfahâni⁷¹ secara bahasa kata sujud maknanya adalah membungkukkan dan merendahkan diri, kemudian kata tersebut digunakan untuk makna merendahkan diri dan beribadah kepada Allah swt. Makna tersebut berlaku secara umum untuk manusia, hewan dan benda mati. Ada dua macam model sujud, yaitu *pertama* sujud *ikhtiyâr* yaitu sujud karena pilihan atau kerelaan. Sujud ini tidak terjadi kecuali hanya dilakukan oleh manusia, karenanya dengan sujud tersebut mendapatkan pahala. Seperti firman Allah: *maka bersujudlah kalian kepada Allah dan beribadahlah*. (QS. Al-Najm/53:62). Maksudnya adalah rendahkanlah diri kalian kepada Allah dan berbadahlah. *Kedua* sujud *taskhîr* yaitu sujud karena ketundukkan atau karena keterpaksaan. Sujud model yang kedua ini berlaku bagi manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan, seperti firman Allah:

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ

Dan semua sujud kepada Allah baik yang di langit maupun yang di bumi, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayang mereka, pada waktu pagi dan petang hari. (r-Ra'd/13:15)

Sejalan dengan al-Ishfâhânî, al-Marâghî⁷² menyatakan secara bahasa sujud berarti merendahkan dan menghinakan diri. Makna sujud secara bahasa

⁶⁹ Abu al-Hussain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, t.t. :Dâr al-Fikr, 1979, juz 3. hal. 133

⁷⁰ Ibnu Manzur, *Lisân Al-Arab*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1386, hal. 1940-1941

⁷¹ Husain bin Muhammad Ar-Raghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Qalam, tt, jilid 1, hal. 396.

⁷² Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Mufradât al-Qur'ân*, t.t.: t.th, Maktabah Syamilah, juz 1, hal. 420

ini yang paling konkrit adalah dengan meletakkan kening di atas lantai. Kemudian diartikan dengan menghinakan dan beribadah kepada Allah swt. Ada dua macam sujud yaitu sujud *ikhtiyâri* (sukarela). Sujud dalam pengertian ini hanya dilakukan oleh manusia karenanya dia diberi pahala. Kedua sujud *taskhîri* yaitu ketundukan dan kepatuhan kepada kehendak Allah. Makna sujud dalam pengertian ini sejalan dengan yang dinyatakan oleh al-Isfahâni⁷³

Selanjutnya, bentuk sujud makhluk kepada Allah ada dua macam yaitu pertama sujud yang dilakukan oleh makhluk yang berakal sebagai manifestasi dari iman dan ibadahnya, kedua sujud yang dilakukakan oleh makhluk yang tidak berakal yakni dalam bentuk patuh dan tunduk kepada kehendak-Nya.⁷⁴

Sementara itu dalam *Mu'jam Musthalahât wa al-Alfâzh al-Fiqhiyyah* dikatakan bahwa kata sujud secara semantik artinya menyerahkan diri, merendahkan diri, dan meletakkan dahi di tanah atau di bumi.⁷⁵ Adapun dalam *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* kata sujud diartikan dengan menundukkan kepala.⁷⁶ Tidak jauh berbeda dengan makna sebelumnya, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* sujud diartikan dengan berlutut serta meletakkan dahi ke lantai, pernyataan hormat dengan berlutut serta menundukkan kepala sampai ke tanah.⁷⁷

M. Quraish Shihab dalam *Ensiklopedia Al-Qur'an* menjelaskan bahwa sujud secara bahasa adalah meletakkan kening ke atas permukaan bumi, atau bisa juga diartikan dengan merendahkan diri atau menghinakan diri. Secara hakiki, sujud merupakan suatu bentuk penghormatan tertinggi yang dilakukan seseorang dengan cara merendahkan diri di hadapan sesuatu atau seseorang yang dihormati atau dimuliakannya.⁷⁸

Secara terminologi sujud maknanya adalah meletakkan dahi di tanah atau di bumi yang telah ditentukan keadaannya dalam melakukan shalat.⁷⁹

⁷³Huseain bin Muhammad bin al-Mufadhhal ar-Râgib al-Asfahâni, *Al-Mufradât fi ghrîb al-Quran*, Beirut: Dâr al-Ilm ad-Dar as-Syâmilah, 1412 H, juz 1 hal. 396

⁷⁴Ahmad Musthafa al-Marâghi, *Mufradât al-Quran*, t.t. : t.th, Maktabah Syâmilah, juz 1, hal. 420.

⁷⁵Mahmud Abdul Rahman Abdul Mun'im al-Azhar, *Mu'jam Mushthalahât Wa Al-Alfâzh Al-Fiqhiyyah*, Al-Azhar: Dâr Al-Fadhilah, 1999, Jilid. 2, hal. 247.

⁷⁶A. Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2007, Cet. Ke-25, hal. 610.

⁷⁷Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1542.

⁷⁸M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, Cet. 1, hal. 923.

⁷⁹Menteri Wakaf Kependudukan Agama Kuwait, *Mausû'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiah*. Kuwait: Maktab Kuwait, 2004, Cet. 3, Jilid 6, hal. 322.

Mengenai terminologi sujud, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa sujud bermakna pernyataan ketaatan seorang hamba kepada Allah swt., yang melibatkan anggota badan dengan cara meletakkan kedua kaki, kedua tangan, kedua lutut, dan muka di atas lantai atau di atas tanah sembari menghadap ke arah kiblat.⁸⁰ Dalam hal ini, tentu saja pelibatan anggota tubuh dalam melakukan sujud merupakan suatu bentuk amal, namun substansinya adalah merendahkan diri dengan tujuan menghormati meskipun tidak dalam bentuk hal tersebut. Sehingga, dalam Al-Qur'an sujud digunakan sebagai bentuk perbuatan sujud, baik diperuntukkan atau dilakukan oleh manusia, malaikat, maupun selainnya.⁸¹

Menurut Ibn Qayyim Al-Jauzi (w. 1350), bahwa sujud dipahami sebagai sarana yang secara sengaja diciptakan Allah swt. agar setiap makhluk-Nya, katakanlah di sini manusia dapat melepaskan keangkuhan atau pun kesombongan yang ada dalam dirinya. Tentu, dengan sujud manusia akan kembali pada hakikat dirinya. Itulah lambang kerendahan dan kehinaan manusia di hadapan Allah. Selain itu, sujud menggambarkan bahwa manusia dapat mengingat bahwa dirinya itu berasal dari tanah atau bumi.⁸²

2. Identifikasi Ayat-Ayat Sujud dalam Al-Qur'an

Jumlah kata sujud dengan berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an, terulang sebanyak 92 kali. Dari jumlah tersebut 54 kata sujud tercantum pada kategori ayat Makiyyah dan 38 kata-kata sujud lainnya terdapat pada kategori ayat Madaniyyah.⁸³

Dari 92 ayat Al-Qur'an yang memiliki atau mengandung kata sujud dengan berbagai bentuknya, terbagi dalam beberapa kategori, yakni *isim* (kata benda, baik tunggal dan jamak) dan *fi'il*, baik *fi'il mâdhi* (waktu lampau), *fi'il mudhâri* (waktu sedang atau akan terjadi), dan *fi'il amar* (kata perintah). Kata sujud dalam kategori isim berbentuk jamak terdiri dari 21 kata, sementara dalam bentuk tunggal terdiri dari 36 kata. Kemudian kata sujud dalam kategori *fi'il* yang berbentuk *fi'il mâdhi* seperti halnya kata *sajada*, itu terdiri dari 21 kata, sementara yang berbentuk *fi'il mudhâri*, itu terdiri dari 8 kata, dan yang berbentuk *fi'il amar*, itu terdiri dari 12 kata.⁸⁴ (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term sujud dalam Al-Qur'an).

Berkaitan dengan hal tersebut, Ismail ibn Ahmad Al-Hayri berpendapat bahwa kata sujud dalam Al-Qur'an memiliki beberapa makna, yakni pertama,

⁸⁰M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata...*, hal. 923

⁸¹M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata...*, hal. 923-924

⁸²Azyumardy Azra, Jalaluddin Rakhmat, Abdullah Gymnastiar dkk, *Salat dalam Perspektif Sufi*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001, hal. 123.

⁸³Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahrash Li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm...*, hal. 422-424.

⁸⁴Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Al-Mufahrash Li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm...*, hal. 422-424.

sujud berarti syukur yang terdapat pada surat Shâd/38: 73, Al-Baqarah/2: 34, dan Al-Hijr/15: 30 dan 98. Kedua, sujud memiliki makna orang-orang yang salat, terdapat pada surat Asy-Syu'ara/26: 219, Al-'Alaq/96: 19, Al-Hajj/22: 26, Al-Baqarah/2: 125, Qâf/50: 50, Ali Imrân/3: 43 dan 113, dan terakhir pada Al-Insân/76: 26. Ketiga, sujud dalam Al-Qur'an bermakna sujud, yakni terdapat pada surat Al-'Alaq/96: 19 dan Al-Hajj/22: 77. Keempat, sujud bermakna penundukkan, yakni terdapat pada surat Ar-Rahmân/55: 6 dan An-Nahl/16: 48. Kelima, sujud bermakna khusyuk, yakni terdapat pada surat Al-Furqan/25: 60. Dan yang keenam, sujud bermakna tawaduk atau rendah hati, yakni terdapat pada surat Yusuf/12: 100.⁸⁵

Dari semua ayat yang telah diakumulasikan memiliki keragaman maksud. Bisa disimpulkan dengan berbagai maksud di antaranya: (a) Pembicaraan tentang ketaatan para malaikat kepada Allah swt dan pembangkangan iblis, misalnya pada QS. Al-Hijr/15: 30-33, (b) Uraian tentang ketaatan dan kepatuhan langit, bumi, serta benda-benda alam lainnya yang diciptakan Tuhan, umpamanya pada QS. Ar-Ra'd/13: 15, (c) Larangan Sujud kepada matahari, bulan, dan benda-benda alam lainnya seperti diungkapkan dalam QS. Fushshilat/4: 37, (d) Pembicaraan tentang orang-orang yang taat kepada Allah, misalnya pada QS. Ali-Imran/3: 113

Dari keempat tema maksud dari kata sujud, yang memiliki korelasi dengan penelitian ini adalah uraian tentang kepatuhan dan ketundukan alam semesta kepada Allah. Ayat yang mewakilinya adalah QS. Ar-Ra'd/13: 15. Kepatuhan yang dimaksud adalah dengan ketaatan karena kesadaran atau kerelaan sendiri. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. An-Nahl/16: 49. Ketaatan dan kepatuhan ini dilakukan oleh semua makhluknya termasuk alam semesta. Selain atas kesadaran diri yang mengikuti aturan Tuhan, ketaatan ini juga dilakukan karena menyadari dirinya sebagai hamba atau makhluk ciptaan Tuhan. sebagaimana diperintahkan Allah dalam QS. An-Najm/53: 62.⁸⁶

3. Pandangan Ulama Tafsir terkait Makna Sujud

Di sub bab ini akan dipaparkan berbagai pendapat para mufasir mengenai makna sujud dalam Al-Qur'an, yang mengacu pada kata dasar sujud dengan berbagai derivasinya yang terdapat dalam berbagai ayat-ayat. Sehingga dari ayat-ayat tersebut dapat ditelusuri bagaimana pendapat para mufasir dalam memahami kata sujud dalam Al-Qur'an.

Adapun beberapa term sujud dalam Al-Qur'an dengan berbagai derivasinya akan dibatasi pada surat Ar-Ra'd/13: 15, An-Nahl/16: 49, Al-

⁸⁵ Abu Abd Al-Rahmân Ismail ibn Ahmad Al-Hayri Al-Naisaburi, *Wujuh Al-Qur'an*, Masyhad: Majma' Al-Buhut Al-Islamiyyah, 1422, hal. 299-300.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata...*, Cet. I, hal. 924-925

Hajj/22: 18, dan Ar-Rahmân/55: 6 berdasarkan pandangan para mufasir, yakni:

a. Alam Semesta Tunduk dan Patuh Kepada Allah

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا
يَسْتَكْبِرُونَ

“Dan segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi hanya bersujud kepada Allah yaitu semua makhluk bergerak (bernyawa) dan (juga) para malaikat, dan mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri” (an-Nahl/16: 49).

Dan bukan hanya benda-benda yang berpotensi memiliki bayangan yang tunduk patuh kepada Allah, tetapi juga *kepada Allah sajalah* terus menerus *bersujud* dan patuh kepada ketetapan-Nya dan taqdir-Nya, tanpa sesekali atau sesat pun membangkang, *segala apa yang berada di langit dan di bumi yakni semua makhluk yang melata* yang berada di bumi atau yang berada di mana pun *dan* demikian juga halnya *para malaikat* hamba-hamba Allah yang dekat kepada-Nya, *sedang mereka* yakni para malaikat itu *tidak* sesat pun *menyomangkan diri*.⁸⁷

Terkait istilah *sujûd* dalam ayat tersebut dapat dipahami sebagai berikut: Ketika disebutkan bahwa *sujûd* memiliki macam makna yakni; *sujûd* merupakan ibadah, seperti sujudnya orang-orang Muslim kepada Allah swt. dan juga *sujûd* yang merupakan suatu pengibaratan berupa penghianatan (seorang hamba) kepada Allah, menghianati-Nya, dan kembali bersujud kepada-Nya lantaran dirinya merupakan makhluk yang bergantung (*mumkin al-wujûd*) serta memiliki ketidaan sebelumnya. Tentu saja, tidak ada akibat (makhluk yang mengada dengan sendirinya), kecuali membutuhkan Allah sebagai sebab keberadaannya. Ketika hal ini telah diketahui, maka dapat dipahami bahwa sebagian orang ada yang mengatakan maksud dari *sujûd* yang disebutkan dalam ayat ini adalah *sujûd* bermakna kedua yang merupakan suatu bentuk merendahkan diri dan berpasrah (kepada Allah), dan argumentasi yang (menunjukkan) kesesuaian terhadapnya tidaklah demikian, kecuali berkaitan dengan maksud dari *sujûd* ini.⁸⁸

Sementara itu, sebagian lagi ada yang mengatakan bahwa maksud dari *sujûd* di sini adalah bermakna pertama karena sesuai dengan malaikat, lantaran istilah *sujûd* dengan maksud yang kedua diimban bagi setiap hewan, tumbuhan, serta benda mati. Sebagian lagi mengatakan bahwa *sujûd*

⁸⁷Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, Cet-3, Vol-7, hal. 243

⁸⁸Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 2000, jilid 20, hal. 36

tersebut adalah homonim (*musytarak lafdzî*), karena mengandung kegunaan untuk makhluk yang lemah. Maka, istilah *sujûd* yang terkandung dalam ayat ini, menunjukkan dua perkara sekaligus, entah berkaitan dengan hewan secara nyata yang bermakna merendahkan, atau berkaitan dengan malaikat yang bermakna orang-orang Muslim bersujud kepada Allah swt. Tentu saja, pernyataan ini sangat lemah, karena menetapkan suatu perbuatan yang bersifat homonim (*musytarak lafdzî*), untuk diterapkan kepada seluruh konsep tidaklah benar demikian.⁸⁹

Sementara menurut Makârim Syîrâzî (w. 2021) bahwa hakikat *sujûd* (dalam ayat ini) adalah akhir dari kepasrahan, ketundukan, serta ibadah, dan kita tidak menggantikannya berupa *sujûd* atas ketujuh bagian anggota tubuh yang bukan dirinya kecuali merujuk kepada maksud dari pemahaman ini serta tidak membatasinya. Sebagaimana berlaku bagi seluruh makhluk Allah yang berada di alam penciptaan dan makhluk yang terikat dengan aturan-aturan yang bersifat umum dialam penciptaan, yang bergerak dengan kehendak Allah. Maka sesungguhnya seluruh makhluk dalam keadaan bersujud kepada Allah swt. dan tidak layak bagi makhluk untuk menyimpang dari perjalanannya bersama aturan-aturan ini sebab, semua yang tampak adalah kegelapan, sedangkan ilmu dan kehendak Allah swt. serta ayat-ayat yang menunjukkan atas kebesaran diri-Nya, semuanya menunjukkan atas diri-Nya yang suci.⁹⁰

Imam asy-Sya'rawi sebagaimana yang dikutip Quraish Shihab menyatakan tentang ayat ini bahwa jenis beda yang dikenal oleh manusia bermacam-macam: benda mati dan benda yang berpotensi untuk tumbuh, yakni tumbuh-tumbuhan. Selanjutnya bila yang tumbuh itu dapat bergerak dan merasa maka dia binatang, dan jika yang ini dapat berpikir maka dia adalah manusia. Selanjutnya jika sesuatu dapat memiliki ciri pengetahuan dari dirinya sendiri yang bersifat nurani maka dia adalah malaikat. Allah melalui ayat ini membawa kita dari bayang-bayang yang sujud kendati bendanya sendiri tidak bergerak, menuju ke benda-benda yang bergerak dan bayang bayangannya pun, yakni dengan mengatakan: *kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan apa yang ada di bumi* lalu dirincinya dengan menyatakan *yakni semua makhluk yang melata* yakni bergerak atau merangkak *dan para malaikat*. Dengan demikian ayat ini menyebut yang paling rendah tingkatannya dari benda-benda yang bergerak yaitu dabbah sapaï paling tinggi yakni *malaikat*.⁹¹

⁸⁹Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr Mafâtih al-Ghaib...*, hal. 36

⁹⁰Nâsr Makârim Syîrâzî, *Tafsîr al-Amtsâl*, Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib, 1421 H, Jilid, 8, hal. 207-208.

⁹¹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an...*, Cet-3, Vol-7, hal. 244

As-Sulami dalam tafsirnya tidak menjelaskan ayat ini, hanya saja ia menjelaskan ayat sebelumnya yang masih memiliki korelasi dengan ayat ini. Menurutnya, Allah menciptakan manusia dengan dibekali ilmu pengetahuan sebagai identitas pembeda dengan makhluk lainnya. Ayat ini menurutnya sebagai sindirian bagia manusia yang memiliki pengetahuan justru bertindak sombong dan angkuh. Padahal, makhluk lain yang tidak memiliki bekal pengetahuan justru patuh dan tunduk kepadanya, sehingga ayat ini menjadi teguran bagi manusia agar bisa patuh dan tunduk kepada-Nya sebagaimana makhluk ciptaan-Nya yang lain sudah lebih dahulu tunduk, patuh dan bersujud kepada-Nya.⁹²

Az-Zamakhsharî juga memberikan pandangan tentang makna *sujûd*. Menurutnya sujud dipahami sebagai suatu bentuk sujud yang mengikuti atas apa yang dimuliakan dalam firman sehingga membedakan sujudnya dari selainnya. Maka bagaimana mengibaratkan dua macam dengan lafaz yang satu yaitu dimaksudkan sebagai sujudnya seorang *mukalaf* yakni ibadahnya, ketaatannya dengan sujud selain mereka dengan menghindarinya karena ketetapan Allah selain sesuatu yang dilarang. Maka setiap orang-orang yang bersujud secara bersama bermakna menunaikan (seruan Allah) dan tidak membedakannya. Demikianlah sesuatu yang dapat menjadi penolong bagi mereka.⁹³

Bagi al-Baghawi (w.510 H.), sujudnya segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi adalah merendahkan diri dan ketundukannya untuk apa dia ditundukan oleh Allah. Sujudnya benda benda mati (*al-jamadât*) dan segala yang tidak berakal menunjukkan zhahirnya pengaruh penciptaan (kekuasaan Allah) padanya, maksudnya mereka yang lengah dan yang lupa kepada Allah ketika memikirkan dan merenungkan kekuasaan Allah pasti mereka bersujud kepada Allah. Karena ketika mereka melakukan perenungan, tadabbur maka ketika itu mereka akan melihat betapa besar kekuasaan Allah swt. Sehingga akhirnya mereka taat kepada Allah.⁹⁴

Nampak dengan jelas bahwa makna sujud bagi al-Baghawi dalam ayat ini adalah tunduk, merendahkan diri dan taat kepada segala aturan yang ditetapkan oleh Allah swt. Bagi makhluk yang berakal yang mampu melakukan perenungan dan pemikiran tentang makhluk Allah maka dia akan melihat betapa besarnya kekuasaan Allah dan akhirnya dia akan sejud kepada-Nya.

Berbeda dengan Thabâthabâ'î, term sujud pada ayat ini dimaknai dengan *sujud inqiyâduhâ al-Dzâtî* (sujud yang memiliki ikatan kepada Allah

⁹² Al-Sulamî, *Haqaiq al-Tafsir...*, hal. 367

⁹³ Mahmûd Az-Zamakhsharî, *Kasyâf 'An Haqâ'iq Gawâmidh at-Tanzil*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1047 H, Jilid 2, hal. 610.

⁹⁴ Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzil*, t.t. :Dâr Thayyibah, 1997, Juz 5, hal 22

secara Dzhat). Hemat penulis, Thabâthabâ'î berkeinginan untuk mengklaim bahwa sujud kepada Allah secara *Dzat* yang diartikan dengan *ad-Dzât al-Wâjib al-Wujûd* (Allah itu adalah suatu nama dzat Yang Maha Ada, yang menyebabkan segala sesuatu menjadi ada. Istilah *Dzat* diartikan juga *being, essence, nature, self: person, personality*. Artinya kata *dzat* merupakan penyebutan kepada sebuah esensi, personal, pribadi atau sosok dan bukan penyebutan kepada sebuah materi yang memiliki masa dan menempati ruang.⁹⁵

Penafsiran ini dipengaruhi oleh ideologi yang dianut. Hal ini akan menjadi kontradiksi dengan kalangan mufasir lain yang berbeda ideologi dengannya. Terlepas dari perdebatan itu, Thabâthabâ'î (w. 1981) berkeyakinan bahwa sujud kepada Allah secara *Dzat* merupakan sujud yang nyata (*haqîqah*). Dari penjelasan Tabatabai'î ia tidak membedakan jenis sujud. Ia hanya menjelaskan semua makhluk bersujud kepada Allah secara *Dzhat*. Dan ini merupakan bentuk penghambaan kepada-Nya secara nyata.⁹⁶

Begitu juga dengan Wahbah al-Zuahili (w. 2015), memaknai term sujud pada ayat ini dengan *inqiyād* (mengikat) dan *istislām* (menyerah). Artinya semua makhluk itu memiliki ikatan dan penyerahan diri kepada Allah. Mengawali dengan lafadz *Jalalah* pada ayat ini merupakan penegasan yang aktif bahwa segala makhluk harus mengikat dan menyerah dirinya kepada Allah. Mengikat dengan ikatan janji yang tidak bisa dilepas, dan menyerah diri artinya ada hal yang harus diagungkan dan dihormati yaitu Allah.⁹⁷

Sementara Sayyid Tantawi (w. 2010) mengutip pendapat beberapa ulama. Menurutnya kata sujud itu memiliki implikasi dua makna. Yaitu sujud dimaknai dengan *sujud ta'ah wa ibādah* dan sujud dimaknai dengan *inqiyād wa khudū'*. Sujud pertama diartika ketaatan dan ibadah, dalam hal ini diperuntukan kepada kaum muslimin dan malaikat. Suduh kedua berdasarkan ikatan dan kepatuhan suatu makhluk.

Sujud kedua ini diberikan kepada makhluk selain manusia (muslim). Artinya sujud ketaatan dan ibadah memiliki nilai dan ada nilai timbal balik, sedangkan sujud kedua tidak memiliki nilai. Hanya saja ia diikat dengan adanya ikatan sebagai makhluk ciptaan-Nya. Adapun makna term sujud pada ayat ini, menurutnya memiliki kandungan dua makna, yaitu sujud ketaatan dan ibadah, kemudian memiliki kandungan makna sujud ikatan dan kepatuhan. Dengan alasan bahwa objek sasaran dalam ayat ini dijelaskan secara komprehensif. Objek yang diperuntukkan kepada manusia, malaikat,

⁹⁵Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Muster, 1960. hal. 314-315

⁹⁶Tabatabai'î. *Al-Mizan...*, Jilid 12. hal. 265

⁹⁷Wahbah al-Zuahaili. *Tafsir Al-Munir...*, Jilid 7. hal 459-460

hewan dan makhluk lainnya.⁹⁸ Itu sebabnya dalam ayat ini menggunakan redaksi umum baik itu *al-samâwât* dan *al-ardh*, kemudian disebutkan objek secara spesifikasi, malaikat, manusia, hewan, dan lainnya.

Penjelasan ini juga sejalan dengan al-Khâzin, bahwa terma sujud pada ayat ini memiliki dua orientasi makna. Pertama sujud diartikan dengan ketaatan yang diperuntukkan kepada manusia dan malaikat. Kedua sujud yang diartikan dengan ikatan dan kepatuhan makhluk. Uniknya, menurut al-Khâzin dalam ayat ini menggunakan redaksi “*mâ fî as-samâwâti wa mâ fî al-Ardh*” untuk keunggulan (*taghlîb*). Semua makhluk memiliki keunggulan tersendiri dan tidak dibeda-bedakan. Di hadapan Allah semua makhluk itu sama. Oleh karenanya, al-Qur’an menggunakan lafadz *samâwât* dan *al-ardh* sebagai redaksi yang memiliki makna universal sehingga spektrum objeknya juga luas, sehingga tidak hanya berlaku kepada yang berakal—*istilah yang digunakan al-khâzin untuk membedakan manusia dengan makhluk lainnya*—tetapi juga berlaku kepada makhluk yang tidak berakal. Baginya penggunaan redaksi itu sebagai bentuk cakupan luas yang bisa disederhakan bahwa segala ciptaan Allah itu bersujud kepada-Nya.⁹⁹

Selain itu, maksud dari kata *sujūd* ini juga bisa berarti hanya kepada Allah pemilik kesombongan dan dapat disifati dengan kesombongan serta dapat berbuat dengan sendirinya yang merupakan hakikat sujud. Maka hanya orang-orang yang membenarkan Allah swt. untuk disembah dan bersujud kepadanya. Oleh sebab itu, ayat ini menunjukkan bahwa selain sesuatu yang berada di bumi dan di langit berupa binatang semuanya tinggal dan hidup di dalam kekuasaanya.¹⁰⁰

Mengenai hal ini, Hamka (w. 1981) menjelaskan bahwa masing-masing dari segala sesuatu yang ada di langit dan bumi bersujud menurut caranya sendiri. Misalnya pada saat manusia bersujud kepada Allah yang berarti kepatuhan dan ketaatan yang tidak dapat yang tidak dapat dilanggar, dibantah dan tidak mau membantah atas apa-apa yang telah ditentukan oleh Allah swt. sebagaimana yang disebutkan pada akhir ayat ‘sedang mereka tidaklah menyombong’. Selain itu, sebagaimana perkataan az-Zajjâj yang dikutip oleh Hamka sendiri bahwa yang dimaksud dengan sujud ialah sujudnya tubuh. Sujud tubuh ialah patuhnya menurut, tidak dapat berbuat lain dari pada apa yang ditentukan oleh Allah. Misalnya tanggalnya gigi, penglihatan yang

⁹⁸Sayyid Tantawi. *At-Tafsîr al-Wasîl li Qur’ân al-Karîm*. Matba’ah as-Sa’âdah, 1984. Jilid VIII, hal. 97

⁹⁹Ala’ al-Dîn ‘Alî b. Muhammad b. Ibâhîm al-Baghdādî al-Khâzin. *Tafsîr al-Khâzin: Lubâb at-Ta’wîl fî Ma’ânî at-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004. Jilid III. hal. 80

¹⁰⁰Sayyid Muhammad Husein Thabâthabâ’i, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi’ah li Jamâ’ah al-Mudarrisîn fî al-Hauzah al-‘Ilmiah bi Qum, 1417 H, Jilid 12, hal. 265-266.

mulai kurang membaik, kurangnya fungsi telinga sebagai alat pendengar dan lain sebagainya.¹⁰¹

Sedangkan Quraish Shihab menjelaskan bahwa Allah swt. melalui ayat ini menjelaskan bahwa seluruh wujud tunduk kepada-Nya. Memang bagi manusia, Allah swt. telah memberinya kebebasan untuk percaya atau tidak percaya, taat atau durhaka. Seandainya Allah tidak menganugerahkan kepada manusia kebebasan memilih, maka tidak secara mutlak ia tunduk dan patuh. Walaupun masih sangat banyak kegiatan tubuhnya yang bergerak di luar kontrol keinginan dan kemampuannya. Di sisi lain alangkah banyak pula yang ia inginkan dan tidak terpenuhi dan tidak diinginkan terpaksa ia terima. Jika demikian, maka segala sesuatu harus tunduk kepada-Nya suka atau tidak.¹⁰²

b. Tumbuhan dan pepohonan tunduk patuh kepada Allah

Jika dalam surat an-Nahl/16: 49 dijelaskan bahwa secara umum seluruh alam yang ada di langit dan di bumi bersujud kepada Allah, maka pada ayat berikut ini secara khusus tumbuhan dan pepohonanpun bersujud kepada Allah. Firman Alla SWT:

وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

“Dan tetumbuhan dan pepohonan, keduanya tunduk (kepada-Nya)” (QS. ar-Rahmân/55: 6).

Menurut Imam Baghawi (W. 516 H /1122 M)¹⁰³ yang dimaksud dengan kata النَّجْمُ dalam ayat ini adalah tumbuhan yang tidak memiliki batang atau pohon sedangkan kata الشَّجَرُ adalah tumbuhan yang memiliki pohon atau batang.

Maksud dari ayat ini bahwa sujudnya bintang serta pepohonan merupakan dua bentuk ketundukan atas perintah Ilâhî dengan berdasarkan permulaan dan pertumbuhan atas ketentuan yang (berlaku) bagi keduanya, seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Sementara itu terkait dengan pemakaian firman Allah الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ dikaitkan pada ayat sebelumnya seperti firman Allah yang berbunyi الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ sehingga kesimpulannya bahwa bintang dan pepohonan keduanya bersujud kepada Allah swt.¹⁰⁴

Kata *yasjudan* dipahami oleh banyak ulama dalam arti *tunduk* dan *patuh* mengikuti ketentuan Allah menyangkut pertumbuhannya. Thabathaba'î

¹⁰¹Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2007, jilid 5, hal. 3921.

¹⁰²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah jild 7*, Lentera Hati, Jakarta: 2002, hal. 247.

¹⁰³Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Baghawi, *Ma'âlim at-Tanzîl*, t.t: Dâr Thayibah, 1997, cet. ke 4, Juz 7, hal. 442

¹⁰⁴Sayyid Muhammad Husein Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fi al-Hauzah al-'Ilmiah bi Qum, 1417 H, Jilid 19, hal. 96.

mengemukakan pendapat lain yang dinilainya lebih teliti dan dalam, yakni bahwa kedua jenis tumbuhan itu menghujam masuk ke dalam tanah dengan akar-akarnya untuk menyerap apa-apa yang dibutuhkan dari bahan makanan. Keterhujaman ke bumi itu adalah manifestasi dari kebutuhannya kepada sumber yang memenuhi kebutuhannya, dalam hal ini adalah Allah, yang kepada-Nya kedua jenis tumbuhan itu sujud. Apapun maknanya, yang jelas kalau ayat ke 5 yang berbicara tentang matahari dan bulan menguraikan perhitungan yang teliti tentang perjalanan dan posisi matahari serta bulan, maka ayat ke 6 yang berbicara tentang tumbuhan menguraikan arah yang dituju oleh makhluk-makhluk Allah itu. Matahari dan bulan yang berada di angkasa, pohon dan tumbuh-tumbuhan yang berada di bumi—kesemuanya—diatur dengan teliti dan sesuai oleh Allah swt. dan kesemuanya bahkan alam raya seluruhnya tunduk dan patuh serta mengarah hanya kepada-Nya semata.¹⁰⁵

Kata *sujūd* dapat dipahami sebagai bentuk syukur kepada Allah yang telah menciptakan makhluk-Nya serta tidak menolaknya tanpa menyamakannya dengan seseorang yang bersimpuh dari kalangan orang-orang yang turut dalam mensyukurinya. Maka ketika kamu bertanya, bagaimana caranya mencapai maksud ini dengan kasih sayang Allah swt.? Jawab: dengan tetap merasa cukup baik berupa sesuatu yang diterima karena *lafzhî* dengan menerimanya juga secara maknawi. Sebelumnya diketahui bahwa terdapat dua pertimbangan yaitu bersujud kepada-Nya dan tidak kepada selain-Nya, seperti yang difirmankan bahwa matahari dan bulan memuji-Nya serta bintang dan pohon keduanya juga memuji-Nya. Maka ketika kamu bertanya lagi, bagaimana mematahkan argumentasi ini dengan sesuatu yang diikutsertakan dalam pernyataan pertama, kemudian sampai pada argumentasi setelahnya? Jawab: Maka bersedihlah dengan pernyataan pertama yang berisi tentang pokok-pokok atas jalan yang telah dikehendaki, karena menjadikan segala yang satu berupa pernyataan yang bergantung dalam hal-hal yang dapat mengingkari maha pengasih Allah serta nikmatnya.¹⁰⁶

Menurut Makârim Syîrâzî (w. 2021), *sujūd* dalam ayat *وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ* وَ *يَسْجُدَانِ* menunjukkan atas keselamatan dan kepasrahan di atas ketetapan Allah swt. hukum-hukum penciptaan serta mendahulukan Allah untuk membantu sesama manusia. Perjalanan ini yang akan Allah berikan bagi mereka tanpa

¹⁰⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Lentera Hati, Jakarta: 2005, Vol-13, hal. 247.

¹⁰⁶Mahmud Az-Zamkhasyarî, *Kasyâf 'An Haqâ'iq Gawâmidh At-tanzil*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1047 H, Jilid 4, hal. 443-444.

membeda-bedakan (satu sama lain). demikianlah keniscayaan akan ketetapan Allah swt.¹⁰⁷

Selain itu Fakhruddîn ar-Râzî, juga memberikan padangannya terkait ayat (وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) bahwa sesuatu yang dinyatakan selain ungkapan yang dimaksudkan sebagai penjelasan akan nikmat-nikmat Allah yang melimpah. Maka, tak jarang ada yang meninggalkan (pemberian) banyaknya nikmat tersebut karena memperlakukan kebanyakan kalam Allah swt. Inilah yang menjadi beragam dalam berbagai perkara perumpamaan-perumpamaan berupa nikmat (yang diberi oleh Allah Swt).¹⁰⁸

Menurut Nâshir bin ‘Abdullâh al-Sa’di (w. 1376 H.), yang dimaksud dengan bintang dan pepohonan bersujud adalah bintang bintang yang ada di langit dan pohon pohonan yang ada di bumi mengenal kepada Tuhan yang menciptakannya dan bersujud, taat dan tunduk dan patuh kepada-Nya untuk kemaslahatan dan kemanfaatan hamba hamba-Nya.¹⁰⁹ Nampak dengan jelas dalam pandangan al-Sa’di bahwa makna sujud bagi keduanya dimaknai keduanya mengenal Tuhan-Nya, artinya keberadaan dirinya karena diciptakan oleh Rabbnya, karenanya dia bersujud, taat dan patuh kepada-Nya. As-Sa’di melihat bahwa ketaatan dan kepatuhan keduanya kepada Allah demi untuk memberikan kemanfaatan bagi makhluk-makhluk-Nya.

Bagi al-Âlûsî, *najmu* dan *syajar* bersujud dengan ikatan yang jelas kepada Allah. Patuh dan tunduk kepada kehendak Allah. Menurutnya ayat ini memiliki isyarat bahwa Allah menciptakan keduanya sebagai bentuk kenikmatan yang pasti diberikan kepada makhluknya. Dengan tunduk kepada-Nya, sebagai konsumen dan mengeksplorasi kedua harus sesuai dengan tuntunan dan kehendak-Nya.¹¹⁰

Sejalan dengan yang dijelaskan dalam *al-Qur’an dan Tafsirnya*, bahwa dua dari sekian banyaknya makhluk yang Allah ciptakan itu semua tunduk kepadanya. Tumbuhan dan pepohonan mengikuti kehendak Allah secara naluri, sebagaimana manusia tunduk menurut fitrahnya. Meskipun tumbuhan dan pepohonan berbeda orientasi, tetapi perbedaan itu tunduk kepada aturan dan kehendak-Nya.¹¹¹

Hamka menjelaskan bahwa semua makhluk yang ada tanpa terkecuali bersujud kepada Allah. Artinya bahwa semua makhluk harus tunduk dan

¹⁰⁷Nâshr Makârim Syîrâzî, *Tafsîr al-Amtsâl*, Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî bin Abî Thâlib, 1421 H, Jilid, 8, hal. 207-208.

¹⁰⁸Muhammad Bin Umar al-Fakhrurrazi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, Jilid 29, hal. 341.

¹⁰⁹Abdurrahmân bin Nâshir bin Abdullâh al-Sa’di, *Taisir al-Karîn al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, t.t.: Muassasah al-Risâlah, juz 1, hal 828.

¹¹⁰ Abu al-Sana Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Rûh al-Ma’âni fî Tafsîr Al-Qur’an al-Azhîm wa al-Sab’ al-Matsani*,

¹¹¹ Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera hati, 2010, jilid IX, hal. 594

patuh atas apa saja yang dikehendaki oleh Allah. Jika kita sebagai manusia menunduk atau bersujud, itu adalah cara yang telah ditunjukkan oleh Allah kepada kita mulai dari menundukan kepala, tangan, lutut hingga telapak kaki, begitu juga dengan benda-benda yang ada di bumi di mana mereka bersujud dengan cara yang telah ditetapkan oleh Allah swt. kepadanya.¹¹²

Sementara Quraish Shihab berpendapat bahwa kata *Yasjudan* dipahami oleh banyak ulama sebagai ketundukan dan kepatuhan akan ketentuan Allah menyangkut pertumbuhannya. Thabathabai juga mengemukakan pendapat yang dinilainya lebih teliti dan dalam, yakni bahwa kedua tumbuhan itu menghunjam masuk ke dalam tanah dengan akar-akarnya untuk menyerap apa-apa yang dibutuhkan dari bahan makanan. Keterhunjaman ke bumi itu adalah manifestasi dari kebutuhannya kepada sumber yang memenuhi kebutuhannya yang dalam konteks ini adalah Allah swt. yang kepadanya kedua jenis tumbuhan itu sujud.¹¹³

c. Semuanya Tunduk Pada Sunnatullah.

Allah adalah satu satunya Pencipta makhluk dan kepada Allah semua makhluk (bersujud) tunduk dan patau kepada-Nya baik yang berakal maupun yang tidak berakal, bergerak maupun tidak bergerak. Allah SWT. berfirman:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ۗ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ
وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Tidakkah engkau tahu bahwa siapa yang ada di langit dan siapa yang ada di bumi bersujud kepada Allah, juga matahari, bulan, bintang, gunung-gunung, pohon-pohon, hewan-hewan yang melata dan banyak di antara manusia? Tetapi banyak (manusia) yang pantas mendapatkan adzab. Barang siapa dihinakan Allah, tidak seorang pun yang akan memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa saja yang Dia kehendaki” (Al-Hajj/22:18).

Sujud dalam ayat ini berarti mengikuti kehendak dan mengikuti hukum-hukum yang telah digariskan dan ditetapkan Allah. Dapat pula berarti menghambakan diri, beribadat dan menjalankan segala yang diperintahkan dan menjauhi semua yang dilarang. Sujud bila dihubungkan dengan makhluk Tuhan selain dari manusia, jin, dan malaikat berarti tunduk mengikuti kehendak dan hukum-hukum atau kodrat yang ditentukan oleh Allah, mereka

¹¹²Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 9, hal. 7073.

¹¹³M. Quraish Shihab, *tafsir Al-Misbah...*, jild 13, hal. 498

tidak dapat lepas dari ketentuan-ketentuan itu baik secara suka rela maupun terpaksa.¹¹⁴

Menurut analisis Quraish Shihab, kata *yasjud* dipahami dalam arti kepatuhan alam raya kepada sistem yang ditetapkan Allah bagi masing-masing. Allah memerintahkan air untuk membeku atau mendidih pada derajat tertentu, kapan dan di mana pun, dan dia patuh melaksanakannya. Api pun diperintahkannya panas dan membakar. Itu dipatuhi oleh api, dan jika Allah dalam suatu ketika memerintahkannya tidak panas dan membakar, api pun akan sujud yakni patuh, sebagaimana halnya dalam peristiwa Nabi Ibrahim as. ketika dibakar oleh penguasa masanya yakni Namrud.¹¹⁵

Al-Baghdâdî berpendapat bahwa maksud dari sujud dalam ayat ini merupakan suatu penjelasan yang sebelumnya diwajibkan dalam penjelasan yang disebutkan sebagai perbuatan-perbuatan yang membedakan antara sesuatu yang bersifat isyarat dan menjadi pedoman. Sedangkan keadaannya dapat berupa cobaan, ketetapan (yang baik), kemuliaan serta kehinaan, dan Allah menginginkan untuk memperlihatkan kepada ciptaannya agar menyaksikan segala sesuatu. Seperti yang dikatakan bahwa hal ini merupakan sebuah teguran kepada orang-orang kafir yang membedakan serta menjauhkan diri dari-Nya karena berpaling dari-Nya. Sementara itu, maksud dari penglihatan yang bersifat mengetahui dan disejajarkan bagi setiap orang-orang yang diberikan padanya (beragam nikmat). Adapun yang dimaksudkan dengan bersujud adalah meletakkan sesuatu dalam bentuk ketundukan kepada Allah serta kepada ketentuannya.¹¹⁶

Sementara itu Thabâthabâ'î (w. 1981) juga mengatakan bahwa sujud pada ayat ini yaitu bersujud kepada Allah sebanyak (yang dapat dilakukan) oleh manusia, sedangkan sujud yang ditopang dari kebanyakan manusia setelah terpenuhi (pemahaman) tentang pernyataan sebelumnya bagi mereka menunjukkan atas maksud dari istilah sujud ini yang merupakan bagian lain dari bentuk sujud lain sebelumnya. Jika memiliki dua makna yang sama dalam prinsip makna yang terpisah, maka bagian ini merupakan suatu bentuk sujud *tasyri'i* yang bersifat ikhtiari dengan meletakkan (dahi dan hidung) ke bumi yang diumpamakan seperti sujud serta terlepas dari ketetapan yang bersifat terpaksa. Sehingga secara jelas bermakna '*ubudiah*'.¹¹⁷

¹¹⁴Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya jilid 5*, Jakarta: Ikrar Mandiriabadi, 2008, hal. 373.

¹¹⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Lentera Hati, Jakarta: 2002, Vol-9, hal. 31.

¹¹⁶Sayyid Mahmûd Al-Âlûsî Al-Baghdâdî, *Rûh Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'an Wa as-Sab' al-Matsani*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Ilmiyah, 1415 H, Jilid 9, hal. 125.

¹¹⁷Sayyid Muhammad Husein Thabâthabâ'î, *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'an*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fi al-Hauzah al-'Ilmiyah bi Qum, 1417 H, Jilid 14, hal. 320-321.

Menarik dari penjelasan Thabâthabâ'î (w. 1981), menurutnya redaksi *alam tara* sebagai peringatan kepada siapa saja yang melihat alam diperlukannya instrument ilmu pengetahuan. Sebagaimana historis yang pernah terjadi kepada Nabi Muhammad yang dijelaskan dalam QS. al-Najm/53: 12.¹¹⁸

At-Tustarî menyederhanakan maksud ayat ini, bahwa semua makhluk itu bersujud kepada Allah sebagai bentuk untuk mengenal kepada-Nya. Bagi at-Tustari, makhluk selain manusia yang dicontohkannya adalah matahari dan bulan dikelompokkan kepada sujud *inqiyâd*. Artinya makhluk selain manusia juga sujud kepada Allah dengan status ikatan antara makhluk dengan Khaliq. Penjelasan at-Tustarî ini tidak jauh berbeda dengan maksud penafsir yang lain. Bahwa sujud manusia dengan makhluk lainnya itu berbeda, tetapi tujuannya tetap sama.¹¹⁹

Sementara Wahbah az-Zuhaili (w. 2015), ayat ini merupakan argument bahwa Allah itu Agung dengan dibuktikan bahwa segala makhluk-Nya baik di langit maupun di bumi semuanya sujud kepada-Nya. Menurut az-Zuhaili, semua alam ini sujud kepada-Nya yang bisa dibuktikan dengan akal maupun hati. Setiap manusia bisa merasakan dengan hati dan akalnya bahwa alam beserta isinya bersujud dengan ikatan antara makhluk dengan Khaliq.¹²⁰

Menurut az-Zamkhasyarî (w. 538 H/1114 M). makna *sujûd* pada ayat ini dipahami dalam dua bentuk, yakni pertama, bahwa *sujûd* yang dimaksud mengandung makna secara umum yaitu segala bentuk ketundukan dan kepatuhan kepada hukum-hukum dan kendalanya Allah. Hal ini berlaku pada semua makhluk. Dan yang ke dua sujud dengan makna secara khusus yang hanya berlaku bagi para *mukallaf* seperti sujudnya para malaikat dan manusia. Sujud yang ke dua ini sebagai bentuk ketaatan dan ibadah kepadanya.¹²¹

Dengan memperhatikan pendapat az-Zamkhasyarî tersebut dapat disimpulkan bahwa sujud dapat dimaknai secara umum yaitu ketundukan, kepasrahan terhadap segala ketentuan Allah SWT. Sujud pada makna ini dilakukan oleh semua makhluk Allah baik manusia, malaikat maupun selainnya, sedangkan makna sujud secara khusus yaitu sujud yang dilakukan oleh makhluk Allah yang mukallaf saja sebagaimana sujud yang dilakukan dalam shalat. Sujud ini dilakukan oleh manusia dan malaikat.

Sementara Syîrâzî mengatakan bahwa sesuatu yang bersifat wujud semuanya bersujud kepada Allah. Sebagaimana yang digambarkan pada ayat-ayat sebelumnya, yang menjadi sebuah awal penciptaan dan kebangkitan.

¹¹⁸ Thabathabi'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, jilid 14. hal. 360.

¹¹⁹ Sahl at-Tustari, *at-Tafsîr al-Qur'ân al'Adzîm...*, hal. 201

¹²⁰ Wahbah al-zuhaili..., jilid 9, hal. 194

¹²¹ Mahmud Az-Zamkhasyarî, *Kasyâf 'An Haqâ'iq Gawâmidh At-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1047 H, Jilid 3, hal. 149.

Maka ayat ini membahas mengenai hal-hal yang menunjukkan permasalahan tauhid. Ketika kesempurnaan telah bersumber dari awal penciptaan dan kebangkitan lalu dihubungkan kepada Nabi saw. maka dapat dipahami bahwa ayat ini kemudian hal-hal yang tidak dapat berdiri sendiri selain dari Allah swt. oleh sebab itu, maksud dari *مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ* yaitu ketika terdapat orang-orang yang dihinakan oleh Allah dan tidak dimuliakan sedikitpun serta tidak mendapatkan kebahagiaan.¹²²

Dalam hal ini, Hamka menjelaskan bahwasanya bersujud kepada-Nya siapa pun yang ada di langit dan bumi. Arti dari sujud ialah tunduk atau patuh menuruti apa yang telah ditentukan oleh yang ditunduki dan dipatuhi itu. Semua makhluk harus tunduk pada ketetapan Tuhan, begitu juga dengan binatang-binatang, gunung-gunung yang sujudnya dapat kita lihat dengan kepatuhannya menjadi pasak bumi, menahan angin dan menghambat awan itu berkumpul dan terjadi hujan sehingga air jatuh kebumi dan menjamin kehidupan manusia.¹²³

Kemudian Quraish Shihab berpendapat yang sama, ia menjelaskan bahwa bersujud adalah tunduk dan patuh kepada Allah, yakni semua yang berada dalam kekuasaan dan pengendalian-Nya. Kata *Yasjud* juga diartikan sebagai kepatuhan alam raya kepada sistem yang ditetapkan Allah. Allah memerintahkan air untuk membeku dan mendidih pada derajat tertentu, kapan dan di manapun, dan dia patuh melaksanakannya. Api pun diperintahkan panas dan membakar, itu dipatuhi oleh api dan jika Allah dalam suatu ketika memerintahkannya untuk tidak panas dan membakar maka api itu pun akan sujud, yakni patuh sebagaimana halnya dalam peristiwa Nabi Ibrahim as.¹²⁴

Setelah diamati terkait makna sujud, maka dapat disimpulkan bahwa semua alam semesta—manusia, hewan, tumbuhan dan lain-lain—bersujud yakni tunduk dan patuh atas hukum Allah. Dan semuanya bersujud sesuai dengan *isti'dât* (kemampuan) masing-masing. Masing-masing makhluk Allah bersujud untuk menyeimbangkan kehidupan di alam semesta, jika ada salah satu yang tidak menjalankan aktivitas sujudnya, lantaran karena ulah manusia seperti merusak alam dan sebagainya, maka keseimbangan alam akan berubah, jika berubah akan berefek pada kerusakan lingkungan. Dengan demikian, memahami konsep sujud ini, maka seorang manusia sebagai khalifah, hendaknya ketika mengelola bumi itu dengan penuh pertimbangan dan cinta. Sehingga tercipta atmosfer lingkungan yang bersahaja.

¹²²Nâshr Makârim Syîrâzî, *Tafsir al-Amsâl*, Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib, 1421 H, Jilid, 10, hal. 306-307.

¹²³Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 6, hal. 4680-4681.

¹²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta:Lentera Hati,2002, jild 7, hal. 31.

C. Alam Raya Berdzikir (*adz-Dzikir*)

Pada sub bab ini penulis akan menganalisis konsep *adz-dzikir* meliputi: analisis kebahasaan, analisis ayat-ayat zikir dalam Al-Qur'an, pandangan ulama terkait konsep inidan makna alam raya berdzikir. Konsep zikir perlu disandingkan dalam disertasi ini, karena di dalamnya terdapat isyarat yang mengarah pada konsep dan term ekospiritual, hal ini ditandai dengan adanya ayat dan pandangan para ulama terkait alam raya berdzikir. Selain itu, aktivitas dzikir juga memiliki pengaruh yang sangat esensial bagi ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di setiap tindakan dan perilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya dan apada gilirannya terhindar dari perilaku yang membahayakan dan merusak terhadap lingkungannya.

1. Makna Dzikir

Menurut Ibn Fâris bin Zakariyâ, kata *dzikir* mempunyai arti asal yaitu mengingat sesuatu atau lawan dari lupa, kemudian dimaknai dengan menyebut dengan lidah. Apabila huruf Dzâl diberi harokat *dhammah* (*dzukr*) maka bermakna tidak melupakannya. Lebih lanjut Ibn Fâris mengatakan bahwa kata *dzikir* juga dapat bermakna keluhuran, atau berkedudukan tinggi (*al-'alâ*) dan bisa juga bermakna kemuliaan atau kehormatan (*al-Syaraf*).¹²⁵

Ibrâhîm Musthafâ dalam *al-Mu'jam al-Wasîth* menyatakan dzikir mempunyai arti menjaga atau memelihara, menghadirkan dan menyebutnya dengan lisan setelah lupa kepadanya¹²⁶

Ar-Râghib al-Ishfahâni menjelaskan kata *adz-dzikir* terkadang bermakna kondisi jiwa insan yang sedang mengingat ilmunya, ia hampir sama dengan menghafal, hanya saja perbedaannya kalau menghafal dilakukan untuk memperoleh yang belum didapat sedangkan mengingat dilakukan dengan menjaga/mengingat kembali ilmu yang telah dimilikinya. Makna lain dari *adz-dzikir* ialah kehadiran sesuatu di dalam hati atau dalam lisan, oleh karenanya *adz-dzikir* memiliki dua jenis: pertama zikir dengan hati dan zikir dengan lisan, dan masing-masing dari keduanya memiliki dua jenis yaitu ada zikir karena lupa dan zikir untuk mempertahankan ingatan, semuanya disebut dengan zikir.¹²⁷

Di antara contoh dzikir dengan lisan yang disebutkan oleh Râghib adalah firman Allah: surat Al-Anbiyâ'/21: 10, 24 dan 50, Shâd/38: 1 dan 8, Az-Zukhruf/43: 44, An-Nahl/16: 43, Al-Thalâq/65: 10-11 dan Al-Kahfi/18:

¹²⁵Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1079, juz 2, hal. 358

¹²⁶Ibrâhîm Musthafâ, *Al-Mu'jam al-Wâsith*, t.t: Dâr al-Da'wah, t.th, Juz 1, hal. 313.

¹²⁷Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Qalam, tt, jilid 1, hal. 328.

63. Sedangkan ayat-ayat zikir dengan hati dan lisan adalah surat Al-Baqarah/2: 198 dan 200, Al-Anbiyâ'/21: 105, Al-Insân/76: 1, Maryâm/19: 67.¹²⁸

Menurut Râghib kata *adz-dzîkrâ* itu memiliki makna banyak berzikir (mengingat) kepada Allah dan ini menunjukkan memiliki arti yang lebih daripada *adz-dzîkr* baca surat Shâd/38: 43 dan Adz-Dzâriyât/51: 55¹²⁹

Adz-Dzîkr juga merupakan salah satu nama kitab suci Al-Qur'an yang berarti peringatan. Di dalam Al-Qur'an terdapat kata *muddakkir* ditulis dengan *dal*, bukan *dzal* yang berarti pelajaran.¹³⁰ Walaupun demikian, Fuad 'Abd Baqi memasukan term *muddakkir* ke dalam rumpun kata *ad-dzîkr*.¹³¹ Di dalam Al-Qur'an terdapat 267 kata yang merupakan bentuk derivasi dari *ad-dzîkr*—jumlah ini belum termasuk 18 kata *dzakara* yang berarti laki-laki dan 7 kata *muddakkir*.¹³²

Menurut hasil penelitian Abul Fadhl Hubaisy bin Ibrahim Tiflisi kata *dzîkr* di dalam Al-Qur'an memiliki tujuh belas makna.¹³³

- a. *Dzîkr* bermakna wahyu. Makna ini tertuang dalam sebuah ayat surat Al-Qamar/54: 25 dan al-Mursalat/77: 5
- b. *Dzîkr* bermakna Taurat, sebagaimana terkandung dalam sebuah ayat surat al-Nahl/16: 43-44 dan Al-Anbiyâ'/21: 7
- c. *Dzîkr* bermakna al-Qur'an. Makna ini dinyatakan dalam surat Ali Imran/3: 58 dan al-Anbiyâ'/21: 2
- d. *Dzîkr* bermakna *Lauh Mahfuzh* sebagaimana bunyi ayat surat al-Anbiyâ'/21: 105
- e. *Dzîkr* adalah ingat dalam bentuk ketaatan, sebagaimana dinyatakan dalam ayat surat al-Baqarah/2: 152.
- f. *Dzîkr* bermakna shalat Jumat sebagaimana firman-Nya surat al-Jumu'ah/62: 9.
- g. *Dzîkr* bermakna shalat lima waktu, hal ini dinyatakan dalam surat al-Baqarah/2: 238-239
- h. *Dzîkr* bermakna kemuliaan, sebagaimana bunyi ayat surat al-Anbiyâ'/21: 10, al-Mukminûn/23: 71, az-Zukhruf/43: 44.

¹²⁸Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an...*, hal. 328.

¹²⁹Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an...*, hal. 329.

¹³⁰Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 191.

¹³¹Fuad 'Abd Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-Fâzh al-Qur'ân...*, hal. 343-349.

¹³²Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 192.

¹³³Abul Fadhl Hubaisy bin Ibrahim Tiflisi, *Kamus Kecil Al-Qur'an: Homonim Kata Secara Alfabetis*, Penj. Musa Muzauwir, Jakarta: Citra, 2012, hal. 134-137.

- i. *Dzikir* bermakna berita, ini tertuang dalam sebuah ayat surat al-Kahfi/18: 83
- j. *Dzikir* adalah mengingat dengan lisan, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah/2: 200, an-Nisâ'/4: 103 dan al-Ahzâb/33: 41.
- k. *Dzikir* adalah mengingat dengan hati, ini disinyalir dengan adanya ayat surat Ali Imran/3: 135.
- l. *Dzikir* bermakna menjaga, disebutkan dalam ayat surat al-Baqarah/2: 63, Ali Imrân/3: 103.
- m. *Dzikir* bermakna memberi wejangan seperti terdapat dalam ayat berikut: surat al-An'âm/6: 44, al-A'râf/7: 165 dan Yâsîn/36: 19.
- n. *Dzikir* bermakna renungan (*tafakkur*) sebagaimana bunyi ayat dalam surat Shâd/38: 78, dan At-Takwîr/81: 27.
- o. *Dzikir* bermakna penjelasan, sebagaimana disebutkan dalam ayat surat Shâd/38: 1.
- p. *Dzikir* bermakna tauhid sebagaimana terkandung dalam surat Thâhâ/20: 124.
- q. *Dzikir* bermakna Rasul terkandung dalam surat al-Anbiyâ'/21: 2 dan at-Thalaq/65: 10 menurunkan peringatan dalam ayat ini ialah menurunkan Rasul.

Lebih spesifik lagi, dalam tradisi tasawuf dzikir itu serupa dengan wirid sehingga dalam kondisi-kondisi tertentu sang murid tasawuf akan melakukan wirid dengan mengingat (berdzikir) *asmâ'-asmâ'* Allah tertentu dan jumlah bilangan tertentu. Bahkan menurut Habib Abdulla al-Haddad untuk memudahkan dalam jumlah hitungan yang harus dibaca, tidak ada salahnya menggunakan tasbeih. Lebih lanjut Imam al-Haddad berkata, "Ketahuilah bahwa zikir—sebagaimana dinyatakan oleh seorang arif—adalah fondasi jalan tasawuf, kunci pentahkikkan, senjata para murid, serta semboyan kewalian". Firman Allah dalam hal ini adalah surat Al-Baqarah/2: 152 dan An-Nisâ'/4: 103.¹³⁴

Al-Kalabadzi (w.380 H.) menuturkan bahwa hakikat dzikir adalah melupakan segala sesuatu selain Allah ketika mengingat Allah. Sebagaimana disebutkan dalam surah al-kahfi/18:24, "*Dan ingatlah kepada Tuhanmu apabila engkau lupa.*" Kemudian al-Kasâni (w. 735 H.) mengatakan bahwa menurut kaum sufi dzikir terbagi kepada beberapa bagian (tingkatan), yaitu:

- a. Dzikir 'Ammah, yaitu dzikir dalam rangka mendekatkan diri kepada yang Allah yang dilakukan secara umum oleh orang yang beriman. Dzikir ini

¹³⁴Imam Abdullah al-Haddad, *Risâlah al-Mu'âwanah wa al-Muzhâharah wa al-Muâzarah li Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sulûk Thariq al-Akhirah*, Tarim: Jamî'huqûq al-Thab' Mahfûdhah li Maqâm al-Imâm al-Haddâd, 2012, hal. 87.

dilakukan dengan mengucapkan kalimat syahadat yakni kalimat *Lâ Îlah illa Allâh* atau dengan kalimat lain yang terdiri dari tasbih, dan dzikir-dzikir lainnya.

- b. Dzikir Khusus, yaitu dzikir yang didapat dari seorang mursyid melalui *talqin dzikir* yaitu dengan kalimat *Lâ Îlah illa Allâh* atau dengan kalimat selainnya. Hal itu untuk menghilangkan segala bentuk ikatan dan hijab (penghalang). Dzikir yang dilakukan melalui *talqîn* seorang mursyid pengaruhnya sangat kuat di dalam menghilangkan berbagai hijab kegelapan
- c. Dzikir Zhâhir, yaitu dzikir yang diucapkan dengan lisan secara dawam, dengan dzikir ini akan melahirkan kondisi kalbu selalu ingat dari lengah dan lupa kepada Allah.
- d. Dzikir Khafî, yaitu dzikir diingatkan di dalam hati sedangkan lisan (lidah) tidak boleh bergerak.
- e. Dzikir Sirr, yaitu dzikir dalam bentuk kelezatan batin di dalam mengingat dan bertaqarrub kepada Allah.
- f. Dzikir Syâmil, yaitu dzikir yang dilakukan secara zhahir dan bathin sebagai upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah swt dengan lisan yang terus berdzikir kepada Allah, dengan anggota badan yaitu melaksanakan ketaatan kepada Allah dan hati yang terus menerus dan dengan hati yang dikaruniakan Allah kepadanya.
- g. Dzikir Akbar, yaitu dzikir yang sangat besar, sebagaimana disebutkan dalam surat al-‘ankabût/29:45: “*Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain)*.” maksudnya adalah kesempurnaan makrifat dan taat (kepada Allah)
- h. Dzikir Arfa’, yaitu dzikir akbar dikatakan demikian karena dia setinggi-tinggi dzikir kepada Allah. dan terkadang dinamakan juga sebagai dzikir marfu’ yaitu dzikir ditinggikan (derajatnya).
- i. Dzikir Haqîqî, yaitu dzikir yang dilakukan secara jiwa raga, lahir dan batin hanya kepada Allah swt.¹³⁵

Adapun hakikat dzikir menurut al-Tusturi adalah memastikan secara ilmu bahwa Allah swt. menyaksikanmu dan engkau melihat dengan hatimu bahwa Allah sangat dekat denganmu dan engkau menjadi malu kepada-Nya

¹³⁵D. Mahmûd Abd. al-Razâq, *Al-Mu‘jam al-Shûfi, Awwal dirâsah ‘ilmiyyah fi al-Ushûl al-Qur’âniyyah li al-Musthalah al-Shûfi*. t.t: t.p. t.th.juz 10 hal. 140

kemudian hal demikian memberikan pengaruh (dampak) yang sangat kuat ke dalam dirimu dalam segala keadaanmu.¹³⁶

Penjelasan tersebut memberikan pemahaman bahwa dzikir pada hakikatnya adalah mengingat Allah swt. dalam segala keadaan dan tempat. Mengingat Allah swt dapat dilakukan dengan berbagai macam cara dan berbagai tingkatan. Orang yang berdzikir akan selalu merasakan kehadiran Ilâhi (*hudhûrullâh*) dan merasakan kebersamaan dengan-Nya (*ma'iyatullâh*) dalam dirinya. Keadaan seseorang seperti ini memastikan dirinya selalu taat kepada-Nya, jauh dari ma'siat kepada-Nya. Kondisi ini pada gilirannya akan melihat segala sesuatu dengan penuh penghormatan dan kasih sayang termasuk kepada lingkungan dan alam sekitarnya.

Menurut Ibnu 'Âsyûr (w. 1393), dzikir bisa dilakukan dengan lisan dan bisa juga dilakukan di dalam hati. Adapun penyebutan dalam tiga keadaan yaitu berdiri, duduk dan tidur mengandung pengertian dalam segala keadaannya manusia harus berdzikir kepada secara mudawamah¹³⁷

Sependapat dengan Ibnu 'Âsyûr, al-Qâsimî (1332 H /1914 M)¹³⁸ menegaskan bahwa manusia tidak boleh ada waktu yang kosong dari dzikir kepada Allah. Dalam segala keadaan, waktu dan tempat harus senantiasa berdzikir kepada Allah. Dzikir sangat bermanfaat terhadap kesucial lahir dan batin. Pada ayat tersebut memang disebutkan bahwa berdzikir dalam tiga keadaan, yaitu dalam keadaan berdiri, duduk dan berbaring, tetapi tidak dimaksudkan bahwa berdzikir harus dalam tiga keadaan tersebut akan tetapi dalam pengertian bahwa keadaan manusia dalam hidupnya tidak akan terlepas dari tiga keadaan yaitu antara berdiri, duduk atau berbaring. Dalam berbagai keadaan itulah manusia tidak boleh lengah atau lupa dari dzikir kepada Allah. Artinya dzikir kepada Allah harus tetap berjalan, tetap dilakukan sepanjang hidupnya dalam keadaan bagaimanapun.

Syekh Abu al-Hasan asy-Syadzili ra. (w. 1258 M.),¹³⁹ menjelaskan bahwa dzikir itu memiliki empat tingkatan yaitu (1) dzikir yang engkau ingat, (2) dzikir yang membuat engkau ingat, (3) dzikir yang mengingatkanmu, (4) dzikir yang membuatmu diingat. Dzikir pertama adalah dzikir tingkatan orang awam, yaitu zikir untuk menghindarkan diri dari lupa dan lalai kepada Allah. Dzikir kedua yaitu dzikir yang membuat engkau ingat terhadap hal-hal yang harus diingat seperti adzab, nikmat, jauh dari Allah, dekat dari Allah

¹³⁶Abu Muhammad Sahl bin Abdullâh al-Tusturi, *Tafsîr al-Qusyairi*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H, cet. 1, Juz 1, hal. 70.

¹³⁷Muhammad al-Thâhir bin Muhammad bin Muhammad Thâhir bin 'âsyûr al-Tûnisî, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Beirut: Muassasah al-Târîkh al-Arabi, 1420 H, jilid 3, hal. 307

¹³⁸Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahâsin al-Ta'wîl*, t.t.: t.p., t.th, t.hal, (maktabah Syâmilah)

¹³⁹Abû Hasan as-Syâdilî, *Risâlah al-Amîn fî al-Wushûl li Rabb al-'Âlamîn*, (Kairo: Dâr al-Haqîqah, 2008), cet 1, hal. 18.

dan sebagainya. Dzikir ketiga adalah yang mengingatkanmu akan empat perkara, yaitu kebaikan dari Allah, keburukan dari diri sendiri, kejelekan dari musuh. Dzikir keempat adalah dzikir yang membuatmu diingat, yaitu ketika Allah mengingat hamba-Nya. Saat itu hamba tidak memiliki keterikatan apapun walaupun sedikit tersebut mengalir dari lisannya.

Dari beragam pendapat terkait dzikir maka dapat disimpulkan bahwa di dalam Al-Qur'an maka dzikir itu identik dengan mengingat Allah baik secara lisan, pikiran dan hati. Kesemuanya itu ditunjukkan kepada umat manusia agar kapan pun dan di mana pun ia akan selalu merasakan kebersamaannya dengan Allah swt. sebagaimana Allah berfirman:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

"Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" (QS. Qâf/50: 16).

2. Identifikasi Ayat-Ayat Dzikir dalam Al-Qur'an

Langkah awal yang diperlukan untuk mengidentifikasi suatu ayat adalah dengan mengimplementasikan metodologi *maudhû'i*. Menurut catatan Muhammad Fuad Abdul Baqi dalam *Mu'jam al-Mufahras*¹⁴⁰ dan catatan Muhammad Quraish Shihab dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*, dalam Al-Qur'an terdapat 267 kata yang merupakan bentuk derivasi dari *ad-dzikir*—jumlah ini belum termasuk 18 kata *dzakara* yang berarti laki-laki dan 7 kata *muddakkir*.¹⁴¹

Kata dzikir dalam bentuk *dzakara* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 2 kali. Sedangkan makna zikir dengan term *dzukira* di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 7 kali, term *dzakkir* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikrun* terulang selama 52 kali, makna zikir dengan menggunakan term *dzikran* terulang sebanyak 11 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikra* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak 21, makna zikir yang menggunakan kata *dzikrikum* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 2 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikrihim* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak sekali, makna zikir yang menggunakan term *dzukkirû* terulang sebanyak 6 kali, makna zikir yang menggunakan term *wadzkurû* terulang sebanyak 7 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikri* terulang 21 kali. (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term zikir dalam Al-Qur'an).

3. Pandangan Ulama Tafsir Terkait Makna Dzikir

Menyingkap makna zikir perlu dikaji secara khusus, hal ini karena aktivitas zikir memiliki pengaruh yang sangat esensial bagi ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di

¹⁴⁰Fuad 'Abd Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-Fâzh al-Qur'ân...*, hal. 343-349.

¹⁴¹Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 192.

setiap tindakan dan perilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya.

Menurut Muhammad Quraish Shihab—mufasir kenamaan Indonesia—zikir adalah hadirnya Tuhan kapan pun, di mana pun dan mampu menyusup kesadaran akan kebersamaan-Nya dengan makhluk.¹⁴² Di antara ayat-ayat esensial terkait zikir adalah;

a. Dzikir Berbuah Akhlak Mulia dan Ihsan Pada Alam Semesta

Dzikir Bagi manusia tidak terbatas pada makna mengingat Allah dan melupakan segala sesuatu selain-Nya ketika dzikir itu dilakukan, tetapi dzikir yang dilakukan dengan cara yang benar akan memberikan pengaruh pada hati dan perilakunya. Allah SWT. berfirman:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

Maka ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu. Bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu ingkar kepada-Ku (Al-Baqarah/2: 152).

Fakhruddîn ar-Râzî menyatakan melalui ayat ini Allah swt memerintahkan kepada manusia untuk melakukan dzikir dan syukur. Dzikir bisa dilakukan dengan lidah, dengan hati dan dengan anggota badan.

Dzikir dengan lisan yaitu dengan bertahmid, bertasbih, memuliakan dan membaca kitab suci. Dzikir dengan kalbu ada tiga macam, *pertama* berpikir tentang dalil-dalil yang menunjukkan Dzât dan Sifat-Nya dan memberikan jawaban terhadap syubhat yang buruk yang dilontarkan terhadap dalil-dali tersebut. *Kedua*, berpikir tentang dalil-dalil yang menunjukkan tentang bagaimana Allah swt. menetapkan taklif, hukum-hukum, perintah dan larangan, janji dan ancaman. Apabila sudah memahami (hikmah) bagaimana Allah memberikan *taklif* maka semuanya dapat dilakukan dengan mudah. *Ketiga* memikirkan (merenungkan) terhadap rahasia-rahasia dibalik penciptaan makhluk-Nya, sehingga setiap *dzurrah* (partikel-partikel yang sangat kecil/atom) yang terdapat pada makhluk menjadi seperti cermin yang mendekatkannya kepada *'alam qudsiyyah*. Jika hamba sudah bias memandang ke alam qudsiyyah maka pancaran sinar penglihatan kalbunya dipantulkan ke *'alam jalâliyyah* (keagungan Allah) dan maqam ini adalah maqam tanpa batas.

Adapun Dzikir dengan anggota tubuh (*jawârih*) adalah dengan menjadikan tubuhnya secara keseluruhan digunakan untuk melakukan segala

¹⁴²Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, Jakarta: Lentera, 2006, hal. 16.

perbuatan yang diperintahkan Allah dan tidak melakukan keseluruhan yang dilarang-Nya.¹⁴³

Imam as-Sa'di (w.1376 H)¹⁴⁴ menyatakan bahwa, ketika Allah memerintahkan untuk berdzikir, Allah pun menjanjikan atasnya balasan yang paling utama. Allah akan mengingat hamba-Nya manakala hamba tersebut mengingat-Nya. Sebagaimana firman Allah yang disabdakan Rasulullah saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: "يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي فَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي, فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ, وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً - رواه مسلم¹⁴⁵

Dari Abu Hurairah RA, dari Nabi saw. Beliau bersabda bersabda “Allah swt. berfirman; Aku sebagaimana prasangka hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku akan bersamanya selama ia berdoa kepada-Ku. Jika ia mengingat-Ku dalam dirinya maka Aku akan mengingatnya dalam diri-Ku, jika ia mengingat-Ku dalam sekumpulan orang maka Aku akan mengingatnya dalam sekumpulan yang lebih baik darinya. Jika ia mendekat kepada-Ku satu jengkal maka Aku akan mendekat kepada-Nya satu hasta, jika ia mendekat kepada-Ku satu hasta maka Aku akan mendekat kepadanya satu depa, dan jika ia mendatangi-Ku dengan berjalan maka Aku akan mendatangnya dengan berlari.” (HR jMuslim).¹⁴⁶

Masih menurut as-Sa'di, mengingat Allah adalah dzikir yang paling utama selama sesuai dengan hati, lisan dan perbuatannya. Itulah dzikir yang akan berbuah ma'rifat dan mahabah (cinta) serta betapa melimpah pahlanya. Dzikir adalah puncaknya syukur, oleh karena itulah Allah memerintahkannya secara khusus kemudian setelah itu Allah memerintahkannya secara umum dengan firmannya. “bersyukurlah kamu semua kepada-Ku” atas segala

¹⁴³Muhammad Bin Umar al-Fakhrurrazi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah ihyâ At-Turâts Al-‘Arabî, 1420 H, Jilid 4, hal. 130.

¹⁴⁴Abd al-Rahmân bin Nâsir bin Abdullâh as-Sa’di, *Taisîr ar-Rahmân fî tafsîr kalâm al-Mannân*, t.t.: t.p. 2000, hal 74

¹⁴⁵Abû al-Husain bin al-Hajâj bin Muslim al-Qusyairi as-Naisâburî, *al-Jâmi‘ as-Shahîh*, Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, t.th, Jilid 7, hal 58

¹⁴⁶Abu al-Husain Muslim bin al-Hajâj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisbûriy, *al-Jami‘ as-Shahîh Muslim*, Beirut, Dâr al-Aufâq al-Jadîdah, t.th, jilid Juz 8, hal. 62

nikmat yang diberikan kepada kamu sekalian dan Akupun menjagamu dari segala mara bahaya.

Lebih lanjut as-Sa'di menyatakan bahwa ungkapan rasa syukur bisa dilakukan dengan beberapa cara; pertama dengan hati yaitu dengan berikrar dan pengakuan terhadap nikmat-nikmat-Nya. kedua dengan lisan yaitu dengan cara diucapkan dan memujinya dan yang ketiga dengan anggota badan yaitu dengan taat kepada Allah, melaksanakan segala perintah dan menjauhi segala larangan-Nya.

Menurut Muhammad Quraish Shihab, karena itu, *ingatlah kamu kepada-Ku* dengan lidah, pikiran dan anggota badan; lidah menyucikan dan memuji-Ku, pikiran dan hati melalui perhatian terhadap tanda-tanda kebesaran-Ku, dan anggota badan dengan jalan melaksanakan perintah-perintah-Ku. Jika itu semua kamu lakukan *niscaya Aku ingat pula kepada kamu*, sehingga Aku akan selalu bersama kamu saat suka dan dukamu dan *bersyukurlah kepada-Ku* dengan hati, lidah dan perbuatan kamu pula, niscaya-Ku tambah nikmat-nikmat-Ku *dan janganlah kamu mengingkari nikmat-Ku* agar siksa-Ku tidak menimpa kamu.¹⁴⁷

Lebih lanjut, Quraish Shihab menyatakan, dari ayat ini terbaca bahwa Allah mendahulukan perintah mengingat diri-Nya atas mengingat nikmat-Nya, karena mengingat Allah lebih utama daripada mengingat nikmat-nikmat-Nya. tentu saja untuk mencapai sukses melaksanakan perintah di atas, bahwa untuk sukses meraih segala yang diharapkan, diperlukan kesungguhan upaya. Ia harus dipejuangkan. Untuk itu ayat berikut mengajarkan semua kaum berima dua cara utama meraih kesuksesan yaitu dengan sabra dan salat. (baca QS. Al-Baqarah [2]: 153).¹⁴⁸

Hamka, dalam tafsirnya menjelaskan, *Maka ingatlah kepadaku, niscaya Aku akan ingat pula kepadamu*. Diriwayatkan oleh Abu Syaikh dan ad-Dailami dari jalur Jubair dari ad-Dhahak, bahwa Ibnu Abbas menafsirkan demikian: “Ingatlah kepada-Ku, wahai sekalian hamba-Ku, dengan taat kepada-Ku; niscaya Akupun akan ingat kepadamu dengan memberimu ampun”.¹⁴⁹

Lebih jauh lagi Hamka menambahkan, terdapat hadis yang menyatakan, “Maka barang siapa yang ingat akan Aku, dan diikutinya ingat itu dengan taat, maka menjadi kewajiban atas-Ku membalas ingatan itu dengan mengingatnya pula, dengan jalan memberinya ampun. Dan barang

¹⁴⁷Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera, 2002, vol. 1, hal. 362.

¹⁴⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, hal. 362.

¹⁴⁹Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura, 2001, Cet-4, Vol-1, hal. 346

siapa yang ingat kepada-Ku, tetapi dia berbuat durhaka (maksiat), Aku pun akan mengingatkannya pula dengan menimpa ancaman kepadanya”.¹⁵⁰

Lanjutan ayat itu, *Dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu menjadi kufur.* Menurut Buya Hamka bersyukurlah atas nikmat-nikmat yang Dia limpahkan, yaitu dengan jalan berterima kasih dan mengucapkan syukur. Ucapan ini bukan semata-mata dengan mulut, melainkan terbukti dengan perbuatan.¹⁵¹

Dalam tafsir ats-Tsa’labi,¹⁵² ia banyak mengutip pandangan para ulama terkait penafsiran ayat ini dan memiliki heterogenitas maksud dan implikasi makna. Tetapi bisa disimpulkan bahwa makna dzikir dari berbagai penafsiran yang dikutip olehnya memiliki dua prinsip utama. *Pertama*, dzikir memiliki relasi timbal balik. *Kedua*, dzikir dengan pengamalan yang baik dan maslahat. Dua prinsip ini menjadi patokan dan barometer bagi seseorang untuk memulai zikir kepada-Nya melalui instrument apa saja. Misalnya ia mengutip pandangan Ibn ‘Abbas bahwa maksud zikir dari ayat ini adalah

أَذْكُرُونِي بِطَاعَتِي أَدْكُمْ بِمَعُونَتِي

Artinya, mengingat Allah dengan ketaatan, baik itu melaksanakan perintahnya maupun larangannya maka Allah membalasnya dengan pertolongan. Membalas maksudnya Allah juga mengingatkan Kembali dengan pertolongannya.

Selain itu juga al-Tsa’labi mengutip pandangan ulama, bahwa yang dimaksud ayat ini adalah:

أَذْكُرُونِي بِالتَّوْحِيدِ وَالْإِيمَانِ أَدْكُمْ بِالْجَنَاتِ وَالْدَّرَجَاتِ

Maksudnya, mengingat Allah dengan meng-Esakannya dan mempercayainya sebagai Pencipta (iman), Allah membalasnya dengan memberikan ganjaran surga dan martabat yang tinggi. Kutipan lainnya yang tidak kalah menarik, adalah

أَذْكُرُونِي بِالطَّاعَاتِ أَدْكُمْ بِالْمُعَافَاةِ وَدَلِيلُهُ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً

Arti sederhananya, mengingat Allah dengan cara mentaati-Nya maka Allah membalasnya dengan memberikan Kesehatan. Alasannya sangat logis,

¹⁵⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, Vol-1, hal. 346

¹⁵¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, Vol-1, hal. 346

¹⁵² Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa’labi an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’an*, Bairut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal 19

siapa yang berbuat kebaikan baik itu lelaki maupun perempuan maka ia adalah tergolong mukmin yang diberikan kehidupan yang ideal.¹⁵³

Kutipan tersebut sangat menarik maknanya bila dielaborasi dalam konteks memandang alam. Seorang muslim yang berdzikir kepada Allah akan melahirkan sikap taat kepada Allah karena ia merasakan dibersamainya. Wujud taat kepada Allah memiliki dimensi yang sangat luas, salah satunya adalah berbuat baik kepada alam dalam arti merawat dan melestarikan alam agar tetap tumbuh dan berkembang dengan baik tanpa merusaknya. Perlakuan baik seperti ini akan diberikan ganjaran yang baik. Tentunya alam ataupun lingkungan akan tetap tumbuh untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia itu sendiri.

Banyak sekali kutipan-kutipan yang diambil oleh al-Tsa'labi sebagai instrument berdzikir kepada-Nya. Itu sebabnya zikir tidak hanya dibatasi dengan ucapan verbal. Tetapi juga Tindakan real, aksi dan praktik dalam kehidupan. Dan ini juga bisa diimplementasikan dengan hubungannya manusia dengan alam. Dan ini membutuhkan elaborasio rasional untuk bisa dikembangkan lagi maksud dari zikir itu sendiri. Masih banyak kutipan yang diambil oleh al-Tsa'labi yang dihimpun sebagai berikut:

وَقِيلَ: اذْكُرُونِي بِالْحَمْدِ وَالشَّانِ اذْكُرْكُمْ بِالْحُجْرَاءِ، وَقِيلَ: اذْكُرُونِي بِالْأُوتِيَةِ
 اذْكُرْكُمْ بِغُفْرَانِ الْحُوبَةِ، وَقِيلَ: اذْكُرُونِي بِاللِّدْعَاءِ اذْكُرْكُمْ بِالْعَطَاءِ، اذْكُرُونِي
 بِالسُّؤَالِ اذْكُرْكُمْ بِالتَّوَالِ، اذْكُرُونِي بِلا عَفْلَةٍ اذْكُرْكُمْ بِلا مَهْلَةٍ، اذْكُرُونِي
 بِالتَّدْمِ اذْكُرْكُمْ بِالْكَرَمِ، اذْكُرُونِي بِالْمَعْدِرَةِ اذْكُرْكُمْ بِالْمَغْفِرَةِ، اذْكُرُونِي
 بِالْإِرَادَةِ اذْكُرْكُمْ بِالْإِفَادَةِ، اذْكُرُونِي بِالتَّصْلِ اذْكُرْكُمْ بِالتَّفْضِيلِ اذْكُرُونِي
 بِالْإِخْلَاصِ اذْكُرْكُمْ بِالْحِلَاصِ، اذْكُرُونِي بِالْقُلُوبِ اذْكُرْكُمْ بِكَشْفِ
 الْكُرُوبِ، اذْكُرُونِي بِلا نِسْيَانٍ اذْكُرْكُمْ بِالْأَمَانِ، اذْكُرُونِي بِالْإِفْتِقَارِ اذْكُرْكُمْ
 بِالْإِفْتِدَارِ، اذْكُرُونِي بِالْأَعْدَامِ وَالْإِسْتِغْفَارِ اذْكُرْكُمْ بِالرَّحْمَةِ وَالْإِغْتِفَارِ، اذْكُرُونِي
 بِالْإِيْمَانِ اذْكُرْكُمْ بِالْحِنَانِ، اذْكُرُونِي بِالْإِسْلَامِ اذْكُرْكُمْ بِالْإِكْرَامِ، اذْكُرُونِي
 بِالْقَلْبِ اذْكُرْكُمْ بِرَفْعِ التَّعْجِبِ، اذْكُرُونِي ذِكْرًا فَاِنِيَا اذْكُرْكُمْ ذِكْرًا بَاقِيَا،

¹⁵³ Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labi an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Bairut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal, 16.

أَذْكُرُونِي بِالْإِبْتِهَالِ أَذْكُرْكُمْ بِالْإِفْضَالِ، أَذْكُرُونِي بِالظَّلْمِ أَذْكُرْكُمْ بِعَفْوِ الرَّالِ،
 أَذْكُرُونِي بِالْإِعْتِرَافِ أَذْكُرْكُمْ بِمَحْوِ الْإِقْتِرَافِ، أَذْكُرُونِي بِصَفَاءِ السَّرِّ أَذْكُرْكُمْ
 بِجَالِصِ الْبِرِّ، أَذْكُرُونِي بِالصِّدْقِ أَذْكُرْكُمْ بِالرِّفْقِ، أَذْكُرُونِي بِالصَّفْوِ أَذْكُرْكُمْ
 بِالْعَفْوِ، أَذْكُرُونِي بِالْتَّعْظِيمِ أَذْكُرْكُمْ بِالْتَّكْرِيمِ، أَذْكُرُونِي بِالْتَّكْبِيرِ أَذْكُرْكُمْ
 بِالْتَّطْهِيرِ، أَذْكُرُونِي بِالْتَّمْجِيدِ أَذْكُرْكُمْ بِالْمَزِيدِ، أَذْكُرُونِي بِالْمُنَاجَاةِ أَذْكُرْكُمْ
 بِالْتَّنَجَاةِ، أَذْكُرُونِي بِتَرْكِ الْجَفَاءِ أَذْكُرْكُمْ بِحِفْظِ الْوَفَاءِ، أَذْكُرُونِي بِتَرْكِ الْخَطِّ
 أَذْكُرْكُمْ بِحِفْظِ الْوَفَاءِ، أَذْكُرُونِي بِالْجُهْدِ بِالْخَلْقَةِ أَذْكُرْكُمْ بِإِتْمَامِ التَّعْمَةِ،
 أَذْكُرُونِي مِنْ حَيْثُ أَنْتُمْ أَذْكُرْكُمْ مِنْ حَيْثُ أَنَا وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ

Ingatlah kepada-Ku dengan pujian, Aku pun akan ingat kepadamu dengan balasan. Ingatlah kepada-Ku dengan taubat, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan dan cinta. Ingatlah kepada-Ku dengan doa (permohonan), Aku pun akan ingat kepadamu dengan pemberian/anugerah. Ingatlah kepada-Ku dengan meminta, Aku pun akan ingat kepadamu dengan pemberian. Ingatlah kepada-Ku tanpa kelalaian, Aku pun akan ingat kepadamu tanpa batas waktu. Ingatlah kepada-Ku dengan penyesalan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kemuliaan. Ingatlah kepada-Ku dengan meminta maaf, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan. Ingatlah kepada-Ku dengan keinginan atau kemauan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan keuntungan. Ingatlah kepada-Ku dengan penyangkalan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kebaikan. Ingatlah kepada-Ku dengan ketulusan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan keselamatan. Ingatlah kepada-Ku dengan kehati-hatian, Aku pun akan ingat kepadamu dengan tanpa penderitaan. Ingatlah kepada-Ku tanpa ketidakingatan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan keselamatan. Ingatlah kepada-Ku dengan kepentingan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kuasa. Ingatlah kepada-Ku dengan meminta ampun, Aku pun akan ingat kepadamu dengan rahmat. Ingatlah kepada-Ku dengan keimanan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan hati. Ingatlah kepada-Ku dengan Islam (menyerah diri), Aku pun akan ingat kepadamu dengan kemuliaan. Ingatlah kepada-Ku dengan hati, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kekaguman. Ingatlah kepada-Ku dengan sementara, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ingatan yang abadi. Ingatlah kepada-Ku dengan memohon sepenuh hati, Aku pun akan ingat kepadamu dengan lebih baik. Ingatlah kepada-Ku dengan naungan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan. Ingatlah kepada-Ku dengan

*pengakuan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan usaha. Ingatlah kepada-Ku dengan bersihnya kebahagiaan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan murninya kebaikan. Ingatlah kepada-Ku dengan kebenaran, Aku pun akan ingat kepadamu dengan lemah lembut. Ingatlah kepada-Ku dengan kemurnian, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan. Ingatlah kepada-Ku dengan mengganggu, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kemuliaan. Ingatlah kepada-Ku dengan membesarkan Nama-Ku, Aku pun akan ingat dengan mensucikanmu. Ingatlah kepada-Ku dengan memuji-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu dengan menambah segala kenikmatan-Ku. Ingatlah kepada-Ku dengan cara bermunajah, Aku pun ingat kepadamu dengan memberikan keselamatan. Ingatlah kepada-Ku dengan meninggalkan hal yang tidak berguna, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kesetiaan. Ingatlah kepada-Ku dengan meninggalkan perbuatan yang salah, Aku pun akan ingat kepadamu dengan menjaga loyalitas. Ingatlah kepada-Ku dengan kesungguhan dan fitrah, Aku pun akan ingat kepadamu dengan memberikan segala kenikmatan. Ingatlah kepada-Ku dengan segala cara yang kamu perbuat, Aku pun akan ingat kepadamu dengan Cara Aku Sendiri, karena Allah Maha Besar.*¹⁵⁴

Ibnu 'Ajibah (w. 1809/1224 H.) mengurai ayat ini dengan menjelaskan kata *fadzkurûnî* maka ingatlah kepada-Ku dimaknai dengan ketaatan dan ihsan. *Adzukurukum* yaitu Aku (Allah) ingat kepada kalian dengan mencurahkan ganjaran yang terbaik.¹⁵⁵ Masih menurut Ibn 'Ajibah, berzikirlah kepada-Ku dengan hati, niscaya Aku akan mengingatkanmu dengan menganugerahkan bukti kenikmatan melihat (melihat Allah, penj), berzikirlah dengan jiwamu niscaya Aku akan menyibak hijab-hijab¹⁵⁶ (yang menutupimu), berzikirlah kepada-Ku dengan tauhid dan iman, maka Aku akan menghadiahkan keluhuran derajatmu di surga nanti.¹⁵⁷

Dari beberapa mufasir ini dapat kita petik sebuah kongklusi bahwa zikir akan memiliki implikasi kepada akhlak mulia atau ihsan. Karena ketika kita ingat kepada Allah, maka Allah akan ingat pula kepada kita, artinya dalam aktivitas yang kita jalani ada spirit spiritualitas, merasakan kehadiran-

¹⁵⁴ Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labî an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Bairut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal. 20-21

¹⁵⁵ Ibnu 'Ajibah, *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd*, Jeddah: Muhammad Abu Al-Yazid al-Mahdi, 1999, jil-1, hal. 187.

¹⁵⁶ Imam al-Ghazali dalam mukadimah kitab *Misykât al-Anwâr* menghadirkan hadis Nabi terkait hijab/tirai penutup antara hamba dengan Allah. Nabi bersabda, "Allah memiliki tujuh puluh ribu hijab cahaya dan kegelapan (7000 ribu hijab ini menunjukkan bahwa ketidak-terhinggaan hijab-hijab yang menutupi kita, penj). Seandainya Allah singkap hijab-hijab itu niscaya cahaya-cahaya wajah-Nya akan membakar siapa saja yang memandangnya". Imam al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, Ditahkik oleh Syekh 'Abd 'Azîz 'Izzuddin, Beirut: Jamî' Huqûq al-Thab' wa al-Nasyr Maḥfûdzah Li-Dâr, 1986, cet-1, hal. 116.

¹⁵⁷ Ibnu 'Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd...*, jil-1, hal. 183.

Nya, sehingga dalam konteks ini ahli zikir tak mungkin melanggar ketentuan hukum-hukum Allah dan hukum alam, seperti merusak, mengeksploitasi alam dan sebagainya. Inilah perwujudan dari ihsan (akhlak mulia) yang merupakan hasil dari zikir/mendekatkan diri kepada Allah swt. Nabi bersabda ihsan adalah engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, kalau engkau tidak (dapat) melihat-Nya, (yakinalah bahwa) sesungguhnya Allah melihatmu.¹⁵⁸

Melihat dari hadis ihsan di atas, maka ihsan adalah spiritualitas/kedekatan kepada Allah, yang melahirkan cinta, akhlak mulia dan semangat berbuat kebaikan sesempurna-sempurnanya, yang perwujudan praktisnya adalah kelembutan, kelapangan hati, dan semangat berbuat baik kepada semua makhluk Allah swt¹⁵⁹—dalam konteks ekopiritual akan melahirkan *passion* untuk menjaga, merawat dan mengharmonisasi lingkungan agar selalu seimbang dan terawat keasriannya.

b. Dzikir Mewujudkan Visi Manusia sebagai Khalifah

Surah Ali Imrân/3: 191 menjelaskan sebagian dari ciri-ciri siapa yang dinamai Ulul Albab, yang disebutkan dalam surat Ali Imrân/3: 190. Mereka adalah *orang-orang* baik lelaki maupun perempuan yang terus-menerus *mengingat Allah*, dengan ucapan, dan atau hati dalam seluruh situasi dan kondisi saat bekerja atau istirahat, *sambil berdiri atau duduk dalam keadaan berbaring*, atau bagaimana pun *dan mereka memikirkan tentang penciptaan* yakni kejadian dan sistem kerja *langit dan bumi* dan setelah itu berkata sebagai kesimpulan: "*Tuhan kami, tiada Engkau menciptakan alam raya dan segala isinya ini dengan sia-sia, tanpa tujuan yang hak...*"¹⁶⁰

Ibnu 'Ajjabah (w. 1809) memaknai secara isyari dari ayat ini adalah perlunya kita berdzikir dengan tiga komponen tubuh kita yaitu zikir dengan lisan yang merupakan perintah pertama yang akan menghantarkan kita menuju kebenaran jiwa, selanjutnya dzikir dengan hati sampai ruh kita merasakan kelezatan spiritual dan zikir dengan akal yang akan menuntuk kita pada persaksian mata batin yang dalam.¹⁶¹

Amaliah tiga zikir di atas memiliki peranan penting dalam mewujudkan visi manusia sebagai khalifah di muka bumi.¹⁶² Manusia sebagai khalifah di

¹⁵⁸Alwi Abu Bakar Muhammad Qâf, *Al-Bayân fî Syarḥ Hadīts al-Arba'în al-Nawawiyyah*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2012, cet-1, hal. 19-23.

¹⁵⁹Haidar Bagir, *Mengenal Tasawuf: Spiritualitas dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2019, hal. 73.

¹⁶⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, vol. 2, hal. 308-309.

¹⁶¹Ibnu 'Ajjabah, *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd...*, jil-1, hal. 451.

¹⁶²Dalam Al-Qur'an term yang menunjukkan manusia sebagai khalifah adakalanya menggunakan kata jamak atau kata kerja dan *mashdar*, seperti *khulafâ'*, *khalâif*, *yastakhlif* dan *khalifah* atau *khilfah*. *Khalif* itu sendiri diartikan sebagai sesuatu yang menempati bagian belakangnya atau di belakang yaitu ada kaitannya dengan kata pergantian atau yang ada sesudahnya ketika yang satu hilang diganti dengan yang lainnya. Khalifah adalah orang yang

muka bumi sebelum berkarya atau beraktivitas dalam Islam diperintahkan untuk mengawalinya dengan mengingat Allah (*bismillâh*) dan di ujungnya dengan mengucapkan hamdalah (*alhamdulillah*). Jika manusia telah benar-benar melakukan zikir dengan lisan dan kalbunya sebelum beraktivitas, maka vibrasinya saat ia bekerja/mengelola alam ia tidak akan melanggar hukum sosial bermasyarakat, tidak melanggar hukum alam yang akan mengganggu ekosistem yang sudah mapan dan tidak melanggar hukum-hukum Tuhan yang temaktub dalam Al-Qur'an dan hadis. Ini semua karena manusia pelaku peradaban telah mampu menghadirkan Allah dalam setiap keadaan.

Dzikir dengan hati. Menurut Imam al-Ghazali hati adalah pemimpin bagi anggota tubuh lainnya. Artinya jika kita telah bisa mengontrol hati kita dengan baik, maka akan lahir juga beragam perbuatan baik. Al-Ghazali mengutip sebuah riwayat Nabi bersabda, "*Sesungguhnya dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging. Apabila ia baik, maka baiklah anggota tubuh yang lainnya. Ia adalah hati*".¹⁶³

Jika al-Gazali menggambarkan kedudukan hati bagaikan pemimpin yang ditaati, yang bisa memerintah dan melarang rakyatnya kapan saja dan di mana saja maka rakyat akan manut dan patuh terhadap apa yang diperintahkan kepadanya, begitu pula keadaan mati manusia dengan anggota tubuhnya.

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat disimpulkan aktivitas zikir itu memiliki pengaruh yang sangat esensial bagi ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di setiap tindakan dan perilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya. Ahli zikir akan melahirkan kreativitas manusia dalam bekerja, mengelola alam dan lingkungan serta menejerial diri untuk menjadi pemimpin di bumi, sehingga tidak mungkin melanggar ketentuan hukum-hukum Allah dan hukum alam, seperti merusak, mengeksploitasi alam dan sebagainya.

4. Makna Alam Raya Berdzikir

Pembahasan tentang alam raya berdzikir adalah merupakan kesimpulan setelah melakukan penelaahan terhadap ayat-ayat Al-Quran maupun hadis

mengganti yang lainnya dan melakukan tugas sesuai tugas yang digantikannya dalam melaksanakan hukum seperti merawat, mengelola, dan memperbadayan bumi seisinya dengan sebijak mungkin. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Pelestarian Lingkungan Hidup: Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009, cet-1, hal.1.

¹⁶³Imam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Mukhtashar Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, ditahkik oleh 'Alwi Abu Bakar Muhammad al-Qaf, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2004, hal. 113.

Rasulullah saw. Secara eksplisit (*sharih*) memang tidak ditemukan ayat-ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa alam ini berdzikir. Pada umumnya ayat ayat yang berbicara tentang dzikir terkait erat dengan manusia (mahluk yang berakal).

Ada dua pendekatan untuk memahami tentang alam raya berdzikir kepada Allah swt. *Pertama* adalah dengan memahami makna alam. Menurut para mufassir bahwa seperti Ibnu Katsir (w. 774 H.)¹⁶⁴ menyatakan bahwa alam adalah segala perkara yang wujud selain Allah. Lebih lanjut Ibnu Katsir mengatakan bahwa makna *alhamdulillah Rabb al-'alamîn* sebagaimana pendapat Ibnu Abbas maknanya adalah segala puji bagi Allah segala pemilik mahluk segala yang ada di langit dan segala yang ada di bumi serta segala yang ada diantara keduanya, baik yang kita ketuahui maupun yang tidak kita ketahui.

Menurut al-Qurthubi (w. 671 H.)¹⁶⁵ dengan mengutip pendapat az-Zajjâj bahwa yang dimaksud dengan alam adalah segala sesuatu yang diciptakan Allah baik di dunia maupun di akhirat. Pendapat al-Qurthubi tersebut sejalan dengan pendapat Fakhruddîn ar-Râzî (w. 606 H.) bahwa yang dimaksud dengan alam adalah segala yang maujud selain Allah.¹⁶⁶ Bahkan Imam at-Thabari (w. 310 H.)¹⁶⁷ ketika menjelaskan makna *Rabb al-'alamîn* pada surah al-Fatihah ayat 2 dengan mengambil pendapat Ibnu Abbas (w.78 H.) ia menyatakan bahwa yang dimaksud adalah alam jin dan alam manusia.

Dengan memperhatikan pendapat para mufassir di atas tentang makna alam, maka dapat dipahami bahwa manusia adalah merupakan bagian dari alam. Sehingga ketika disebut alam berdzikir maka yang dimaksud adalah manusia.

Kedua adalah dengan memaknai kata dzikir secara luas. Jika makna dzikir dipahami secara luas maka dapat dipahami bahwa alam raya ini berdzikir kepada Allah. Dikatakan demikian dapat disimpulkan dari sejumlah ayat Al-Quran tentang perintah berdzikir kepada Allah setelah shalat fardhu yang direalisasikan oleh Rasulullah saw.dengan bertasbih, tahlil, tahmid, takbir, bahkan dengan kalimat kalimat selainnya. Diantara ayat yang memerintahkan untuk berdzikir kepada Allah adalah:

¹⁶⁴Abu al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr al-Qurasyi ad-Dimasqi, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, (t.t. :Dâr Thayyibah, 1999) cet. ke 2, jilid 1, hal. 131

¹⁶⁵Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Bakr bin Farh al-Anshârî al-Khazrajî Syams ad-Dîn Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, (Kairo: Dâr al-Mishriyyah, 1964), jilid 1, hal. 139.

¹⁶⁶Fakhr ad-Din Muhammad bin 'Umar ar-Râzî as-Syâfi'i, *Tafsîr Mafâtîh al-Ghaib*, (Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyah, 2000). Juz 1 hal. 18

¹⁶⁷Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, (t.t. : Dar Hajr, t.th), juz.1 hal. 145

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
 إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

“Maka apabila kamu telah menyelesaikan shalat(mu), berdzikirlah kepada Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. Kemudian apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman” (QS. An-Nisa/04: 103).

Perintah berdzikir pada ayat tersebut dilaksanakan oleh Nabi saw dengan mengucapkan tasbih, tahmid dan takbir. Sebagaimana dinyatakan dalam beberapa hadits berikut ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « مَنْ سَبَّحَ اللَّهَ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ
 ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَحَمِدَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَكَبَّرَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ فَتِلْكَ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ وَقَالَ
 تَمَامَ الْمَاءَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
 غُفِرَتْ خَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ رَبَدِ الْبَحْرِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ.¹⁶⁸

Dari Abu Hurairah ra. Dari Rasulullah saw. be;iau berkata “Barangsiapa yang berdzikir setelah selesai shalat dengan dzikir berikut: /Subhanallah wal hamdulillah wallahu akbar (33 x). Laa ilaha illallah wahda, laa syarika lah. Lahul mulku wa lahul hamdu wa huwa ‘ala kulli syai-in qodiiir/ (“Maha Suci Allah, segala puji bagi Allah, Allah Maha Besar (33 x). Tidak ada ilah yang berhak disembah kecuali Allah semata. Tidak ada sekutu bagiNya. Semua kerajaan dan pujaan adalah milik Allah. Dia-lah Yang Mahakuasa atas segala sesuatu) Maka akan diampuni semua kesalahannya walaupun sebanyak buih di lautan” (HR. Muslim)

عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « مُعَقَّبَاتٌ لَا يَخِيبُ
 قَائِلُهُنَّ - أَوْ فَأَعْلُهُنَّ - دُبُرُ كُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ تَسْبِيحَةً وَثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ
 تَحْمِيدَةً وَأَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ تَكْبِيرَةً - رَوَاهُ مُسْلِمٌ.¹⁶⁹

¹⁶⁸Abû Husain Muslim bin al- Hajâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisabûri, *al-Jâmi' as-Shahîh al-Musamma Shahîh Muslim*, (Bairut: Dar al-Jail beirut, t.th), jilid 2, hal. 98.

¹⁶⁹Abû Husain Muslim bin al- Hajâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisabûri, *al-Jâmi' as-Shahîh al-Musamma Shahîh Muslim*, (Bairut: Dar al-Jail beirut, t.th), jilid 2, hal. 98.

Dari Ka'ab bin 'Ujrah ra., dari Nabi saw, beliau bersabda: "Dzikir-dzikir yang tidak akan merugi orang yang mengucapkannya setelah shalat wajib: yaitu 33x tasbih, 33x tahmid, 34 takbir" (HR. Muslim)

عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، قَالَ : أَمِرُوا أَنْ يُسَبِّحُوا دُبْرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَيَحْمَدُوا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَيُكَبِّرُوا أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ. فَأُتِيَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي مَنَامِهِ فَقِيلَ : أَمَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُسَبِّحُوا دُبْرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتَحْمَدُوا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتُكَبِّرُوا أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ قَالَ : نَعَمْ ، قَالَ : فَاجْعَلُوهَا ثَمَسًا وَعِشْرِينَ، وَاجْعَلُوا فِيهَا التَّهْلِيلَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ : اجْعَلُوهَا كَذَلِكَ. رواه النسائي.¹⁷⁰

Dari Zaid bin Tsabit, dia berkata "Mereka (para sahabat) diperintahkan untuk bertasbih selepas shalat sebanyak 33x, bertahmid 33x, bertakbir 34x. Lalu seorang lelaki dari Anshar bermimpi dan dikatakan kepadanya: Apakah Rasulullah Shallallahu'alaihi Wasallam telah memerintahkan kalian untuk bertasbih sebanyak 33x, bertahmid 33x, bertakbir 34x, Ia menjawab: benar. Orang yang ada di dalam mimpi mengatakan: jadikanlah semua itu 25x saja dan tambahkan tahlil. Ketika ia bangun di pagi hari, lelaki Anshar ini menemui Nabi Shallallahu'alaihi Wasallam dan menceritakan mimpinya. Nabi bersabda: hendaknya kalian jadikan demikian!" (HR. An Nasa-i)

Jika demikian perintah Allah untuk berdzikir yang direalisasikan oleh Nabi saw. dengan bertasbih, tahlil, tahmid, takbir dan kalimat lainnya sebagaimana dinyatakan dalam beberapa hadits tersebut di atas menjadi sangat jelas bahwa kalimat tersebut adalah kalimat dzikir. Artinya tasbih adalah dzikir, tahmid adalah dzikir, takbir adalah dzikir. Sementara itu di dalam Al-Quran Allah swt. berfirman:

سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Apa yang di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Dialah Yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana. (QS. al-Hadid/57 : 1)

Ayat tersebut menunjukkan bahwa segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Sebagaimana telah dinyatakan di atas

¹⁷⁰Abû Abd ar-Rahmân Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali an-Nasâ'î, *as-Sunan al-Kubrâ*, (t.t. t.p, t.th), jilid 9, hal. 63

bahwa tasbih dan kalimat lainnya adalah bagian dari zikir maka akhirnya disimpulkan bahwa sesungguhnya alam raya tersebut berdzikir kepada Allah.

D. Alam Raya Tunduk Kepada Allah swt. (*at-Taskhîr*) Untuk Tujuan Manfaat bagi (Manusia)

Kata alam secara bahasa berarti seluruh alam semesta. Jika dikatakan *al-kaunî, al-âlamî* artinya yang meliputi seluruh dunia.¹⁷¹ Istilah alam raya merupakan nama lain (sinonim) dari alam semesta. Penyebutan alam raya itu berarti mencakup kepada seluruh ciptaan Allah. Simplifikasinya, bahwa alam raya merupakan mikro-kosmos beserta keseluruhan yang tersedia di dalamnya.¹⁷² Secara garis besar, alam raya merupakan makhluk Tuhan yang diciptakan baik dikategorikan sebagai benda hidup maupun benda mati.

Benda hidup meliputi semua makhluk yang mengalami pertumbuhan dalam eksistensinya, misalnya yang berawal dari sesuatu, kemudian tumbuh menjadi benda yang berbeda dari sebelumnya, berkembang menjadi besar, hingga pada akhirnya hancur dan punah. Pertumbuhan ini merupakan hasil transformasi yang dilakukan oleh benda tersebut atas kehendak-Nya. Jenis kategori ini dapat disaksikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti tumbuhan, hewan, dan manusia. Sedangkan benda mati keberadaannya tidak berkembang, tidak mengalami pertumbuhan dan bertransformasi seperti; bebatuan, tanah, dan sebagainya.¹⁷³

Kedua kategori ini memiliki etos tersendiri, misalnya benda-benda mati tidak memerlukan persyaratan rumit bagi keberadaan dan keadaannya di alam raya ini. Ini berbeda sekali dengan fenomena dari benda hidup, yang tentu membutuhkan berbagai hal yang mendukung eksistensinya di jagat ini. Karena itu, sangat wajar bila diperlukan berbagai kondisi yang mesti ada agar makhluk hidup ini dapat ada.

Faktor yang mendukung misalnya kebutuhan terhadap air. Manusia sangat membutuhkan air untuk keberlangsungan hidup, oleh karena itu air merupakan syarat utama untuk kehidupan. Dengan adanya air juga, pepohonan akan tumbuh dan dengan aktivitas fotosintesisnya pepohonan akan menghasilkan oksigen yang merupakan unsur kedua yang diperlukan semua makhluk hidup.¹⁷⁴

¹⁷¹Ahmad Warson. Munawir, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 966

¹⁷²Ade Jamarudin, "Konsep Alam Semesta Menurut al-Qur'an", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI, No. 2, 2010, hal. 136.

¹⁷³Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2015, hal. 1-2.

¹⁷⁴Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains...*, hal. 2-3.

Dalam Islam, pembahasan mengenai gagasan alam semesta (kosmologi) sumber utamanya adalah Al-Qur'an dan Hadis. Al-Qur'an menyajikan banyak referensi tentang elemen-elemen kosmik, tetapi masih menyimpan pemahaman yang abstrak.¹⁷⁵ Sehingga sebagian besar tema terkait kosmik dijelaskan dalam cara abstrak tanpa menjalin gambaran kosmik yang lengkap dan koheren. Sumber kedualah yang menjadi rujukan selanjutnya yaitu Hadis yang memberikan banyak informasi yang dibutuhkan untuk menggabungkan elemen-elemen Al-Qur'an menjadi arsitektur yang koheren.¹⁷⁶

Perlu diketahui bahwa ketika Al-Qur'an membicarakan tentang alam semesta (*universe*), Al-Qur'an tidak membahasnya secara detail dan komprehensif. Al-Quran hanya membahas garis besarnya saja, karena Al-Qur'an bukanlah kitab kosmologi atau buku-buku ilmu pengetahuan umumnya yang menguraikan penciptaan alam semesta secara sistematis. Namun, lebih dari ratusan ayat yang membicarakan tentang alam semesta itu membuktikan kekuasaan, ilmu, dan kebijaksanaan tak terbatas Sang Pencipta, yang mampu menciptakan jagat raya ini, melenyapkannya, lalu mengembalikannya ke bentuknya semua.¹⁷⁷

Pembuktian tersebut dijadikan *al-'ibrah* bahwa alam semesta yang diciptakan oleh Allah hanya bisa tunduk kepada-Nya. Tunduk yang berarti patuh atas aturan dan perintah.¹⁷⁸ Tunduk juga berarti ada paksaan yang harus ditunaikan, karena bisa jadi bila ditolak menyebabkan kerusakan yang signifikan. Misalnya teori paradigma baru menyatakan bahwa revolusi bumi adalah gerak bumi pada orbitnya yang mengelilingi matahari. Bidang orbit bumi mengelilingi matahari disebut ekliptika. Selama mengitari matahari, poros bumi selalu miring $23,5^{\circ}$ terhadap garis yang tegak lurus ekliptika.¹⁷⁹ Teori ini memberikan informasi bahwa bumi tetap bertahan sampai saat ini

¹⁷⁵Dalam peradaban Islam, elemen kosmik masih menyimpan kontradiksi penafsiran. Misalnya banyak di kalangan ulama berbeda-beda terkait tingkatan penciptaan elemen kosmik. Salah satu referensi rujukan yang membahas proses penciptaan alam oleh rasyid ridha yang memberikan tahapan, di antaranya: *al-Qalâm* (pena) dan *al-Lauh* (lembaran), menciptakan kegelapan dan cahaya, menciptakan 'Arsy, menciptakan langit darimutiaramutiara putih. Membentangkan bumi dan juga menghamparkannya. menciptakan manusia pertama yaitu Nabi Adam as. Lihat. Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manâr*, Mesir: Dâr al-Manar, 1947, hal. 447

¹⁷⁶Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London: Oxford University Press, 1975, hal.214-216.

¹⁷⁷Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam al-Qur'an: Mengerti Mukjizat Firman Allah*, terj. M. Zainal Arifin, dkk., Jakarta: Zaman, 2013, hal. 328.

¹⁷⁸Tim Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1564.

¹⁷⁹Thoah Firdaus dan Arini Rosa Sinensis, "Perdebatan Paradigma Teori Revolusi: Matahari Atau Bumi Sebagai Pusat Tata Surya", *Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Sciences*, Vol. IX, No. 1, 2017, hal. 24.

karena masih bertahan di jalurnya yang bergerak sesuai orbitnya. Namun bila sebaliknya, bumi tidak tunduk atas perintah, kemungkinan akan terjadi bencana bagi penduduk bumi.

Dalam Al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang membicarakan tentang ketundukan alam semesta atas perintah Allah. Kerapian dan terstrukturnya alam semesta menjadi saksi kekuasaan Allah. Penundukan alam semesta menjadi penting untuk memudahkan kepentingan hamba-hamba-Nya. Dengan demikian, amanah yang Allah berikan kepada hamba-Nya untuk mengelola, dan memanfaatkan segala potensi alam semesta tersebut. karena terlebih dahulu Allah telah menundukkan alam semesta ini mulai dari yang memiliki pengaruh paling besar seperti matahari (*syams*), hingga zat yang paling kecil seperti lebah dan atom (*nahl wa dzarrah*); semuanya dapat dan bahkan harus dimanfaatkan untuk kebaikan dan bagi kepentingan manusia.¹⁸⁰

Term *taskhîr* yang diartikan sebagai tunduk kepada ketentuan Allah ditemukan sangat beragam derivasi di dalam Al-Qur'an.¹⁸¹ Objek term tersebut di dalam Al-Qur'an hampir semua elemen-elemen kosmik alam semesta, terdiri dari langit dan bumi beserta isinya, peredaran matahari, bulan, dan bintang, pergantian siang dan malam, sungai, lautan, gunung, angin, dan unta serta objek-objek lainnya di semesta alam yang luas.

1. Makna *Taskhîr*

Kata *taskhîr* merupakan bentuk *masdar* dari bentuk *mazid*, yang berasal dari kata *سَخَّرَ - يَسَخِّرُ - تَسْخِيرًا* (*sakhkhara-yusakhkhiru-taskhîrân*). Menurut al-Isfahânî *taskhîr* adalah pengendalian untuk satu tujuan tertentu dengan cara dipaksa. Ibn Zakariyâ, kata ini diartikan dengan “*zalla lahu li amrihi wa irâdatihi*” yaitu menguasai atau menaklukkan atas perintah dan kemauan-Nya. Menurutnya, term ini sering dikaitkan dengan perintah dan *irâdah* Allah kepada makhluk-Nya.¹⁸²

Dalam kamus *al-Mujam al-Wasîth*, kata *taskhîr* diartikan dengan “*kallafahu mâ lâ yurîd wa qaharahu*” yaitu, menginstruksikan sesuatu yang tidak diinginkan dan menundukkan. Selanjutnya ia menambahkan bahwa menginstruksikan di sini tanpa meminta imbalan.¹⁸³ Hans Wer mengartikan *taskhîr* dengan “*to compel any one to work without payment*”, yaitu untuk

¹⁸⁰ Abd al-Rahmân al-Nihlâwî, *Ushûl al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlîbuhâfîal-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005, hal. 109.

¹⁸¹ Terma *taskhîr* di dalam al-Qur'an memiliki keragaman bentuk derivasi seperti *fi'il madhi*, dan bentuk *mashdar*. Lihat, Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*, Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324H, hal. 347.

¹⁸² Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 144.

¹⁸³ Jumhuriyyah Mishr al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasîth*, Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, 2004, hal. 451.

memaksa seseorang bekerja tanpa pembayaran.¹⁸⁴ Etimologi ini memiliki kemiripan dengan *al-Mujam al-Wasîth*.

Dalam *Lisân al-‘Arab* juga memiliki kemiripan, bahwa *taskhîr* diartikan dengan “*kallafahu ma lâ yurîd wa qaharahuwa kallafahu bi lâ ujjrah*”. Ibn Manzûr menambahkan bahwa menundukkan sesuatu membutuhkan pelaku—pelaku di sini adalah Allah.¹⁸⁵ Begitu juga dengan definisi leksikal-etimologi Mâjid ‘Irsân al-Kîlânî, yaitu “*al-‘amalu wa al-khidmatu majjanân*”, bekerja dan berbakti secara gratis.¹⁸⁶

Dari semua definisi ini dapat ditarik kesimpulan, bahwa secara garis besar kata *taskhîr* menjadi paksaan (*qahrân*) karena bagi sesuatu yang ditundukkan tidak ada pilihan kecuali mengikuti kehendak dan keinginan yang memberdayakannya. Objek yang ditunduk adalah alam semesta, ini ditemukan di beberapa ayat-ayat Al-Qur’an misalnya:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

“Allah-lah Yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arasy, dan menundukkan matahari dan bulan. Masing-masing beredar hingga waktu yang ditentukan. Allah mengatur urusan (makhluk-Nya), menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), supaya kamu meyakini pertemuan(mu) dengan Tuhanmu” (ar-Ra’d/13: 2).

Kata *sakhkhara al-syamsy wa al-qamara*, itu artinya Allah yang melakukan paksaan dan menundukkan matahari dan bulan. Tujuannya adalah untuk kemaslahatan bagi manusia.

Sedangkan *taskhîr* secara terminolog (*ishthilahân*), menurut al-Ishfahâni term ini memiliki keragaman derivasi namun memiliki makna satu, misalnya *taskhîr* yaitu pemberdayaan sesuatu untuk tujuan tertentu secara paksa (tanpa alternatif). Term *al-sukhrî*, yaitu objek yang dipaksa untuk mengikuti dan diperdayakan sesuai dengan kehendak-Nya. Ishfahâni memberikan gambaran bahwa objek yang dipaksa untuk tunduk hampir selalu untuk menggambarkan bahwa segala ciptaan Allah di langit dan di bumi bahkan alam semesta tunduk untuk mengikuti sistem kehendak-Nya.¹⁸⁷

¹⁸⁴Hans Wer, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, Spoken Language Services, 1976, hal.67. Bandingkan dengan, N.S. Doniach, *English-Arabic Dictionary of Current Usage*, Oxford: Oxford University Press, 1972, hal. 401.

¹⁸⁵Muhammad b. Makram Ibn Mandzûr, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr SHâdir, t.th, jilid IV, hal. 353.

¹⁸⁶Mâjid ‘Irsân al-Kîlânî, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah baina Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Falsafât al-Tarbawiyyah al-Mu’âshirah*, Mekkah: Maktabah al-Manârah, 1987, hal. 114.

¹⁸⁷Al-Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât Alfâdz al-Qur’an*, Dâr al-Qalam, t.th., hal. 402.

Ibn Mandzûr mengutip al-Zujjâj, bahwa *taskhîr* adalah menundukkan segala yang ada di alam semesta seperti langit, bumi, matahari, bulan dan lainnya untuk manusia. Penundukan tersebut bertujuan untuk diambil manfaat sebagai keberlangsungan ekosistem. Begitu juga penundukan yang di bumi seperti laut, sungai, hewan dan seluruhnya yang bisa diambil manfaat untuk seluruh alam.¹⁸⁸ Definisi ini juga sejalan dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*, bahwa *taskhîr* memiliki makna dasar menundukkan seluruhnya yang berkaitan dengan kekuasaan Allah. Menundukkan tertuju kepada alam semesta sehingga dapat dihuni dan dimanfaatkan oleh umat manusia. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud adalah alam dan benda lainnya mengikuti aturan-aturan yang ditetapkan Allah yang berlaku pada tiap-tiap benda itu.¹⁸⁹

Menurut Majîd 'Irsân al-Kilânî, *taskhîr* merupakan delegasi dan kekuasaan yang diberikan Allah kepada manusia untuk memberdayakan potensi alam berdasarkan fenomenanya melalui upaya pemberdayaan atau usaha eksplorasi yang bermanfaat bagi kemanusiaan sendiri dalam berbagai bentuk aspek kehidupan, tanpa harus memberikan bayaran kepada-Nya.¹⁹⁰ Begitu juga dengan al-Sya'rawî memberikan makna *taskhîr* adalah paksaan dan tunduknya makhluk kepada-Nya yang memiliki tujuan tertentu tanpa pernah membantah. Dan terpenting adalah adanya *ikhtiyar* dari manusia itu sendiri.¹⁹¹

Dari semua terminologi ini, dapat disimpulkan bahwa *taskhîr* adalah suatu sistem yang dikenal dengan *sunnatullah* yang bergerak dalam segala wujud.¹⁹² Alam semesta menjadi ketergantungan terhadap *taskhîr*, sebab tanpa *taskhîr* kehidupan di alam ini dipastikan telah berakhir. Begitu juga dengan kehidupan manusia. Ketergantungan ini membuat kehidupan manusia harus mengikuti proses sistem *taskhîr* ini secara pasti. Begitulah

¹⁸⁸ Muhammad b. Makram Ibn Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, t.th, jilid IV, hal. 353.

¹⁸⁹ Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta, t.th, jilid III, hal. 868.

¹⁹⁰ Mâjîd 'Irsân al-Kilânî, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah baina Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Falsafât al-Tarbawiyah al-Mu'âshirah*, Mekkah: Maktabah al-Manârah, 1987, hal. 114

¹⁹¹ Mutawwali al-Sya'rawî, *Tafsîr al-Sya'rawî*, Kairo: Akhbalal-Yawm, 1991, jilid VII, hal. 513.

¹⁹² Penulis sengaja menggunakan istilah sistem yang diartikan dengan instrumen utuh. Sistem merupakan istilah yang dipopulerkan oleh Bartalanffy merupakan tokoh yang diberi gelar bapak teori system yang mengidentifikasi fitur-fitur system. Ini banyak sekali ditemukan dalam kajian sains. Ia menulis buku khusus terkait system yang berjudul, *General System Theory: Foundation, Development, Applications* terbitan New York George Braziller. Lihat, Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâshidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 54.

pentingnya regulasi sistem *taskhîr* yang diciptakan oleh Allah paling sempurna dan menentukan bagi kehidupan manusia.

Konsep ini juga menegaskan bagaimana relasi antara manusia dengan alam semesta. Sehingga manusia lebih mengerti tentang kemanfaatan alam yang merupakan relasi eksploratif. Ketundukan alam semesta ini membuat manusia leluasa untuk berekspresi kepada alam. Tentunya bisa diwujudkan atas dasar ilmu pengetahuan yang diperoleh dari men-*tadabburi taskhîr* alam semesta.

Dengan kata lain, *taskhîr* menjadi nikmat yang Allah berikan kepada manusia.¹⁹³ Di sisi yang lain, kenikmatan ini harus disyukuri sebagai bentuk menjalani perintah-Nya. Kenikmatan ini juga seharusnya semakin menyadarkan manusia, bahwa manusia bukanlah penguasa di bumi melainkan hanyalah *khalifatullah*. Ketidak-mampuannya manusia dalam mengeksplorasi alam semesta tanpa bantuan Allah atas penundukkan terlebih dahulu.

a. Pergeseran Makna Asal *Taskhîr*

Kata *taskhîr* meskipun memiliki akar kata *sakhkhara* kata ini memiliki derivasi dasar yang diambil dari *sakhara* (tanpa *tasydîd*). Kata ini memiliki makna dasar *ihitiqâr-to ridicule* (untuk mengejek).¹⁹⁴ Derivasi ini jauh berbeda dengan makna *taskhîr* yang memiliki makna tunduk atas kepatuhan-Nya. Permasalahan ini yang kemudian penulis melakukan analisis makna dengan menggunakan kajian *istiqaq*.¹⁹⁵

¹⁹³Term *al-ni'mah* memiliki akar katana'*ama* yang diartikan oleh Ibn Fâris, secara universal memiliki makna menghibur, meramaikan, makanan pokok, dan kebaikan. Menurut Tafsir Kementerian Agama, nikmat adalah segala hal yang telah Allah sediakan bagi manusia dengan segala keperluannya, baik itu diminta atau tidak, Dia menyediakan bagi manusia dengan segala yang ada sehingga dapat digunakan dan dimanfaatkan kapan dikehendaki. Dapat disimpulkan bahwa kata ini diartikan sebagai rahmat Allah SWT, baik itu secara materi maupun immateri. Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, hal. 446. Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya* Jakarta: Lentera Hati, 2010, jilid V, hal. 159.

¹⁹⁴Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 144, Hans Wer, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, Spoken Language Services, 1976, hal.67. Bandingkan dengan, N.S. Doniach, *English-Arabic Dictionary of Current Usage*, Oxford: Oxford University Press, 1972, hal. 401.

¹⁹⁵Istilah *istiqaq* menurut as-Suyûthî merupakan proses mengambil *sighat* kata. Dimulai dari bentuk yang lain dengan disertai adanya kesamaan dari sudut makna, materi asal dan posisi susunannya, untuk menunjukkan bahwa makna yang kedua ada pada makna pertama dengan adanya makna tambahan. Menurut Tammâm Hassân, *isytiqâq* merupakan kata-kata yang mempunyai bentuk yang berbeda, tetapi mempunyai keterkaitan dalam tiga hurufnya. Menurut al-Jurjani, *istiqaq* adalah proses pengambilan kata yang melewati beberapa syarat yaitu adanya keterkaitan antara makna, urutannya, dan perubahan *sighat*-nya. Sejalan dengan M. Quraish Shihab, bahwa *isytiqâq* merupakan proses pembentukan kata yang menghasilkan leksem baru (derivasi). Lihat, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Muzhîr fî 'Ulûm al-Lughah wa Anwa'ihâ*, Qâhirah: Maktabah Dâr al-Turâst, t.th, jilid I, hal. 346. Tammâm

Metodologi ini dalam menjelaskan suatu term kata, ada beberapa langkah untuk melakukan penelitian kosa kata dalam Al-Qur'an. Ada tiga komponen dasar yang harus dilakukan oleh seorang penafsir, yakni: *pertama*, penelusuran makna etimologi, yaitu meneliti *entri-linguistik* sebuah kata yang hendak ditafsirkannya untuk menyingkirkan makna-makna etimologis dari yang lain. *Kedua*, penelusuran makna fungsional, dengan cara mencari lokasi-lokasi pemakaiannya, dikaji, diteliti dan kemudian disimpulkan. *Ketiga*, analisis sintaksis, dengan meneliti susunan kata untuk mengamati titik perjumpaan makna-makna fungsionalnya.¹⁹⁶

Dalam pencarian makna kedua kata ini dibutuhkannya metodologi *maudhû'î* sebagai penopang untuk melacak ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kedua tema tersebut. Penelusuran tersebut menggunakan kamus *Mu'jam Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an*. Term *sakhara* memiliki jumlah ayat 19 dengan berbagai bentuk derivasinya,

sedangkan term *sakhkhara* ditemukan jumlah 23 ayat.¹⁹⁷

Langkah selanjutnya melacak makna asosiatif, yaitu menghubungkan term-term secara *in absentia* (secara potensial dalam rangkaian memori), sehingga jumlah istilah yang ditangkap oleh otak bisa jadi tidak terbatas.¹⁹⁸

Hassân, *al-Lughah al-'Arabiyah Ma'nâha wa Mabnâha*, Qâhirah; al-Hay'ah al-'Âmmah, 1979, hal. 166. 'Alîb. Muhammad al-Jurjanî, *Mu'jam al-Ta'rifât*, Qâhirah: Dâr al-Fadhîlah, t.th, hal.26.M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 99.

¹⁹⁶Tiga komponen, yaitu etimologi, fungsional, dan sintaksis menjadi penting untuk melihat pergeseran makna antara *sakhara* dan *sakhkhara*. Wali Ramdhani, *Tafsir Sastrawi: Menelusuri Makna Puasa dalam Al-Qur'an* Bandung: Mizan Pustaka, 2014, hal. 24-33.

¹⁹⁷*Maudhu'î* dalam kajian tafsir merupakan metodologi yang diartikan oleh Abd al-Sattâr sebagai berikut:

هُوَ عِلْمٌ يَبْعَثُ فِي فَضَايَا الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الْمُتَّحِدَةَ مَعْنَى أَوْ غَايَةَ عَنْ طَرِيقِ جَمْعِ آيَاتِهَا الْمُتَّفَرِّقَةَ وَالنَّظَرَ فِيهَا عَلَى هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ لِيَبَيِّنَ مَعْنَاهَا وَاسْتِخْرَاجَ عَنَّا صِرْهَا وَرَبَطَهَا بِرِبَاطِ جَامِعٍ

Menurutnya, *tafsir maudhu'î* adalah kajian yang membahas seputar al-Qur'an al-Karîm sebagai integrasi maksud dan tujuan al-Qur'an dengan cara mengakumulasikan ayat yang berbeda-beda, kemudian meninjau dengan syarat-syarat yang khusus untuk menyelesaikan problematik kontemporer dan tentunya semuanya mengikat. Lihat. 'Abd al-Sattâr Fathullah Sa'id, *al-Madkhal ila Tafsir al-Maudhû'î*, Madinah: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th., hal. 20.

¹⁹⁸Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988, hal. 223.

No	Ayat	Pandangan Ulama Tafsir
1	Al-Hujarât/49: 11	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ¹⁹⁹
2	Al-Baqarah/2: 212	<i>A'radû</i> (menolak) ²⁰⁰
3	Al-Taubah/9: 79	<i>A'radû</i> (menolak) ²⁰¹
4	Al-Mu'minûn/23: 110	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ²⁰²
5	Al-Shaffât/37: 14	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ²⁰³
6	Al-Taubah/9: 79	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ²⁰⁴

Selanjutnya penulis klasifikasikan lagi pemaknaan di atas berdasarkan titik konvergensinya.

No	Asosiasi Tanda	Titik Konvergensi
1	<i>Istihzâ'</i> (mengolok)	Metode
2	<i>A'radû</i> (menolak)	Proses

Setelah mengetahui struktur *tasliyah* dengan menghubungkan komponen-komponen luar (*in absentia*, asosiatif). Langkah selanjutnya penulis menganalisis struktur dengan menghubungkan komponen-komponen dalam (*inpresentia*, sintagmatik) dengan menggunakan redaksi ayat-ayat Al-Qur`an sebagai *parole*-nya yang nantinya dapat diketahui konsep yang lebih luas sebagai *langue*-nya. Melalui analisis sintagmatik bertujuan untuk mendapatkan makna relasional dari suatu tanda.²⁰⁵

¹⁹⁹Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Bairut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid XIX, hal. 385.

²⁰⁰Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, hal. 402-403.

²⁰¹Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, hal. 315-316.

²⁰²Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, hal 94-95.

²⁰³Muhammad b. 'Alî b. Muhammad al-Syaukânî, *Fath al-Qadîr al-Jâmi' baina Fânnî al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilmi al-Tafsîr*, (Bairut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), hal 1236. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabiyyah wa al-Isalâmiyyah, 2003, jilid XII, hal. 393

²⁰⁴Muhammad Ṭâhir Ibn 'Âsyûr, *Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Majîd: al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tûnis: al-Dâr al-Tunisiyyah, al-Dâr al-Jamâ'hiriyyah, 1983, jilid X, hal. 275.

²⁰⁵Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2007, hal. 349.

Linieritas	Keterangan Ayat
استهزئ/هزئ	يستَهزئ (Al-Baqarah/2: 15), تستَهزئ (Al-Taubah/29: 65), يستَهزئون (Al-'A'âm/6: 5 dan 10, Hûd/11: 8, Al-Hijr/15: 11, Al-Nihl/16: 34, Al-Anbiyâ'/21: 41, Al-Syu'ârâ'/21: 6, Al-Rûm/30: 10, Yâsin/36: 30, Al-Zumar/39: 48, Ghâfir/40: 83, Al-Zukhrûf/43: 8, Al-Jâsiyyah/45: 33, Al-Ahqâf/46: 26), استَهزؤا (al-Taubah/9: 64), استَهزئ (Al-An'âm/6: 10, Al-Ra'd/13: 32, Al-Anbiyâ'/21: 41), يُسْتَهزئُ (Al-Nisâ'/4: 40), المستَهزئين (Al-Baqarah/2: 14), المستَهزئون (Al-Hijr/15: 95)

Secara garis, ayat yang menggunakan redaksi *istahza'a* berbicara mengenai dimensi perilaku orang yang dusta dengan kebenaran risalah Nabi Muhammad.²⁰⁶ Perilaku ini hanya dimiliki manusia yang membangkang terhadap agama Islam.²⁰⁷ Meskipun ditemukan dalam Al-Qur'an bahwa Allah menyatakan Diri-Nya sebagai *mustahzi'u* dalam surat Al-Baqarah/2: 14, itu hanyalah redaksi jawaban semata. Karena tidak mungkin Allah melakukan makar apalagi ejekan kepada makhluk-Nya. Makna yang dimaksud adalah tipu daya mereka itu justru menimpa diri mereka sendiri. Dengan kata lain, mereka menggali lubang, dia sendiri yang akan terjerumus ke dalamnya.²⁰⁸

Dengan demikian, term *sakhara* di dalam Al-Qur'an memiliki tema sebagai berikut:

1) Mencintai Kehidupan Dunia

Penjelasan ini ditemukan dalam ayat berikut ini:

رُزِقَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Kehidupan dunia dijadikan indah dalam pandangan orang-orang kafir, dan mereka memandang hina orang-orang yang beriman. Padahal orang-orang yang bertakwa itu lebih mulia daripada mereka di hari Kiamat.

²⁰⁶Abû al-Fidâ' Ismâ'illbn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000, jilid II, hal. 277.

²⁰⁷Fakhruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, Damaskûs: Dâr al-Fikr, 1981, jilid II, hal. 89.

²⁰⁸Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000, jilid 1, hal. 292.

Dan Allah memberi rezeki kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya tanpa batas” (Al-Baqarah/2: 212).

Sebelum ayat ini telah disinggung dahulu terkait ancaman dan keadaan Bani Israil, ayat ini menjelaskan mengapa kedurhakaan mereka terjadi? Jawaban ayat ini ialah karena kehidupan dunia telah dijadikan indah dalam pandangan orang-orang kafir bahkan oleh siap pun sehingga pikiran dan upaya mereka hanya berkisar pada hal-hal yang bersifat material, kekinian dan kesenangan sementara. Mereka mengukur segala sesuatu dengan ukura duniawi atau materi. Ini telah mendarah daging dalam jiwa mereka, sebagaimana dipahami dari penggunaan bentuk kata masa lampai pada kalimat *zuyyina/* telah dijadikan indah.²⁰⁹

Orang kafir Quraish saat itu lebih mencintai kehidupan dunia sehingga merasa sombong dan merendahkan orang-orang yang beriman bahkan menolak ajakan untuk mengikuti Nabi Muhammad.²¹⁰

Menurut Buya Hamka maksud kafir di sini tentu saja perangai dan dasar tempat tegak yang tidak benar. Terutama tidak mau menerima ajakan kepada persatuan, kepada *as-silmi*. Mengapa orang tidak mau diajak? Ialah karena mereka telah dirayu oleh kemegahan duniawi. Hawa nafsu dan setan-setan, itulah yang senantiasa menghabiskan keduniawian itu sehingga orang tetap di dalam kekafiran. Segala kemegahan dunia, baik pangkat dan kedudukan yang tinggi, atau kekuasaan atau kekayaan, pengaruh, mengikatnya sehingga tidak kuat dia melepaskan diri, untuk masuk dalam persatuan akidah.²¹¹

Menurut Fakhruddîn al-Râzî, ayat ini memiliki konteks-historis, di antaranya: ayat ini turun kepada Abû Jahal dan ketua-ketua Quraish yang suka merendahkan fakir miskin dari kalangan Muslim seperti ‘Abdullah b. Mas’ud, ‘Ammâr, Khabbâb, Sâlim Maula Abû Khuzaiifah ‘Âmir b. Fuhairah Abû ‘Ubaidah b. Jarrâh. Pandangan yang lain, ayat ini turun kepada ketua Yahudi dari Banî Quraidzah, Nadîr, dan Qainuqa’ yang merendahkan fakir miskin dari kalangan Muhâjirîn. Pandangan yang lain juga menyatakan bahwa ayat ini turun kepada orang munafik yaitu ‘Abdullah b. Ubay dan kelompoknya, yang merendahkan kaum *du’aafa* dan fakir dari kalangan Muhâjirîn.²¹² Dari tiga jalur periwayatan historis ayat (*asbâb al-nuzûl*), memiliki titik temu, bahwa mereka yang suka

²⁰⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, Vol-1, hal. 452

²¹⁰ Abû ‘Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Qahirah: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, jilid 3, hal. 28

²¹¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, Vol-1, hal. 493

²¹² Fakhruddîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000, jilid 6, hal. 5

merendahkan kaum muslimin yaitu mereka yang menolak ajaran Nabi Muhammad saw. Baik itu orang kafir maupun munafik.

- a) Sanksi Bagi Mereka yang Merendahkan Ajaran Nabi Muhammad
 Dalam surat Al-Mu'minûn/23: 110, dijelaskan

فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ

“Lalu kamu menjadikan mereka buah ejekan, sehingga (kesibukan) kamu mengejek mereka, menjadikan kamu lupa mengingat Aku, dan adalah kamu selalu mentertawakan mereka” (Al-Mu'minûn/23: 110).

Ayat ini memberikan informasi, bahwa orang kafir yang menjadikan orang yang beribadah kepada Allah sebagai sebagai bahan ejekan, sehingga mereka tidak pernah sempat lagi mengingat Allah dan akhirnya mereka dimasukkan ke dalam neraka. Ini menjadi suatu karakter yang melekat pada mereka yang kafir yang suka mengejek mereka yang beribadah kepada-Nya. Dalam ayat ini juga diberitahu oleh Allah akan dosa-dosa yang mengejek kepada orang beribadah kepada-Nya bahkan mendapatkan sanksi masuk ke dalam neraka. Kesibukan orang kafir yang suka mencaci dan menjelekan ibadah hamba-Nya, menjadikan lalai dan lupa untuk mengingat Allah. Mengingat-Nya dengan berarti tidak mau dan menolak agama Islam.²¹³ Tidak hanya lupa, bahkan Allah jauhkan dan diberikan saksi bagi mereka yang mencoba-coba menjauhkan hamba-Nya untuk mengingat-Nya dan menrendahkan ibadah kepada-Nya.²¹⁴

- b) Tidak Mau Mengimani Nabi Muhammad

Mereka yang menolak dan tidak mengimani Nabi Muhammad saw, salah satunya adalah kaum musyrikin. Dijelaskan dalam surat al-Shaffât/37: 12 dan 14

بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ. وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ

Bahwa kaum musrik tidak mau beriman kepada Nabi Muhammadi padahal, bukti-bukti kebenarannya telah nyata bagi mereka. Bahkan, mereka justru menghina Nabi Muhammad. Dalam penafsiran Ibn Katsîr, Nabi Muhammad merasa heran melihat orang yang mendustakannya di Hari Kebangkitan.²¹⁵ Menghina Nabi maksudnya adalah tidak mempercayai status kenabian Muhammad dan

²¹³Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, Tt, Dâr Thayyibah, 1999, jilid 8, hal. 498.

²¹⁴Fakhruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 23, hal. 107.

²¹⁵Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm...*, jilid 7, hal. 7.

kebenaran yang ada pada Nabi.²¹⁶ Dampaknya adalah mereka melakukan penghinaan, karena kebenaran hanya dimiliki mereka (menghina Nabi).

c) Ejekan kepada Nabi Nuh

Ayat sebelumnya menjelaskan bahwa umat Nabi Nuh masih tidak percaya atas kenabiannya. Bahkan ia memberikan nasihat untuk mengikutinya karena ada bencana besar datang untuk menghancurkan tempat mereka. Sampailah kemudian Nabi Nuh membuat perahu untuk mempersiapkan diri dari bencana ini, justru malah umatnya yang membangkang mengejek karena membuat perahu di atas bukit dengan alasan akan terjadi banjir besar jika mereka tidak beriman kepada Allah. Mereka merasa diancam tidak mau beriman kepada Allah, mereka justru memberikan ancaman balik dan mengejek Nabi Nuh. Kisah ini dijelaskan dalam ayat berikut:

وَيَصْنَعُ الْفُلَكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ

“Dan mulailah Nuh membuat bahtera. Dan setiap kali pemimpin kaumnya berjalan meliwati Nuh, mereka mengejeknya. Berkatalah Nuh: "Jika kamu mengejek kami, maka sesungguhnya kami (pun) mengejekmu sebagaimana kamu sekalian mengejek (kami)” (Hūd/11: 38).

Ayat sebelumnya menjelaskan bahwa umat Nabi Nuh masih tidak percaya atas kenabiannya. Bahkan ia memberikan nasehat untuk mengikutinya karena ada bencana besar datang untuk menghancurkan tempat mereka. Sampailah kemudian Nabi Nuh membuat perahu untuk mempersiapkan diri dari bencana ini, justru malah umatnya yang membangkang mengejek karena membuat perahu di atas bukit dengan alasan akan terjadi banjir besar jika mereka tidak beriman kepada Allah. Mereka merasa diancam tidak mau beriman kepada Allah, mereka justru memberikan ancaman balik dan mengejek Nabi Nuh.²¹⁷

d) Mengejek (*sakhara*) merupakan sifat orang munafik.

Al-Qur’an menjelaskan tentang salah satu sifat orang munafik, yaitu mengejek orang mukmin untuk berbuat baik. Sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Taubah/9: 79,

²¹⁶Abū Muhammad ‘Abd al-Haq b. Ghâlib Ibn ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafîsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Ditahkik oleh ‘Abdus Salam Abdus Syafi Muhammad, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2001, jilid 5, hal 467.

²¹⁷Abū al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafîsîr al-Qur’an al-‘Adzîm...*, jilid 4, hal. 320.

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ
فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“(Orang-orang munafik itu) yaitu orang-orang yang mencela orang-orang mukmin yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka itu, dan untuk mereka azab yang pedih”(Al-Taubah/9: 79).

Ayat sebelum ini menguraikan sifat orang-orang munafik yang tidak hanya mengabaikan kewajiban bersyukur padahal mereka telah berikrar kepada-Nya. Bukan hanya itu keburukan mereka, bahkan lebih daripada itu, yakni ada di antara para munafik itu orang-orang yang terus-menerus mencela para pemberi sedekah dengan suka rela dari orang-orang mukmin dengan berkata: “Pemberian mereka pamrih.” Ini jika yang disumbangkan berjumlah besar, dan mereka mencela juga orang-orang yang tidak mendapatkan harta untuk disedekahkan selain sekedar dalam jumlah yang kecil sesuai kesanggupannya dengan berkata: “Pemberiannya terlalu sedikit tidak berarti disisi Allah.” Maka karena orang-orang munafik itu mengejek mereka, yaitu para sukarelawan itu Allah pun mengejek mereka, yakni membalas pula dengan ejekan dan selain membalasnya dengan ejekan, Allah juga menyediakan untuk mereka azab yang pedih karena mereka telah menyakiti dan memedihkan hati orang-orang mukmin.²¹⁸

Ayat ini memberikan informasi bahwa orang munafik suka menghina dan mengejek orang-orang beriman karena tidak memiliki kecukupan untuk melakukan sedekah. Menurut Ibn Katsîr, ayat ini merupakan penjelasan sebgai sifat-sifat orang munafik. Tidak ada seorang pun yang luput dari ejekan dan celaan orang munafik dalam semua keadaan. Bila ada orang mukmin datang dengan membawa zakat yang banyak, maka mereka orang munafik mengatakan “ini hanyalah pamer”. Bila seorang datang membawa zakat yang sedikit jumlahnya, maka mereka berkata “Sesungguhnya Allah Maha Kaya dari sedekah orang ini”²¹⁹

Kisah ini diceritakan juga dalam tafsir al-Qurtubî sebagai *asbâb al-nuzûl*, bahwa ada seorang sahabat bernama ‘Abd al-Rahmân b. ‘Auf bersedekah setengah harta. Ia memiliki 8000 lalu ia menyedekahi setengahnya menjadi 4000. Mereka orang munafik justru mengatakan “ini adalah perbuatan *riyâ*”. Di lain waktu ada seorang laki-laki dari kalangan Anshar

²¹⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, Vol-5, hal. 663

²¹⁹Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzîm...*, jilid 4, hal. 188.

bersedekah dengan jumlah lebih sedikit dari kalangan sahabat yang tadi, kemudian mereka berkata, “Sesungguhnya Maha Kaya Allah”.²²⁰

Dari penjelasan mufassir ini bisa disimpulkan, bahwa orang munafik mengangan semua perbuatan baik orang mukmin dianggap salah. Melakukan perbuatan yang lebih baik dengan bersedakah harta dengan jumlah banyak ataupun berbuat baik dengan bersedakah jumlah yang sedikit tetap dianggap salah. Mereka melakukan cemooh dan ejekan.

Setelah menjelaskan kedua makna tersebut, langkah terakhir adalah menemukan makna relasi.²²¹ Kedua relasi makna tersebut berpusat kepada ekspresi dan manusia dalam berbuat. Bila ekspresi dimuat dengan kepatuhan dan tunduk kepada perintah-Nya maka disebut sebagai *taskhîr*. Dengan demikian, *taskhîr* adalah suatu ketetapan Allah terhadap makhluk-Nya yang melibatkan Allah sebagai Penunduk, Alam sebagai sesuatu yang ditundukkan dan manusia sebagai pelaksana dari penundukan yang Allah berlakukan dalam alam semesta. Dan sebaliknya, bila sikap dan ekspresi manusia menolak atas perintah-Nya dan bahkan menjelekkkan atas ketentuan-Nya maka disebut sebagai *sakhara*. Pada dasarnya, makna *taskhîr* mengarah kepada penegasian makna *sakhara* itu sendiri. Adapun demikian, maka relasi kedua objek tersebut ialah relasi konversal (*converse*).²²²

2. Identifikasi Ayat-ayat *Taskhîr* dalam Al-Qur'an

Langkah awal yang diperlukan untuk mengidentifikasi suatu ayat adalah dengan mengimplementasikan metodologi *maudhû'î*. Menurut Jasser Auda, kebutuhan terhadap langkah metode tematik (*maudhu'î*) merupakan langkah yang berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu, yang dibahasakan oleh Jasser Auda sebagai *wahdathan mutakâmilatan* (satu yang saling menyempurnakan).²²³

²²⁰ Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayû al-Furqân...*, jilid 8, hal. 215.

²²¹ Menurut Cruse, relasi suatu makna dapat dilihat berdasarkan dua jenis hubungan, yaitu: *pertama*, relasi leksikal yang bersifat paradigmatis yang mengacu kepada hubungan leksikal dengan leksikal lain yang berasosiatif. Relasi jenis ini mempunyai banyak jenisnya, diantaranya *hyponymy*, *incompatibility*, *antonymy*, *meronymy*, *converses*, *taxonyms* dan lain sebagainya. *Kedua*, relasi leksikal yang bersifat sintagmatik yang mengacu kepada hubungan antar bentuk leksikal dengan potensi kata ketika bersintagma. Jenis relasi ini di antaranya ialah *anomaly* dan *pleonasm*. Alan Cruse, *AGlossary of Semantics and Pragmatics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, hal. 39-40, 163-164, 179.

²²² Dalam *Lexical Semantics*, Cruse memasukan relasi konversal ini ke dalam kategori oposisi direksional, yakni mengacu kepada hubungan antar bentuk yang berposisi makna berdasarkan hubungan arah. Lihat, Alan Cruse, *Lexical Semantics* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, hal. 233.

²²³ Jasser Auda, *Maqâshid al-Syari'ah Dalil lil Mubtad'in*, Al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî, 1981, hal. 86, lihat juga, Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâshidî* dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 28.

Dengan bantuan kamus *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an*, tema *taskhîr* ditemukan 23 ayat dengan berbagai bentuk derivasinya,²²⁴ di antaranya: *Pertama*, derivasi *sakhkara* dalam surat Al-Ra'd/13: 2, Ibrâhîm/14: 32 dan 33, Al-Nahl/16: 12 dan 14, Al-Hajj/22: 65, Al-Ankabût/29: 61, Luqmân/31: 20 dan 29, Fâthir/35: 13, Al-Zumar/39: 5, Al-Zukhrûf/43: 13, dan Al-Jâtsiah/45: 12-13. *Kedua*, derivasi *sakhkharnâ*; dalam surat Al-Anbiyâ/21: 79, Shâd/38: 18 dan 36, Al-Hajj/22: 36 dan Al-Hâqqah/69: 7. *Ketiga*, derivasi *al-Musakhkhir*; dalam surat al-Baqarah/2: 164. *Keempat*, derivasi *Musakhkharât*; dalam surat Al-A'râf/7: 54, dan Al-Nahl/16: 12. Dengan tabel sebagai berikut: (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term *taskhîr* dalam Al-Qur'an).

3. Pandangan Mufassir terhadap Makna *Taskhîr*

Setelah melakukan akumulasi ayat yang berkaitan dengan *taskhîr*, langkah selanjutnya adalah melihat interpretasi ulama dari pelbagai kitab tafsir dengan membuat sub tema tentang maksud ayat.

a. *Taskhîr* terhadap Elemen-Elemen Kosmik

Dalam Al-Qur'an tidak semua elemen kosmik dibicarakan, karena Al-Qur'an tidak sama dengan buku kosmik secara komprehensif. Namun ada beberapa ayat yang membicarakan tentang elemen kosmik sebagai bentuk kekuasaan-Nya. *Pertama*, Allah tundukkan matahari dan bulan. Pembahasan ini misalnya dijelaskan dalam surat Al-Ra'ad/13: 2.

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِئٍ لِإِجَالٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

“Allah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia menundukkan matahari dan bulan; masing-masing beredar menurut waktu yang telah ditentukan. Dia mengatur urusan (makhluk-Nya), dan menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), agar kamu yakin akan pertemuan dengan Tuhanmu”.

Menurut Fakhruddîn al-Razî, ayat itu menjadi bukti bahwa kedua elemen ini digerakkan oleh Yang Maha Kuasa dan Yang Memiliki Kemampuan. Dan kedua elemen ini berputar dengan waktu yang telah ditentukan yaitu sampai Hari Kiamat.²²⁵

Begitu juga dengan Al-Qurtubî, bahwa Allah sengaja menundukkan kedua elemen tersebut agar hamba-hamba-Nya bisa menikmati dan

²²⁴ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm*, Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324 H, hal. 347.

²²⁵ Fakhruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*..., jilid 18, hal. 186.

memberikan kemaslahatan bagi hamba-Nya. Penundukkan kedua elemen itu sampai pada waktu yang ditentukan oleh-Nya yaitu Hari Kiamat.²²⁶ Sejalan dengan Al-Thabarî, menurutnya bahwa Allah menundukkan matahari dan bulan untuk bermanfaat bagi hamba-hamba-Nya sampai pada waktu yang ditentukan yaitu Hari Kiamat. Salah satu ciri-cirinya adalah matahari tidak lagi berputar, gerhana bulan, dan bintang berjatuhan.²²⁷

Berbeda halnya dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* Kementerian Agama, matahari dan bulan tunduk pada *sunnatullah* tentang masing-masing beredar menurut waktu yang ditentukan. Keduanya sama-sama menghasilkan cahaya namun dalam penyebutannya matahari dikenal dengan *diyâ'* sedangkan bulan dengan sebutan *nûr*. Yang dimaksud dengan garis edar tertentu pada kedua elemen ini adalah yaitu hukum gravitasi yang memiliki gaya tarik menarik antara dua benda yang memiliki masa. Besar gaya tarik menarik ini berbanding lurus dengan massa dari kedua benda tersebut dan berbanding terbalik dengan jarak antara keduanya. Hukum gravitasi inilah yang membuat matahari dan bulan tunduk dan ini semua karena Allah yang menciptakan.²²⁸ Hemat penulis, matahari dan bulan tidak hanya bermanfaat bagi tumbuh-tumbuhan namun juga sebagai penanda agar manusia mengetahui perhitungan tahun.

Kedua, Allah tundukkan malam dan siang. Kedua elemen ini juga memiliki kepentingan bagi kehidupan manusia. Misalnya dijelaskan dalam surat Al-‘Arâf/7: 54 menurut Al-Qurthubî, Allah menutupi malam dengan siang atau sebaliknya Allah menutupi siang dengan malam. Allah menghilangkan cahaya di siang hari sebagai bentuk penyempurnaan dalam kehidupan. Di siang hari merupakan waktu aktivitas dan kehidupan, sedangkan di malam hari merupakan waktu untuk beristirahat.²²⁹ Di ayat yang lain misalnya dalam surat Al-Zumar/39: 5 menurut Fakhruddîn al-Râzî, bahwa malam (*dulmah/lail*) dan siang (*nûr/nahâr*) merupakan elemen yang sangat penting. Keduanya memiliki peran dan kekuasaan masing-masing dan ini hanya bisa dikendalikan oleh Allah.²³⁰ Begitu juga dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Allah menutupi malam atas siang adalah ungkapan dari

²²⁶Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, jilid 9, hal. 279.

²²⁷Al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an...*, jilid 5, hal. 265

²²⁸Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), jilid V, hal. 64. Bandingkan juga dengan, Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid IV, hal. 259-260.

²²⁹Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, jilid 7, hal. 218.

²³⁰Fakhruddîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, jilid 26, hal. 212.

perumpamaan di mana siang yang ditandai oleh terangnya sinar matahari diumpamakan tempat yang terbuka, sedangkan malam yang ditandai dengan oleh tertutupnya sinar matahari diumpamakan sebagai tirai yang menutupi tempat yang terbuka. Jadi apabila dikatakan malam menutupi siang pengertiannya adalah terangnya sinar matahari tertutup oleh tirainya gelapnya malam. Di setiap negara memiliki waktu yang berbeda-beda. Pertukaran malam dan siang semuanya membawa keuntungan dan manfaat bagi manusia.²³¹

Ketiga, Allah tundukkan bumi dan langit. Dijelaskan dalam surat al-Baqarah/2: 164, menurut Ibn Katsîr bahwa Allah menciptakan langit dan bumi yang kita lihat sekarang memiliki ketinggian dan keluasaan yang tetap. Maksudnya adalah yang diciptakan Allah ini tunduk terhadap *sunnatullah*.²³² Sejalan dengan al-Qurtubî, bahwa diciptakan langit dan bumi ini merupakan bentuk kekuasaan-Nya, karena tidak mungkin langit diciptakan begitu tingginya tanpa ada tiang, diciptakannya bumi penuh dengan tanah. Ini merupakan kekuasaan-Nya dan ayat ini sebagai bentuk dan argumen bahwa Allah itu Esa.²³³ Begitu juga dengan al-Râzî, bahwa semua yang ada di alam semesta ini (*makhlûk*) itu ada karena ada yang menciptakannya yaitu Allah. Ilustrasinya adalah bahwa makhluk dari tidak ada menjadi ada, berbeda dengan Allah yang sifatnya *qadîm* yang tidak dimulai dari tidak ada menjadi ada. Sehingga status alam raya ini adalah *hâdits* (berubah-rubah).²³⁴

Hemat penulis ayat ini merupakan wasilah (perantara) untuk mengingat kepadanya. Tujuannya adalah agar kita bisa berpikir dan menciptakan ilmu pengetahuan, Sebagaimana diungkapkan oleh al-Tsa'labi, bahwa ayat ini merupakan bukti nyata untuk kita bisa mentadabburi alam semesta yang diciptakan oleh-Nya kemudian ditundukkan juga oleh-Nya (*musakhharah*). Ayat ini menurut al-Tsa'labi sebagai teguran bagi seorang muslim yang enggan untuk mentadabburi alam. Sebagaimana ia mengutip hadits Nabi Muhammad,

²³¹Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsihnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid VIII, hal. 412-413. Bandingkan dengan, Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsihnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid I, hal. 243.

²³²Abû al-Fidâ' Ismâ'il Ibn Katsîr, *Tafsi'r al-Qur'an al-'Adzîm*, jilid 1, hal. 474.

²³³Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammnanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, jilid 2, hal. 191.

²³⁴Fakhruddîn al-Razî, *Tafsi'r Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsi'r al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 4, hal. 161.

عَنْ عَطَاءٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ
فَمَجَّ بِهَا، رَوَاهُ ابْنُ جِبَّانٍ²³⁵

Dari 'Atha' ra, dari Nabi saw. Beliau bersabda, "Celakalah orang yang membaca ayat ini kemudian membuangnya begitu saja" (HR. Ibnu Hibban).

Maksudnya adalah:

لَمْ يَتَّفَكَّرْ فِيهَا وَلَمْ يَعْتَبِرْ بِهَا

Yaitu hanya membaca secara teks tanpa memikirkannya secara lebih luas. Itu sebabnya ayat ini mengilustrasikan begitu banyaknya ciptaan Allah termasuk alam, yang ditundukkan oleh Allah. Langkah yang paling tepat yang ditawarkan oleh al-Tsa'labi adalah merenungkan dan memikirkan alam sebagai objek pengetahuan.²³⁶

Sementara dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* menjelaskan bahwa, unsur-unsur yang ada di bumi ini memiliki variasi yang menakjubkan. Beberapa di antaranya langka karena susah ditemukan tapi ada juga yang berlimpah. Unsur-unsur ini akan bisa digunakan sebagai kebutuhan manusia. Begitu juga dengan langit, ditinjau dari sudut saintifik, langit dapat berarti langit biru atau atmosfer yang dekat dengan bumi ini. Dalam pengertian yang lebih luas langit (*samâ'*) juga dapat diartikan dengan antariksa. Berkaitan dengan langit tanpa tiang, ditinjau dari struktur konstruksi maka struktur tanpa tiang hanya mungkin kalau konstruksinya berbentuk bola atau mirip bola, meskipun demikian para ahli belum bersepakat tentang bentuknya. Jadi konstruksi langit tanpa tiang hanya dimungkinkan bila langit itu berbentuk bola yang mengembang besar dengan kecepatan cahaya. Namun dari sisi kemanfaatannya adalah Allah menurunkan hujan dari langit, sehingga dengan air hujan bumi yang telah mati atau kering dapat menjadi hidup dan subur.²³⁷ Selain itu juga di bumi misalnya ada laut yang Allah tundukkan agar manusia bisa beraktivitas. Menggunakan kapal perahu untuk bisa menyebrangi laut kalau tidak atas bantuan Allah akan mustahil bisa sampai ke tujuan.

b. *Taskhîr* terhadap Dimensi Etis

Berbeda dengan sebelumnya, kalangan mufasir banyak menafsirkan ayat tersebut dengan penundukan elemen kosmik secara formalitas-

²³⁵ Muhammad bin Hibbân Abû Hâtim al-Busî, *Shahîh Ibnu Hibbân bitarîb Ibnu Balbân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1993, jilid ٢, hal. ٣٨٦

²³⁶ Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labi an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Bairut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal. 33.

²³⁷ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsîrnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid I, hal. 241-243. Bandingkan dengan, Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsîrnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid V, hal. 63.

tekstualitas. Lain halnya dengan kalangan sufi, yang memberikan nuansa *ta'wil* yang cukup jauh sekali dengan makna aslinya.²³⁸ Misalnya al-Sulamî menafsirkan surat al-Baqarah/2: 164. Menurutnya, selain Allah menundukkan langit agar turunnya hujan, bumi Allah tundukkan agar bisa menghasilkan tumbuh-tumbuhan, laut Allah tundukkan agar bisa dilewati oleh manusia, matahari dan bumi yang saling berganti agar bisa memberikan manfaat untuk tanaman. Namun yang lebih penting dari itu adalah Allah sendiri yang menundukkan hati orang mukmin agar mencintai-Nya (*mahabbatihi*) dan mengenal-Nya (*ma'rifatih*).²³⁹ Alasannya adalah bahwa hanya Allah sebagai tempat untuk meminta agar bisa mengenal diri-Nya.²⁴⁰

Ini menjadi poin sangat penting, bahwa Allah juga menundukkan hati manusia. Interpretasi seperti ini jarang sekali ditemukan dalam kitab tafsir yang berbasis non-sufistik. Meskipun manusia sebagai subjek untuk memanfaatkan *taskhîr* elemen kosmik, namun ekspresi untuk tunduk itupun juga dilakukan oleh-Nya.

Lain halnya dengan Ibn 'Ajîbah, menurutnya ayat ini sebagai bentuk untuk meng-Esakan-Nya (*tauḥîd*). Ia mengklasifikasikan karakter *tauḥîd*, di antaranya: *tauḥîd al-‘ammah* yaitu yang sudah bisa menjaga dari harta duniawi yang bisa menjerumuskan dirinya ke api neraka. *Tauḥîd al-khâshshah*, yaitu melihat semua yang ada di dunia ini bersumber dari Allah. Ini hanya bisa diperoleh oleh mereka yang sudah sampai ke puncak *musyâhadah*. Pencapaian ini dihasilkan melalui *kasyyâf*. Dan terakhir *tauḥîd* dengan *maqâm fanâ'*, yaitu menyaksikan bersama-Nya dan semua yang ada kecuali hanya Allah. Ayat ini dikategorikan oleh Ibn 'Ajîbah sebagai bentuk meng-Esakan-Nya dengan tingkatan *tauḥîd al-khâshshah*.²⁴¹

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa seluruh alam—gunung, langit, bumi, tetumbuhan dll—tunduk atas ketentuan Allah (*sunnatullah*). Melalui konsep *taskhîr* Allah mengenalkan kepada manusia

²³⁸*Ta'wil* memiliki makna memalingkan makna lafadz dari makna yang unggul (*raâjih*) atas makna yang diungguli (*marjûh*) karena terdapat dalil yang menyertainya. Definisi ini hampir berlaku dalam kajian Islam, baik dalam tradisi yurisprudensi Islam, ahli teologi, ahli Hadîts dan para praktisi sufistik. Jalâl al-Dîn Al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Bairût: Dâr Ibn Katsîr, 1996, jilid 2, hal. 460. Lâsyîn, Mûsa Syâhîn, *al-Lâ'î al-Hasân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Qâhirah Dâr al-Syurûq, 2002, Mannâ al-Qattân, *Mabâhis fî 'Ulûm al-Qur'an*, Kâiro : Maktabah al-Ma'arif, 2000, hal. 338.

²³⁹Dalam literatur tasawwuf, bahwa cinta merupakan instrumen untuk menjadi sufi. Misalnya menurut Rûmî, bahwa cinta adalah sebagaidimensi pengalaman rohanisepenuhnya mengendalikan keadaan batin dan psikologis sufi. Baginya, cinta benar-benar tidak dapat diungkapkan melalui kata-kata. Lihat, William C. Chittick, *Jalan Sang Sufi*, Yogyakarta: Pustaka Qalam, 2003, hal. 292.

²⁴⁰Abû 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Sulamî, *Haqâ'iq al-Tafsîr: Tafsîr al-Qur'an al-'Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001, jilid I, hal. 346.

²⁴¹Abû al-'Abbâs Ahmad bin Muhammad bin 'Ajîbah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'an al-Majîd*, Qâhirah: 1999, jilid I, hal.191-192.

terkait sistem alam semesta yang penuh dengan keteraturan, saling membantu dan berkontribusi satu sama lain, sehingga manusia—sebagai khalifah/pengelola bumi—hendaknya tidak melanggar/merusak atas tatanan sistem alam yang telah Allah ciptakan untuk memudahkan tugas manusia mengelola alam. Jika kesadaran ini muncul dalam benak manusia, maka akan meminimalisir kerusakan alam semesta. Dengan demikian, konsep *taskhîr* ini sangat penting sebagai pegangan bagi manusia untuk mengelola alam dengan sebaik-baiknya.

E. Alam Tunduk Pada Takdir (*at-Taqdîr*)

Di pembahasan sebelumnya telah dikaji terkait *taskhîr* (penundukkan) alam kepada manusia. Di sub bab ini akan mengurai makna alam tunduk pada takdir dengan kata kunci *taqdîr*. Ini penting dikaji agar bisa menemukan letak perbedaan atau bahkan persamaan antara kedua term tersebut yaitu *taqdîr* dan *taskhîr* untuk dijadikan penguat dalam usaha konservasi lingkungan perspektif Al-Qur'an.

1. Makna Takdir

Kata takdir (*taqdîr*) terambil dari kata *qaddara* berasal dari akar kata *qadara* yang antara lain berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran.²⁴² Sehingga jika kita berkata, “Allah telah menakdirkan demikian,” maka itu berarti, “Allah telah memberi kadar ukuran batas tertentu dalam diri, sifat, atau kemampuan maksimal makhluknya.”²⁴³ Dari akar kata yang sama membentuk term *qadar* yang kemudian dijadikan salah satu rukun iman dalam agama Islam.

Menurut Ibn Manzur antara *qadr* dan *qadha* itu adalah *muwaffiq* (mempunyai pengertian sama) dikatakan Tuhanlah yang menentukan (dan bisa juga berarti) apabila sesuatu itu sesuai dengan sesuatu (artinya akan terjadi sesuai dengan kadar ketentuannya).²⁴⁴ Sedangkan menurut al-Jurjani, *al-qadr* adalah keterkaitan kehendak Tuhan dengan segala keadaan baik itu masalah waktu, keadaan zaman tertentu.²⁴⁵

Dari beberapa pemaknaan di atas, ada dua makna yang bisa kita ambil yaitu: *Pertama*, takdir adalah sesuatu ketentuan yang sudah ditaqdirkan Allah sejak azali berlaku bagi semua makhluk ciptaan-Nya. Termasuk apa yang akan didapat dan tidak akan bisa dirubah berupa kebaikan, kejahatan, pahala dan siksaan. *Kedua*, pemahaman tentang takdir lebih mengarah kepada

²⁴²Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an...*, hal. 221

²⁴³Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhi'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 61

²⁴⁴Ibnu Manzur, *Lisân Al-Arab...*, hal. 22

²⁴⁵Muhammad al-Jurjanî, *Mu'jam al-Ta'rifât...*, hal. 174

adanya usaha manusia untuk melaksanakan sesuatu perbuatan yang menjadikannya sebab akibat berlakunya taqdir itu.

2. Identifikasi Ayat-ayat Takdir dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an kata taqdir dalam berbagai bentuk disebut sebanyak 133 kali. Kata *qadha* dalam berbagai bentuk disebutkan sebanyak 63 kali. Kata *qadr* dalam berbagai bentuk tidak termasuk bentuk *fā'il*, disebut sebanyak 73 kali.²⁴⁶

Tentu untuk keperluan bab ini penulis hanya menyertakan ayat-ayat taqdir yang dikaitkan dengan alam semesta kecuali manusia. Dari sekian banyak ayat Al-Qur'an dipahami bahwa semua makhluk telah ditetapkan taqdirnya oleh Allah. Mereka tidak dapat melampaui batas ketetapan itu, dan Allah menuntun dan menunjukkan mereka arah yang seharusnya mereka tuju. Begitu dipahami antara lain dari ayat-ayat permulaan surat al-A'la.

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى

“Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Mahatinggi, Yang menciptakan, lalu menyempurnakan (ciptaan-Nya). Yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk” (Al-A'la/87:1-3).

Karena itu ditegaskannya bahwa:

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

“Dan matahari berjalan di tempat peredarannya. Demikianlah ketetapan (Allah) Yang Mahaperkasa, Maha Mengetahui” (Yāsîn/36:38).

Demikian pula bulan, seperti firman-Nya sesudah ayat di atas:

وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ

“Dan telah Kami tetapkan tempat peredaran bagi bulan, sehingga (setelah ia sampai ke tempat peredaran yang terakhir) kembalilah ia seperti bentuk tandan yang tua” (Yāsîn/36:39).

Bahkan segala sesuatu ada taqdir dan ketetapan Tuhan atas-Nya:

وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ

“Dan tidak ada sesuatu pun, melainkan pada sisi Kamilah khazanahnya; Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu” (QS. al-Hijr/15:21).

²⁴⁶ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahrash Li Alfâdz Al-Qur'an Al-Karîm...*, hal. 681-683

Makhluk-Nya yang kecil dan remeh pun diberikan taqdir. Lanjutan ayat al-A'la yang dikutip di atas menyebut contoh yakni rerumputan. *“Dia Allah yang menjadikan rumput-rumputan, lalu dijadikannya rumput-rumputan itu kering kehitam-hitaman”* (QS. Al-A'la/87:4-5)

Mengapa rerumputan itu tumbuh subur, dan mengapa pula layu dan kering. Berapa kadar kesuburannya dan kekeringannya, kesemuanya telah ditetapkan oleh Allah melalui hukum-hukum-Nya yang berlaku pada alam raya ini. Ini berarti jika Anda ingin melihat rumput subur menghihau, maka siramilah ia, dan bila Anda membiarkannya tanpa pemeliharaan, diterpa panas matahari yang terik, maka pasti ia akan mati kering kehitam-hitaman seperti bunya ayat di atas. Demikian taqdir Allah menjangkau seluruh makhluk-Nya. walhasil, *“Allah telah menetapkan bagi segala sesuatu kadarnya”* (At-Thalaq/65:3)²⁴⁷

Peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam raya ini, dari sisi kejadiannya, dalam kadar atau ukuran tertentu, pada tempat dan waktu tertentu, dan itulah yang disebut taqdir. Tidak ada sesuatu yang terjadi tanpa taqdir, termasuk manusia. Peristiwa-peristiwa tersebut berada dalam pengetahuan dan ketentuan Tuhan, yang keduanya menurut sementara ulama disimpulkan dalam istilah sunnatullah.

Matahari, bulan, dan seluruh jagat raya telah ditetapkan oleh Allah taqdirnya yang tidak bisa mereka tawar hal ini tidak berlaku bagi manusia. Manusia berada di bawah hukum-hukum Allah sehingga segala yang kita lakukan pun tidak terlepas dari hukum-hukum yang telah mempunyai kadar dan ukuran tertentu. Hanya saja karena hukum-hukum tersebut cukup banyak, dan kita diberi kemampuan memilih tidak sebagaimana matahari dan bulan misalnya maka kita dapat memilih yang mana diantara taqdir yang ditetapkan Tuhan terhadap alam yang kita pilih.

3. Takdir dan Hidayah.

Setelah Allah swt. menetapkan taqdir (ukuran) bagi segala makhluk-lalu Allah melimpahkan hidayah (petunjuk) kepada makhluk tersebut. Penyebutan kata takdir dan hidayah dalam surat al-‘Ala bergandengan dalam satu ayat, sebagaimana terlihat dberikut ini:

وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى

Yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk (QS. al-A'la/87: 3).

Ayat tersebut dimaknai oleh para mufassir diantaranya sebagai berikut:

²⁴⁷Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhi'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 62

Imam as-Syaukani (w. 1250 H.),²⁴⁸ dengan mengutip pendapat Mujahid menyatakan bahwa kata *qaddara fahadâ* adalah jika dikaitkan dengan manusia maksudnya adalah bahwa Allah menetapkan kadar rizki dan kekuatannya serta memberinya petunjuk bagi kehidupannya arah menuju jalan kebaikan dan keburukan, kebahagiaan dan kesusahan dan juga irsyad atau petunjuk menuju hidayah dan kesesatan. Adapun jika hidayah diakitkan dengan hewan maknanya adalah perlindungan dan pemeliharaan serta petunjuk untuk kemaslahatan dan kebaikan dirinya. Di tempat lain as-Syaukani mengatakan bahwa petunjuk Allah swt. kepada hamba-hamba-Nya adalah apa yang telah Allah tetapkan pada makhluk sebagai tanda tanda kekuasaan-Nya, diutusny para Rasul, diturunkannya kitab suci, dan diciptakannya untuk apa yang ingin dicapai oleh hamba-hamba dengan akal dan pemahaman, pendengaran dan penglihatannya.²⁴⁹

Al-Âlûsi (w. 1270 H.)²⁵⁰ berpendapat bahwa maksud dari *qaddara fahada*, yaitu Allah menjadikan segala sesuatu sesuai dengan kadar (ukuran) tertentu berdasarkan jenis, bentuk, sifat, pekerjaan, kekuatan, memeberlakukan sebab-sebab yang denganya memperoleh rizki serta menetapkan ajalnya. Kemudian Allah swt membimbing masing-masing dari mereka untuk memperoleh apa yang layak baginya, kemampuan memilih, menetapkan kecenderungan-kecenderungan, memberikan ilham (inspirasi), menyiapkan bukti bukti yang bisa menghantarkannya kepada tauhid dan menurunkan wahyu.

Sementara itu Ahmad Musthafa al-Maraghi (w. 1952 M)²⁵¹ menjelaskan terkait makna hidayah dari Allah untuk makhluk makhluknya, khususnya manusia terdiri dari 4 (empat macam), yaitu: *pertama* hidayah dalam bentuk gaharizah (instink) seperti untuk bayi. Ketikan ia merasakan haus dan lapar, atau merasakan sesuatu yang tidak nyaman baginya diapun menagis. *Kedua*, Hidayah indera seperti kemampuan melihat, mendengar dan lain-lain. Kedua petunjuk ini selain dimiliki oleh manusia juga dimiliki oleh hewan (selain manusia) namun kedua hidayah tersebut lebih lengkap dan lebih kuat terjadi pada hewan daripada pada manusia. *Ketiga*, hidayah akal, hidayah akal merupakan hidayah yang lebih tinggi dari hidayah indera dan ilham, karena manusia diciptakan untuk hidup bermasyarakat dengan orang lain, karena indera serta ilhamnya tidak cukup untuk kehidupan ini, maka ia

²⁴⁸Muhammad bin ‘Alî bin Muhammad as-Syaukâni, *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ baina ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min ‘Ilmi at-Tafsir...*, Juz 7 hal. 740

²⁴⁹Muhammad bin ‘Alî bin Muhammad as-Syaukâni, *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ baina ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min ‘Ilmi at-Tafsir...*, Juz 3 hal. 473

²⁵⁰Sihâbuddîn Mahmûd bin ‘Abdullâh al-Husainîal-Âlûsî, *Rûh al-Ma ‘ânî fî Tafsîr Al-Qur’ân al-Azhîm wa as-Sab ‘ul Matsâni*, Beirut: Dâr al-Kutub, 1425 H, Jilid 15, hal. 313.

²⁵¹Ahamd Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, (t.t., Syirkah Maktabah wa Mathba‘ah al-Bâbî al-Halabî, t.th, jilid 1v hal. 34

harus memiliki akal untuk meluruskan atau mengoreksi kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh hidera. Dan hidayah yang *keempat* adalah hidayah agama (syariat). Hidayah ini merupakan hidayah tertinggi dibanding dengan hidayah-hidayah lainnya. Hidayah ini menjadi demikian penting karena dapat meluruskan kekeliruan-kekeliruan pada hidayah-hidayah yang tiga sebelumnya.

As-Sya ‘rawi (w. 1998 M/ 1419 H), memahami ayat *Qaddara fahadâ* bahwa Allah menciptakan segala sesuatu menurut apa yang sesuai dengan sifatnya. Karena itu akan ditemukan bahwa makhluk Allah yang derajatnya di bawah manusia akan mengikuti cara hidup yang tidak berbeda begitulah ketetapan Allah. Seperti hewan, jika makan maka dia akan mengambil secukupnya sehingga sekalipun diberi makanan lebih maka jika sudah kenyang dia akan berhenti makan. Hal ini terjadi karena diatur oleh naluri mekanisnya dan dia tidak punya pikiran untuk memilih. Kemudian Allah menetapkan kadar pada tanah yang berpariasi sesuai dengan keadaannya. Ada tanah yang subur dan ada tanah yang tidak subur. Ada tanah yang subur untuk jenis tanaman tertentu dan tidak subur untuk tanaman tertentu. Allah memberi petunjuk kepada pohon bahwa setiap pohon mengambil makanan dan air dari bumi melalui akar (serabutnya) apa yang yang dibutuhkan dan bermanfaat baginya. Keragaman dan cara tumbuhnya pepohonan yang beragam tersebut terjadi dengan kuasa Dzat yang menetapkan dan memberi petunjuk.

4. Hubungan Manusia dengan Alam

Hubungan manusia dengan alam adalah salah satu bentuk ketundukan (*taskhîr*), bukan paksaan (*qahr*). Dua terminologi ini berbeda secara filosofis. *Qahr* atau paksaan berarti penekanan dengan kekerasan yang bersifat eksternal. Yang terpaksa adalah dia yang perbuatannya disebabkan oleh paksaan eksternal. Dengan kata lain, yang berbuat terpaksa adalah dia yang berbuat tanpa pengetahuan, tanpa pilihan dan melawan sifat alamiahnya seperti gerakan ke atas dari sebuah batu yang di desak ke udara, yang terjadi tanpa pengetahuan dan persetujuan batu itu yang melawan kealamiahannya. Sementara ketundukan berlaku ketika perbuatan yang dikehendaki berhubungan dengan sifat dasar pelakunya: yakni, si pelaku diciptakan memang untuk melaksanakan perbuatan tersebut. Ini merupakan arti filosofis ketundukan, sedangkan dalam arti literalnya, ketundukan tidak jauh berbeda dari paksaan.²⁵²

Di dalam pembahasan tentang *taskhîr* di atas Tuhan menggambarkan hubungan antara manusia dan alam sebagai satu ketundukan. Bahwa manusia harus memahami karakteristik yang dimiliki setiap makhluk,

²⁵²Abdullah Jawadi Amuli, *Islam dan Lingkungan Hidup Tjauan Qur’ani Holistik*, penj Rudi Mulyono, Jakarta: Sadra Press, 2022, hal. 138.

sehingga dalam pengelolaan dan pembimbingannya diselaraskan dalam sifat alamiahnya. Itulah penaklukan terhadap fenomena alam. Tentu saja, penakhluk tertinggi adalah Allah sendiri yang membuat alam patuh dan lunak dihadapan kehendak manusia. Sebagaimana Allah berfirman:

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

“Tidakkah kamu memperhatikan bahwa Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untuk (kepentingan)mu dan menyempurnakan nikmat-Nya untukmu lahir dan batin. Tetapi di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan” (Luqman/31:20).

Jadi, alam semesta berserah pada kehendak Allah (takdir) dan menunjukkan sikap ketundukan dengan menguji dan bersujud kepada-Nya:

أَفَعَيَّرَ دِينِ اللَّهِ يَبْعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ

“Maka mengapa mereka mencari agama yang lain selain agama Allah, padahal apa yang di langit dan di bumi berserah diri kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan?” (Ali Imrān/3:83).

Dari sini bisa diambil pelajaran, Allah sebagai pencipta langit dan bumi memerintahkan mereka untuk menyerah pada kepemimpinan manusia semua (*insān kāmil*) yang terdepan di jalan spiritual, yang saleh dan menunaikan keyakinannya secara sadar. Ia adalah manusia yang untuknya alam ditundukkan. Tetapi, jika manusia mengkhianati kepercayaan Allah, maka alam tidak lagi tunduk kepadanya, sehingga ia kemudian menjadi rendah dihadapan alam. Dengan demikian, alam membenci dan memandang rendah manusia yang menyimpang dari jalan lurus, lalu menelannya dengan kemurkaan sebagai contoh:

Air adalah sumber rahmat, tetapi air bisa meredam dan merusak orang-orang keji dan berdosa, seperti dalam cerita Fir'aun: lihat dalam Thāhā/20:7-8. Lihat juga surat Al-Dzāriyat/51:40. Tetapi, ketika orang saleh dan berbudi memanfaatkannya, air itu menjadi sumber kehidupan sebagaimana yang dilukiskan dalam surat Al-Anbiyā'/21:30.

Angin, yang juga sebuah sumber rahmat, terkadang bisa menjadi suatu hukuman Tuhan lihat dalam surat Al-Haqqah/69:7.

Jadi, sepanjang manusia menjaga nilai eksistensinya dan memuliakan kepercayaan Allah, alam akan bersikap tunduk padanya, ia bisa memanfaatkan semua peristiwa alam untuk mendapartkan kesejahteraan.

Namun, apabila ia mengkhianati kepercayaan Allah, setiap makhluk akan bereaksi tidak menyenangkan terhadapnya, karena mereka semua taat dan merendahkan diri dihadapan Allah: yakni, mereka (alam) melayani orang-orang saleh dan menyengsarakan pendosa.

Dengan memperhatikan paparan di atas tentang bagaimana term-term Al-Quran berbicara terkait ekospiritual, maka dapat dipahami bahwa alam raya (langit dan bumi serta segala yang ada di dalamnya) memiliki sepirt, memiliki emosi, jiwa sehingga mereka dapat berbicara dalam bentuk bertasbih (*at-tasbîh*), bersujud (*as-sajada*), berdzikir (*adz-dzîkr*), tunduk pada taqdir Tuhan (*at-taskhîr*) dan tunduk pada takdir (*at-taqdîr*).

Sekurang-kurangnya ada dua pendapat ulama terkait bagaimana cara alam raya bertasbih, bersujud, patuh pada taskhir Allah dan tunduk pada takdir-Allah. Pendapat pertama adalah dengan lisan, berkata-kata (*maqal*) hanya saja manusia tidak dapat memahami bahasa atau kata kata yang mereka ucapkan. Yang kedua dalam bentuk *hal* yaitu bahwa keberadaannya, kepatuhan pada hukum hukum yang Allah tetapkan pada alam (*sunnatullâh*) menunjukkan akan ke-Esaan Allah dan kesucian-Nya.

Dengan memperhatikan pembahasan di atas terkait term ekospiritual dalam Al-Quran, penulis dapat mendefinisikan bahwa ekospiritual dalam pandangan Al-Quran dimaknai *sebagai kesadaran tentang hubungan timbal balik antara manusia dan lingkungan sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki jiwa dengan dimensi Tuhannya dan batiniahnya*.

Definisi tersebut sangat berbeda dengan definisi para ahli tentang ekospiritual sebagaimana telah penulis paparkan pada bab sebelumnya. Namun demikian untuk memperoleh gambaran yang konkrit terkait perbedaan tersebut dapat penulis sajikan dalam table berikut ini:

Table 4. 1: Perbedaan Definisi Ekospiritual dari para tokoh dan Al-Quran

No	Tokoh	Definisi	Al-Quran
1	Valerie Lincoln ²⁵³	perwujudan hubungan spiritual antara manusia dan lingkungan	kesadaran tentang hubungan timbal balik antara manusia dan lingkungan
2	Leslie E Sponse ²⁵⁴	wilayah kajian intelektual dan aktivitas-aktivitas praktis secara dinamis yang berinteraksi antara agama dan spiritual pada satu sisi, dan ekologi,	sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki jiwa dengan dimensi Tuhannya dan batiniahnya.

²⁵³Valerie Lincoln, (September 3, 2000). "Ecospirituality A Pattern that Connects ". *Journal of Holistic Nursing*. 18 (3): hal.227–44

²⁵⁴Leslie E. Sponse, (2014). "Spiritual Ecology". In Leeming, David A. (ed.). *Encyclopedia of Psychology and Religion (2nd ed.)*. Boston: Springer. pp. 1718–172

		lingkungan, enviroentalisme pada sisi lain	
3	Sayyed Hossein Naser ²⁵⁵	telaah hubungan spesifik antara Tuhan, manusia, dan alam, yang keterhubungannya digambarkan dalam imajinasi keharmonisan manusia terhadap alam	
4	Irawan dan Ichsan Habibi ²⁵⁶	Ekologi spiritual bisa didefinisikan sebagai kajian intelektual yang dinamis dan kegiatan praktis yang luas, berbeda, dan kompleks antara agama dan spiritualitas (pada satu sisi) dengan ekologi, lingkungan, dan enviroentalisme (pada sisi lain)	

²⁵⁵Sayyed Hossein Nasr, *Religion and the Other of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal.4.

²⁵⁶Irawan dan Ichsan Habibi, *EKO-SPIRITUAL (Studi Kasus Pasca Banjir Masyarakat Desa Lenggang Kecamatan Gantung Kabupaten Belitung Timur)*, Bangka: Shiddiq Press, hal. 29

BAB V

FUNGSI IMPLIKATIF EKOSPIRITUAL DALAM KONSERVASI ALAM

Al-Qur'an menyebut manusia sebagai makhluk yang diciptakan oleh Allah paling sempurna. Manusia juga memiliki kelebihan tersendiri di banding makhluk-makhluk lainnya. Kelebihan ini tidak boleh dijadikan sebagai argumen untuk bisa berbuat superioritas terhadap makhluk lainnya. Walaupun manusia ditugaskan sebagai khalifah di bumi, manusia juga merupakan makhluk yang mempunyai inteligensi paling tinggi tetapi tidak jadi alasan untuk berbuat semena-mena terhadap alam. Dengan segala fasilitas yang dikaruniakan ia menjadi pengayom dan menjaga kesetabilan semesta. Semua itu dilakukan karena manusia dalam fitrahnya memiliki sekumpulan unsur surgawi yang luhur, manusia memiliki kesadaran normal, jiwa manusia tidak akan pernah damai kecuali dengan mengingat Allah swt.

Tuhan menciptakan manusia agar mereka menyembah-Nya, manusia tidak dapat memahami dirinya kecuali dalam sujudnya kepada Tuhan dan dengan mengingatnya, setiap realitas yang tersembunyi akan dihadapkan kepada manusia semesta setelah mereka meninggal dan selubung roh mereka singkapkan, manusia tidaklah semata-mata tersentuh oleh motivasi dunia saja.

Kelebihan yang dimiliki manusia agar bisa berlaku amanah atas tugas yang diberikan Allah kepadanya. Tugas ini sering dilupakan dengan berbagai sebab. Salah satunya adalah kurangnya kesadaran pada diri manusia, bahwa mereka adalah wakil Tuhan untuk menjaga alam ini.

Merawat ataupun melestarikan sudah menjadi tugas penting seorang khalifah. Alam menjadi objek tugas yang dijadikan sebagai *patner* bukan

instrumen. Dalam tradisi sufistik falsafi yang memandang alam sebagai cerminan Tuhan yang memiliki keistimewaan tersendiri. Meskipun keistimewaan tersebut tidak bisa melampaui manusia. Setidaknya manusia memandang alam sebagai cerminan Tuhan yang harus dilindungi. Dalam tahap praktisnya, memusnahkan atau mengeksploitasi alam secara berlebihan itu berarti menghapus satu gagasan Tuhan yang sesungguhnya memiliki keistimewaan dan keindahan tersendiri.

Dalam bab ini akan dikaji tentang manusia dan tugas kekhalifahan, alam sebagai *partner* bukan instrumen, usaha konservasi sumber daya alam, harmonisasi relasi manusia dan lingkungan, dan insân ekologi sebagai tempat perwujudan ketuhanan dan mikrokosmos.

A. Manusia dan Tugas Kekhalifahan

Al-Qur'an menyebut manusia dengan beragam istilah. Paling tidak ada tiga istilah yang menunjukkan tentang manusia, di antaranya: *pertama*, dari akar kata *al-nâs*, *kedua*, *al-basyar* dan *ketiga* adalah *banî Âdam* (anak Âdam).¹ Kata *al-Nâs* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 240 kali,² sebagai nama jenis keturunan Âdam, yaitu satu spesies di alam semesta. Kata *an-nâs* menunjukkan pada hakikat manusia sebagai makhluk sosial secara keseluruhan, baik beriman atau kafir.³

Derivasi dari kata *al-nâs* seperti *al-insân* yang menurut Ibnu Manzûr mempunyai tiga asal kata, yaitu berasal dari kata *anasa* yang berarti *abshara* yaitu melihat, *'alima* yang berarti mengetahui, dan *isti'dzân* berarti minta izin, kemudian berasal dari *nasiya* yang berarti lupa, terakhir berasal dari kata *al-nûs* yang berarti jinak lawan dari kata *al-wahsyah* yang berarti buas.⁴ Al-Isfihâni juga menjelaskan bahwa term *al-insân* bermakna nampak dengan jelas, jinak, melihat, juga berarti minta izin.⁵ Jika diperhatikan uraian tersebut memiliki arti yang sama, yaitu bahwa manusia yang diistilahkan dengan *al-insân* dengan tampak pada ciri khasnya, yaitu jinak, tampak jelas kulitnya, juga potensial untuk memelihara dan melanggar aturan, sehingga ia dapat menjadi makhluk yang harmonis dan kacau.

Menurut Aisyah Binti Syati, term *al-insân* dalam Al-Qur'an menunjukkan kepada ketinggian derajat manusia yang membuatnya layak

¹'Â'isyah 'Abdurrahmân b. Syâthi', *Maqâl fî al-Insân*, Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal. 11-19. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2006, hal. 278.

²Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324 H, hal. 726.

³Aisyah Abdurrahman, *Manusia Sensitivitas dan Hemeneutika al-Qur'an*, terj. M. Adib al-Arief, Jakarta: LKPSM, 1997, hal. 2.

⁴Ibnu Manzûr, *Lisân al-Arab*, Qairo: Dâr al-Hadîts, 2003, jilid I, hal. 231-232.

⁵Ar- Râghib al-Isfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâzhal-Qur'ân*, Bairut: Libanon, t.th, hal. 24.

menjadi khalifah di bumi dan mampu memikul beban berat dan aktif (tugas keagamaan) dan amanah kehidupan. Hanya manusialah sebagai makhluk yang dibekali keistimewaan ilmu (punya ilmu pengetahuan), *al-bayân* (pandai bicara), *al-'aql* (mampu berpikir), *al-tamyîz* (mampu menerapkan dan mengambil keputusan) sehingga siap menghadapi ujian, memilih yang baik, mengatasi kesesatan dan berbagai persoalan hidup yang mengakibatkan kedudukan dan derajatnya lebih dari derajat dan martabat berbagai organisme dan makhluk-makhluk lainnya.⁶

Istilah kedua yaitu *al-basyar*. Dalam Al-Qur'an ditemukan pembahasannya sebanyak 37 kali.⁷ Secara etimologi memiliki kesamaan dengan makna *basyarah* yaitu permukaan kulit kepala, wajah, dan tubuh yang menjadi tempat tumbuhnya rambut. Menurut Ibn Fâris, istilah *basyar* suatu yang tampak jelas yang sering diidentifikasi dengan kebagusan dan keindahan seperti wajah.⁸ Menurut Ibnu Manzûr kata *al-basyar* dipakai untuk menyebut manusia baik laki-laki ataupun perempuan, begitu juga tunggal maupun jamak. Kata *al-basyar* adalah jamak dari kata *al-basyarah* artinya permukaan kulit kepala, wajah dan tubuh yang menjadi tempat tumbuhnya rambut atau bulu.⁹ Dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasîth* dikatakan *al-basyar* ialah manusia, baik secara perorangan maupun secara kolektif laki-laki atau perempuan.¹⁰ Begitu juga menurut Aisyah bintu Syati' kata *basyar* adalah anak turunan Adam, makhluk fisik yang suka makan dan berjalan ke pasar.

Penjelasan di atas sama dengan pendapat M. Quraish Shihab, kata *basyar* terambil dari akar kata yang pada umumnya berarti menampakkan sesuatu dengan baik dan indah. Dari kata yang sama lahir kata *basyarah* yang berarti kulit. Manusia dinamakan *basyarah* karena kulitnya tampak jelas dan berbeda dengan kulit binatang lainnya. Menurut Quraish Shihab, Al-Qur'an menggunakan kata ini sebanyak 36 kali dalam bentuk tunggal dan satu kali dalam bentuk *mutsanna* (dua) untuk menunjukkan manusia dari aspek lahiriah serta persamaannya dengan manusia seluruhnya.¹¹

Pemakaian kata *basyar* dalam Al-Qur'an seluruhnya memberi pengertian bahwa yang dimaksud dengan kata tersebut adalah anak Adam yang biasa makan dan berjalan di pasar-pasar, di dalam pasar itu mereka saling bertemu atas dasar persamaan. Sehingga kata *basyar* selalu mengacu

⁶'Â'isyah 'Abdurrahmân b. Syâthi', *Maqâl fî al-Insân*, al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal. 7-8.

⁷Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*..., hal. 120-121.

⁸Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 251.

⁹Ibnu Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Qairo: Dâr al-Hadîs, 2003, jilid I, hal. 424.

¹⁰Ibrahîm Musthâfâ dkk, *Mu'jam al-Wasîth*, Teheran :al-Maktab al-Ilmiyah, t.th, jilid I, hal. 58.

¹¹M. Quraish Shihab, *Membumbikan al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 1998, hal. 277

kepada aspek biologis seperti makan dan minum, kebutuhan seks, mengalami penuaan dan mati. Tentunya ini juga berlaku kepada para Nabi dan Rasul, satu sisi mereka juga memiliki dimensi *al-basyar* sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-Kahfi/18:110 dan Fushshilat/41: 6.¹² Perbedaan yang tidak dimiliki oleh manusia lainnya adalah bahwa Nabi dan Rasul diberikan wahyu oleh Allah.

Dari aspek teologis penyebutan manusia dengan istilah *basyar* memberikan pengertian bahwa eksistensi manusia tidak boleh dianggap atau diyakini sebagai Tuhan sebagaimana pernah terjadi pada umat-umat sebelum umat Muhammad saw. Hal ini dijelaskan dalam surah Al-Ma'idah/5:72-73 dan surah at-Taubah/9:30

Dapat disimpulkan, bahwa kata *basyar* mengandung pengertian bahwa manusia akan berketurunan yaitu mengalami proses reproduksi seksual dan senantiasa berupaya untuk memenuhi semua kebutuhan biologisnya, memerlukan ruang dan waktu, serta tunduk terhadap hukum alamiah, baik yang berupa sunnatullah (sosial kemasyarakatan), maupun takdir Allah (hukum alam). Nampaknya, semua itu merupakan konsekuensi logis dari proses pemenuhan kebutuhan manusia tersebut. Untuk itu, Allah swt. memberikan kebebasan dan kekuatan kepada manusia sesuai dengan batas kemampuan dan potensi yang dimilikinya untuk mengelola dan memanfaatkan alam semesta, sebagai salah satu tugas kekhalfahannya di muka bumi.

Terakhir yaitu menggunakan istilah *Banî Âdam*. Secara bahasa *banî* adalah bentuk jamak dari kata *ibnun* yang berarti anak. Bentuk dasarnya adalah *banûn* atau *banîn* tetapi karena berada pada posisi *mudhaf* (diterangkan) maka huruf *waw* dan *nun* pada kata *banûn* tersebut harus dihilangkan, sehingga menjadi kata *banî*. *Banî Âdam* adalah anak keturunan Nabi Âdam as. yang menghuni bumi. *Banî Âdam* menunjukkan kemuliaan keturunan Adam sedang *dzurriyyah Âdam* adalah keturunan tentu ada yang mulia ada yang tersesat. Istilah *Banî Âdam* dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 7 kali di dalam tujuh surah.¹³

Istilah *Banî Âdam* menunjukkan bahwa seluruh manusia adalah anak dari manusia ciptaan Allah yang pertama yaitu Âdam. Hal ini telah disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu: Artinya: "*Dan (ingatlah wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Âdam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka, dan Ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Ia bertanya dengan firman-Nya):*

¹²Al-Rasyidin, *Falsafah Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008, hal. 16.

¹³Al-Râghib al-Isfahâni, *Al-Mu'jam al-Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Beirut: Libanon, t.th, hal. 137.

“Bukankah Aku tuhan kamu?” Mereka semua menjawab: “Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi”. Yang demikian supaya kamu tidak berkata pada Hari Kiamat kelak: “Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini” (al-A’râf/7:172). Penamaan manusia dengan kata Banî Âdam disebutkan dalam Al-Qur’an. Kata *Banî Âdam* lebih menekankan pada aspek amaliah manusia, sekaligus pemberi arah ke mana dan dalam bentuk apa aktivitas itu dilakukan.

Penjelasan mengenai istilah-istilah ini sangat berimplikasi terhadap menjaga ekologi. Karena manusia adalah makhluk pilihan Tuhan yang diamanahi menjaga dan melestarikan yang ada di bumi. Allah mempercayai kehadiran manusia sebagai makhluk yang memiliki keluhuran dan martabat naluriah. Motivasi mereka dalam banyak hal bukan hanya terbatas pada sifat kebendaan, tetapi juga jauh menembus dataran transenden dan spiritual. Akhirnya mereka dapat leluasa memanfaatkan kerunia Allah yang dilimpahkan kepada mereka berupa alam, namun pada saat yang sama mereka harus menunaikan tanggungjawab dan kewajibannya, terhadap Tuhan, sesama manusia dan alam.

1. Kekhawatiran Malaikat terhadap Manusia

Kisah ini sangat populer dan direkam dalam Al-Qur’an sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Baqarah/2: 30

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui”.

Ketika Allah swt membritahukan kepada para malaikat tentang akan diciptakannya seorang khalifah di muka bumi, malaikat bertanya kepada Allah “Mengapa Engkau hendak menjadikan khalifah di bumi yang melakukan pengrusakan dan melakukan pertumpahan darah”. Pertanyaan malaikat tersebut melahirkan pertanyaan bagi banyak kalangan. Bagaimana mungkin malaikat dapat mengatakan hal ini ketika Allah memberitahukan bahwa Dia hendak menjadikan khalifah di muka bumi, padahal waktu itu

masih baru rencana, belum diciptakan, apalagi keturunannya. Apakah mereka mengetahui perkara yang ghaib sehingga mengatakan demikian, atautkah hanya praduga. Jika memang praduga, maka berarti ia mengatakan sesuatu yang tidak belum diketahuinya padahal praduga tersebut menyalahi sifatnya, atau bagaimana duduk persoalan yang sesungguhnya.

Menanggapi pertanyaan dari banyak kalangan tersebut, para ulama tafsir memberikan jawaban beragam, diantaranya:

1. Menurut al-Qurtubi (w. 671 H.):¹⁴ *pertama*, ketika malaikat mendengar kata khalifah, mereka memahami bahwa pada anak cucu Adam (sebagai khalifah) akan ada yang berbuat kerusakan. Sebab tujuan diutusnya khalifah adalah untuk melakukan *ishlâh* (perbaikan) dan perbaikan itu tentu untuk sesuatu kerusakan yang terjadi dan menghindari perbuatan yang merusak. Maka untuk menenangkan mereka Allah swt. berfirman: *إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ*. Allah membuktikan janji-Nya dengan mengajarkan nama-nama kepada Adam dan membukakan rahasia ilmu-Nya kepada para malaikat. *Kedua*, bahwa para malaikat telah melihat dan mengetahui kerusakan dan pertumpahan darah yang dilakukan oleh bangsa jin sebagai penghuni di muka bumi sebelum Adam diciptakan. Karena mereka melakukan pengrusakan dan permpahan darah, lalu Allah swt. mengutus sejumlah tentara dari bangsa malaikat. Tentara tersebut memerangi jin-jin tersebut dan mengusir mereka ke lautan dan puncak-puncak gunung. *Ketiga*, dengan mengutip pendapat Ibnu Zaid dan lainnya yang berkata bahwa sesungguhnya Allah swt. memberitahukan kepada para malaikat bahwa akan ada dari keturunan khalifah itu suatu kaum yang melakukan kerusakan di bumi dan menumpahkan darah. Maka para malaikat pun menyampaikan pertanyaan itu. Mungkin juga pertanyaan tersebut disampaikan karena heran dengan perbuatan Allah yang menjadikan khalifah orang yang akan maksiat terhadap-Nya atau dengan kemaksiatan terhadap Allah swt. yang dilakukan oleh orang yang dijadikan-Nya sebagai khalifah di bumi-Nya. *Keempat*, dengan mengutip pendapat Qatadah yang mengatakan bahwa Allah swt. memberitahukan kepada para malaikat bahwa apabila Dia menjadikan makhluk di bumi sebagai khalifah, mereka pasti akan melakukan kerusakan dan menumpahkan darah.
2. Imam at-Thabari (w.310 H.)¹⁵, dengan bersandar kepada pendapat Ibnu Abbas berpendapat sebagai berikut: Abu Karib menceritakan kepada kami, katanya: Utsman bin Sa'id menceritakan kepada kami, katanya:

¹⁴Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, al-Qâhirah: Dâr al-Mishriyyah, 1964, jilid 1, hal. 275.

¹⁵Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr at-Thabarî. *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'an*, t.t.:Dâr al-Hijrah, jilid 1, hal. 479.

Bisyr bin ‘Umarah, dari Abu Rauq, dari Adh-Dhahak, dari Ibnu Abbas, ia berkata: Iblis adalah salah satu makhluk dari jenis malaikat yang disebut al-Hin, mereka tercipta dari api *Samûm* diantara para malaikat yang lain. Namanya adalah al-Harits, kepala penjaga surga. Seluruh malaikat diciptakan dari cahaya kecuali jenis ini. Adapun Jin ia diciptakan dari api *mârij* (yang menyala). seperti disebutkan dalam Al-Qur`an, yaitu lidah api yang paling ujung ketika melahap. Sementara manusia diciptakan dari tanah.

Makhluk pertama yang tinggal di bumi adalah bangsa Jin, lalu mereka membuat kerusakan, saling menumpahkan darah dan saling bunuh membunuh Lalu Allah mengirimkan Iblis bersama sejumlah pasukan dari Malaikat yang berjenis al-Hin tadi kepada mereka, lalu mereka pun diusir dan dikejar oleh Iblis dan bala tentaranya sampai kedaras laut dan puncak gunung.

Ketika Iblis berhasil mengemban tugasnya ia merasa sombong, dan mengatckan: "Aku telah berbuat sesuatu yang belum pernah diperbuat oleh siapapun." Lalu Allah mengetahui hal itu dalam diri-Nya, sedang para malaikat yang bersamanya tidak mengetahuinya. Maka Allah berfirman kepada para Malaikat yang bersamanya: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*, sesungguhnya Aku-hendak menjadikan khalifah di muka bumi,"Maka spontan para Malaikat tersebut bertanya: *"mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan,"* seperti halnya bangsa Jin.

Menurut pendapat at-Thabari pada ayat tersebut dijelaskan bahwa telah terjadi sebuah dialog antara Allah dengan malaikat. Ketika itu malaikat bertanya kepada Allah mengenai sifat makhluk yang akan diciptakan sebagai khalifah di muka bumi, kemudian Allah menjawab bahwa khalifah tersebut adalah makhluk yang berketurunan dan suka melakukan pengrusakan di muka serta saling dengki diantara mereka dan dari sebagian mereka saling membunuh dengan sebagiannya yang lain.

Dari dialog itulah kemudian malaikat mengetahui karakteristik kahalifah yang akan diciptakan tersebut sehingga malaikat bertanya kepada Allah, *"Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?"* lalu Allah menjawab bahwa Allah lebih tahu baripada mereka malaikat.

Ayat ini secara jelas menceritakan tentang sikap malaikat yang mempertanyakan rencana Allah menciptakan khalifah di muka bumi. Pada awal ayat merupakan informasi dari Allah untuk memberi tahu kepada para malaikat bahwa Dia akan menciptakan makhluk baru yang disebut manusia. Malaikat merasa aneh dengan kabar ini sehingga mempertanyakan kehadiran manusia. Dengan alasan kemungkinan akan menyebabkan kekerasan dan

pertumpahan darah di bumi. Ayat ini memiliki maksud simbolis bahwa manusia dapat menghalau tuduhan miring dari para malaikat. Dengan cara kelebihan dan kecerdasan manusia bisa mempertahankan martabatnya.¹⁶

Kekhawatiran Malaikat hilang begitu saja ketika Allah memberikan keistimewaan manusia. Salah satunya adalah kecerdasan intelektual, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Baqarah/2:31 dan al-Isrâ'/17: 70. Ayat ini menjadi saksi bahwa kekhawatiran para malaikat berubah begitu saja setelah menyaksikan kekuatan intelektual manusia. Oleh karenanya, manusia satu sisi mempunyai potensi berbahaya untuk melakukan kekerasan dan menumpahkan darah ketika kekuatan intelektualnya diabaikan dan tidak digunakan semestinya. Kerusakan alam ini bisa terjadi karena manusia tidak mengimplementasikan fitrahnya manusia yang intelektual.

Konteks penafsiran tersebut masih bersikap umum. Kerusakan yang dilakukan oleh manusia hanya dimaknai dengan kemaksiatan dan pertumpahan darah.¹⁷ Ini erat sekali hubungannya dengan manusia. Sehingga definisi khalifah yang berkembang hanyalah berlaku kepada Nabi Âdam, konsekuensinya mandat kekhalifahan hanya mewakili tugas Tuhan untuk melindungi manusia. Padahal kekhalifahan memiliki pengertian yang lebih universal, seperti menjaga alam, lingkungan, hewan dan lainnya.

Kekhawatiran malaikat ini bisa dianalisis lebih jauh, bahwa manusia saat ini melakukan kerusakan alam yang begitu besar. Manusia saat ini sudah banyak yang lupa dengan tugas kekhalifahan dan lalai dalam menjalankan amanah. Misalnya di Indonesia ditemukannya seperti kerusakan ekosistem laut, kebakaran hutan, pencemaran udara, menguras sumber daya alam yang berlebihan dan lain sebagainya.

Kerusakan alam ini tidak muncul dengan sendirinya atau diakibatkan oleh alam itu sendiri, tetapi ulah manusia. Banyaknya tindakan kerusakan yang dibuat oleh manusia, misalnya kasus saat ini adalah munculnya polusi yang mengakibatkan krisis lingkungan hidup menyebabkan para pakar dari berbagai disiplin ilmu mencurahkan perhatian untuk membahas dan meneliti dampak yang diakibatkan oleh kemajuan teknologi dan industri yang telah meracuni udara, air, tanah, dan tumbuh-tumbuhan. Polusi ini selanjutnya memengaruhi fisik manusia melalui makanan dan minuman yang telah tercemar oleh bahan-bahan kimia buatan. Menghadapi masalah krisis lingkungan, secara umum Al-Qur'an telah mensinyalir bahwa problem itu akan berulang kembali menimpa manusia akibat tindakan dan ulahnya sendiri

¹⁶Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâsîdî dan Pluralitas Umat Beragama dalam Al-Qur'an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 155-156. Bandingkan dengan, Jaudat Sa'îd, *Sunan Taghyîr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrâm*, Bairut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, 1998, hal. 58

¹⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, jilid I, hal. 136.

terhadap alam. Potensi akan berulang tersebut karena pada dasarnya manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan, sebagaimana dijelaskan dalam surah Ar-Rûm/30:41.

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

“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)”.

Bila ayat dipahami melalui perspektif ekologis, dapat diartikan bahwa krisis lingkungan hidup akan terjadi bila manusia sudah tidak memperhatikan kelestarian ekologi secara keseluruhan ketika mengeksploitasi alam. Munculnya kerusakan fisik lingkungan hidup ini, pada hakekatnya juga diakibatkan adanya krisis mental manusia. Untuk menghindari bencana yang bakal terjadi, sebenarnya manusia dianjurkan kembali kepada ajaran Al-Qur’an dan sekaligus mengimplementasikan ajaran yang telah dijelaskan dalam Al-Qur’an terhadap ekosistem lingkungan hidup.

Kerusakan alam dalam ayat ini ditemukan pada term *al-fasâd* (الْفَسَادُ).

Term ini bila dilakukan pelacakan dengan segala bentuk derivasinya dalam Al-Qur’an, maka ditemukan sebanyak 50 kali.¹⁸ Term ini memiliki arti yang umum dan luas, sebab dalam pengertian bahasa dapat berarti “cacat mental dan fisik, kacaubalau dan rusak binasa”. Sedangkan, dalam pengertian istilah, *al-fasâd* adalah setiap tindakan yang melawan kemapanan dan kemaslahatan. Para mufasir memberikan arti yang lebih variatif, seperti kemarau panjang, paceklik, tandus, wabah, kematian, mutan (mutasi gen), bencana kebakaran, banjir bandang, kelangkaan pangan dan hewan, stagnasi perdagangan, tidak berkah, tidak ada faedah, bencana alam, terjajah, tertindas, dan masih banyak lagi pengertian yang seirama sesuai dengan perkembangan sejarah perjalanan manusia.¹⁹

Menurut al-Râghib al-Ashfâhanî (w.1108 H.), kata *al-fasâd* bermakna *خروج الشيء عن الاعتدال، قليلا كان الخروج عنه أو كثيرا* yaitu keluar atau menyimpang dari keadaannya yang seimbang atau keadaan yang lurus, apakah keluar atau penyimpangan tersebut sedikit saja atau banyak (jauh). Kata *الْفَسَادُ* merupakan lawan dari kata *الصَّلَاحُ* (kebaikan). Kata tersebut bisa digunakan untuk jiwa,

¹⁸Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqî, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur’an al-Karîm*, Qâhîrah: Dâr al-Fikr, 1324 H, hal. 658-659.

¹⁹Dâwud Sulaymân al-Sa’dî, *Asrâr al-Kawn fi al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Harf al-‘Arabî, 1997, hal. 284.

badan, dan segala sesuatu yang keluar dari keadaan yang seimbang dan tegak lurus.²⁰

Berdasarkan apa yang dikemukakan oleh al-Ashfâhanî tersebut, maka ruanglingkup makna *al-fasâd* sungguh sangat luas, menyangkut segala pelanggaran, penyimpangan dari keadaan sebelumnya yang penuh dengan keseimbangan dan keadaannya yang tegak lurus. Kerusakan tersebut bisa menyangkut jiwa/rohani, badan/fisik, atau apapun bentuk yang keluar atau menyimpang dari jalur atau ketentuan yang seharusnya termasuk pengrusakan terhadap alam dan lingkungan sekitarnya.

Menurut Ibn Katsîr (w. 1373), kerusakan yang dimaksud pada ayat ini adalah kekurangan tanaman dan tumbuhan di bumi ini disebabkan perbuatan maksiat manusia.²¹ Istilah maksiat di sini diartikan dengan pembangkangan dan kedurhakan manusia dengan perbuatannya. Menurut al-Qurtubî (w. 1273), kata *fasâd* memiliki beragam penafsiran. Misalnya ada sebagian yang mengartikannya kesyirikan, membunuh sesama manusia, kekeringan air, kurangnya keberkahan disebabkan perbuatan manusia. Dengan mengutip pendapat Ibnu Abbas, al-Qurtubî menjelaskan bahwa hilangnya keberkahan yang diangkat Allah akibat dari perilaku manusia agar manusia bertaubat kepada-Nya.

Keragaman makna ini memiliki akar makna yang sama yaitu kerusakan yang diperbuat oleh manusia terhadap alam. Sehingga kerusakan alam tidak dengan sendirinya melaikan ulah perbuatan manusia. Bahkan al-Qurtubî memberikan penafsiran etis, bahwa term *al-barr* diartikan dengan lisan sedangkan *al-bahr* yaitu hati. Hemat penulis, maksud dari penafsiran al-Qurtubî ini, bahwa jika manusia tidak menggunakan lisan dan hatinya dengan semestinya maka yang terjadi adalah kemaksiatan dan kerusakan serta hilangnya keberkahan yang berdampak kepada lingkungan.²²

Sementara itu al-Âlûsî memberikan penjelasan bahwa munculnya kerusakan di daratan dan di lautan seperti kekeringan, merebaknya kematian, sering terjadi kebakaran, banyaknya orang tenggelam, kegagalan nelayan ketika melaut, musnahnya berkah dari segala sesuatu, kurangnya manfaat adalah sebagai akibat dari maksiat dan perbuatan dosa manusia.²³ Nampak dengan jelas bahwa bagi al-Lûsi maksiat dan dosa yang dilakukan manusia berdampak langsung terhadap kerusakan lingkungan baik di daratan maupun

²⁰ Al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhdhal al-Râghib al-Ashfahânî *al-Mufradât fî gharîb Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm al-Syâmiyyah, 1412 H, juz. 1 hal. 636.

²¹ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000, jilid 3, hal. 213.

²² Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid 12, hal. 231.

²³ Syihabuddin Mahmûd ibnu Abdillâh al-Husaini al-Âlûsî, *Rûh al Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'an al-Azhîm wa al-Sab' al-Matsâni*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H), juz 11, hal 47.

di lautan. Walaupun tidak menyebutkan secara spesifik terhadap dosa tertentu tetapi maknanya sudah meliputi berbagai bentuk dosa baik dosa lahiriyah maupun dosa batiniyah.

Begitu juga dengan Fakruddîn ar-Râzî, kerusakan alam ini bermuara dari kesyirikan. Sebab kesyirikan merupakan tindakan yang tidak sesuai dengan keyakinan, sehingga perbuatan tersebut tergolong maksiat dan fasiq. Tentunya perbuatan maksiat bukanlah dari Allah melainkan dari diri manusia itu sendiri. Perbuatan maksiat ini berakar dari lisan dan hati mereka. Bila tidak ditanamkan ketauhidan, maka kesyirikan akan terus tertanamkan pada diri manusia. Sehingga muncullah kerusakan yang terus menerus.²⁴

Menurut al-Asfahani, (w.1108),²⁵ term lain yang digunakan dalam Al-Qur'an untuk makna kerusakan selain kata *al-fasâd* adalah kata *halaka*. Kata *halaka* setidaknya digunakan untuk beberapa makna yaitu: *Pertama*, hilangnya sesuatu darimu dan ada pada orang lain, seperti firman Allah dalam surah al-Hâqqah/69:29:

هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ

“Kekuasaan telah hilang dariku”,

Kedua dalam arti hancurnya sesuatu karena berubah dan mengalami kerusakan. Seperti firman Allah dalam surat al-Baqarah/02:205:

وَيُهْلِكُ الْخَرْتَّ وَالنَّسْلَ

“Dan merusak buah-buahan dan binatang ternak,”

Ketiga, dalam arti kematian. Seperti firman Allah dalam surah al-Nisa/03:176:

إِنْ أَمْرُو هَلَكَ.

“Jika seseorang meninggal dunia”

Keempat, dalam arti *fana* atau binasa, seperti firman Allah dalam surah al-Qashash/28:88:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ،

“segala sesuatu pasti binasa kecuali Allah,”

²⁴Fakruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981, jilid 11, hal. 254.

²⁵Al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhal al-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî gharîb al-Qur'ân*, Qâhirah: Dâr al-Fikr, 1324 H, hal. 906-907.

Adapun kata *halaka* yang berarti kerusakan lingkungan diantaranya adalah firman Allah dalam surah al-A'râf/07:4

وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ

“Betapa banyak negeri yang telah Kami binasakan, siksaan Kami datang (menimpa penduduk)nya pada malam hari, atau pada saat mereka beristirahat pada siang hari.”

Firman Allah dalam surah al-Hajj/22:45:

فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا فَخَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبُيُوتٌ مُعْتَظَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ

“Maka betapa banyak negeri yang telah Kami binasakan karena (penduduk)nya dalam keadaan zalim, sehingga runtuh bangunan-bangunannya dan (betapa banyak pula) sumur yang telah ditinggalkan dan istana yang tinggi (tidak ada penghuninya).”

Dari semua penafsiran ini sangat jelas sekali, kekhawatiran malaikat atas perbuatan manusia itu tidak hanya saling menumpahkan darah (saling membunuh), melainkan perbuatan yang berdampak kepada lingkungan. Kasus yang terjadi saat ini, eksploitasi yang berlebihan terhadap alam bisa mempengaruhi kelestarian alam untuk generasi mendatang. Bagi ar-Râzî, ini disebabkan perbuatan syirik. Bagi mereka yang mempunyai keimanan dan ketauhidan, mustahil sekali untuk berbuat kerusakan di alam ini. Inilah yang menjadi tugas penting, untuk mengedukasi ketauhidan. Bahwa manusia menjadi khalifah merupakan amanah untuk menjaga dan melestarikan alam.

Menurut Lester Brown lewat *World without Borders*, kerusakan itu terjadi disebabkan oleh keserakahan manusia dalam mengeksploitasi alam. Tindak negatif inilah yang menjadi alasan manusia memiliki potensi dan naluri untuk melakukan kerusakan di bumi. Potensi ini harus diwaspadai karena bisa berdampak yang, tidak hanya bagi keberlangsungan alam tetapi juga keberlangsungan hidup manusia sebagaimana dijelaskan Rachel Carson melalui karya monumentalnya *Silent Spring*, ia mengisyaratkan akan adanya kemungkinan buruk yang bakal menimpa kehidupan umat manusia.²⁶

2. Tugas dan Rekonstruksi Kekhalifahan Manusia

Manusia pada dasarnya adalah amanah dari Allah untuk memperbaiki keadaan di bumi. Pemilihan manusia menjadi khalifah di bumi tidak didasarkan etnik, agama, suku dan lainnya. Justru Allah menggunakan kata

²⁶Asmaraman As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 4.

universal bagi seluruh manusia.²⁷ Manusia menjadi perwakilah Allah bisa dilihat dari dua aspek, yaitu sebagai wakil Tuhan yang cenderung aktif-agresif, dan sekaligus hamba Tuhan yang bersifat pasif dalam pengertian yang sebenarnya.²⁸ Kedua konsep ini tertanam di diri manusia. Apabila konsep ini hanya dipahami secara parsial, maka tidak mengherankan jika lahir praktek-praktek anarkisme wakil Tuhan yang hanya menekankan kepentingannya sendiri dalam menguasai alam. Praktek kerusakan lingkungan disebabkan kepincangan aspek pada diri manusia. Mereka yang terlalu aktif dan tidak mengaktifkan intelektualnya mengakibatkan alam mengalami beban eksploitasi yang jauh di luar batas kemampuannya.

Term khalifah secara etimologi berarti di belakang atau menggantikan tempat seseorang sebelumnya.²⁹ Sedangkan secara terminologi, memiliki makna fungsional, yaitu manusia sebagai pihak yang diberi tanggungjawab oleh pemberi mandat, yaitu Allah.³⁰ Ini artinya, manusia sebagai *khalifah* bukanlah penguasa bumi, melainkan wakil Tuhan yang diberi tugas dan wewenang untuk memelihara dan memakmurkan bumi.

Dalam prakteknya khalifah bisa terlaksana akibat ketiadaan, kematian, atau ketidakmampuan orang yang digantikan dan dapat juga akibat penghormatan yang diberikan kepada yang menggantikan. Menurut Baqir al-Shadr (w. 1980), yang dikutip juga oleh Quraish Shihab, bahwa kekhalfahan dalam surah al-Baqarah/2:30 mempunyai tiga unsur yang saling berkait, yaitu: manusia yang dalam hal ini dinamai *khalifah*, alam raya, yang ditunjuk oleh ayat ini sebagai *ardh*, dan memiliki hubungan antara manusia dengan alam dan segala isinya, termasuk dengan manusia.³¹

Sementara unsur yang lainnya ditemukan dalam surah Shad/38:26 yaitu yang memberi penugasan, yaitu Allah swt. Dialah yang memberi penugasan itu dan dengan demikian yang ditugasi harus memperhatikan kehendak yang menugasinya. Dengan demikian dari keempat unsur ini mengindikasikan bahwa dalam konsep kekhalfahan, terkandung tugas mengurus dan mengelola potensi bumi dan seisinya, untuk dijadikan sarana takwa kepada Allah.

²⁷ Âisyah ‘Abd al-Rahman b. al-Syâthi’, *Maqâl fî al-Insân Dirâsah Qur’aniyya*, Qâhîrah: Dâr al-Ma’ârif, 1969, hal. 26.

²⁸ Ahmad Cholil Zuhdi, “Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif al-Quran” dalam *Jurnal Mutawâtîr: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol.2, No.2, Juli-Desember, 2012, hal. 142.

²⁹ Râghîb al-Asfahânî, *Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân*, Mesir: Al-Halabi, 1961, hal. 156-157. Abu Ja’far al-Thabarî, *Jamî’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qurân*, t.t: Muassasah al-Risalah, 2000, jilid 1, hal. 449-450.

³⁰ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Quran*, Jakarta: Pramadina, 2001, hal. 204.

³¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007, hal. 246.

Ayat yang sering dikutip tentang manusia sebagai khalifah adalah surah al-Baqarah/2:30. Dalam ayat ini bisa ditemukan pesan ekologis sebagaimana dijelaskan dalam teks

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“*Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.*”

Menurut Wahbah al-Zuhailî (w. 2015), Khalifah adalah orang yang menggantikan orang lain dan mengambil posisi yang digantikan tersebut dalam melaksanakan hukum hukum. Khalifah yang dimaksud dalam ayat ini adalah Adam as. Ayat ini menjadi saksi kekhawatiran malaikat atas ciptaan Allah yang baru untuk menggantikan (khalifah) dengan merawat bumi. Namun trauma yang dirasakan oleh Malaikat, kekhawatiran yang terulang kembali seperti yang dilakukan makhluk sebelumnya sebagaimana dijelaskan dalam surah Yûnus/10: 14.

ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

“*Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti (mereka) di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat.*”

Malaikat menyakini bahwa mereka tidak akan berbuat demikian seperti yang dilakukan oleh khalifah sebelumnya. Malaikat merupakan khalifah yang selalu ber-*tasbîh* dan mensucikan Allah. Di akhir ayat, Allah menegaskan bahwa Dia lebih mengetahui dan kemaslahatan yang baik bagi keberlangsungan bumi ini.³²

Namun permasalahan yang muncul adalah apakah status kekhalifahan ini hanya diberlakukan individu Âdam atau justru berlaku umum yaitu seluruh umat manusia. Pertanyaan selanjutnya, objek tugas kekhalifahannya hanya berlaku sesama manusia atau semua yang ada di bumi? Inilah yang jarang sekali dibahas dalam litelatur penafsiran.

Untuk merespon pertanyaan ini, Thabathaba'î (w. 1981) memberikan sedikit jawaban yang menarik. Bahwa makna khalifah dalam ayat ini tidak terikat dengan politik individual, melainkan bersifat kosmologis. Maksudnya, bahwa term khalifah tidak hanya berlaku bagi Nabi Âdam (generasi manusia), melainkan sebagai simbol komunitas spesies manusia.³³ Selanjutnya, bahwa amanah yang diberikan oleh Allah kepada manusia tidak hanya berlaku secara *ḥabl min al-nâs* (hubungan antar manusia), tetapi juga berlaku bagi sekalian yang ada di bumi. Berdasarkan redaksi surah

³²Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, jilid I, hal. 136-137.

³³At-Thabatabâ'î, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-'Alamî li Matbû'ah, 1997, Jilid 1, hal. 116-117.

al-Baqarah/2:30, *innî jâ'ilun fî al-ardh khalîfah*, yaitu menjadikan khalifah di bumi. Dengan demikian, ayat ini juga memberikan maksud kultural ekologis. Maksudnya, manusia diangkat sebagai khalifah diberi amanah dalam mengemban misi ekologis. Cara yang terbaik untuk melaksanakan tugas ini adalah dengan mengelola lingkungan secara bijak bestari.

Rekonstruksi tugas kekhalifan ini mengalami pergeseran paradigma. Sebelumnya hanya bersifat parsial dan pergeseran selanjutnya menjadi universal. Sebenarnya pendapat seperti ini juga pernah disampaikan oleh Yusuf al-Qardawi (lahir 1926), ia menghubungkan makna khalifah dengan ibadah yang mencakup menanam, membangun, memperbaiki, menghidupi, serta menghindarkan dari hal-hal yang merusak. Sehingga, pemaknaan khalifah dalam kerangka ekologis bersifat lebih universal, membumi, dan merangkul semua keluarga besar biotik dunia yang diikat oleh nilai-nilai etika yang terdapat dalam ajaran agama.³⁴

Kesimpulannya, bahwa tugas khalifah merupakan amanah yang diberikan Allah kepada manusia sebagai perwakilan-Nya. Bila ditemukan kasuistik kerusakan lingkungan dan mengeksploitasinya tanpa rasa tanggungjawab adalah sebuah pengkhianatan terhadap amanah, dan ini menandai sebuah kelalaian terhadap kekhalifahan itu sendiri. Merawat dan menjaga lingkungan bagian dari tugas kekhalifahan, salah satunya berbuat adil. Istilah adil dalam konteks ekologi yaitu berbuat seimbang. Seimbang bagaimana memahami ayat yang diperbolehkan untuk mengeksploitasi bumi dan menjaga bumi. Keduanya dilaksanakan sesuai porsi masing-masing. Inilah yang dimaksud sebagai keadilan dalam konteks ekologis.

Selain itu, tugas kekhalifahan harus berdasarkan pada keimanan dan ketauhidan untuk membangun kelestarian lingkungan lebih kuat. Misalnya dalam surah al-Ankabût/29:61 dijelaskan.

وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ

“Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah", maka betapa mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar).

Pada redaksi, *“Siapakah Pencipta langit dan bumi (alam semesta)? Jawabannya adalah Allah”*. Redaksi ini merupakan informasi inti dengan menggunakan gaya retorik bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang menciptakan dan menundukkan seluruh alam termasuk lingkungan. Ayat ini

³⁴Yûsuf al-Qardawî, *Ri'ayât al-Bi'ah fî Syarî'at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal. 58-63.

merupakan ajaran ketauhidan bahwa hanya Allah yang berkuasa dan menciptakannya. Ini merupakan landasan keimanan agar manusia harus selalu menjaga dan melestarikan lingkungan agar tidak menjadi rusak, tercemar bahkan menjadi punah. Bila itu dilakukan, maka landasan keimanan pada dirinya sudah hilang atau bisa terjerumus kepada kesyirikan.

Dengan demikian, Allah memberikan amanah kepada manusia itu memiliki tujuan agar manusia bisa mengenal diri-Nya. Misalnya dalam tradisi sufistik yang dipopulerkan oleh Ibn 'Arabi dengan konsep *wahdahtul wujud*. Istilah ini diartikan bahwa segala sesuatu itu adalah Allah, atau bahwa Allah adalah segala sesuatu itu. Artinya Allah adalah alam ini atau alam ini adalah Allah.³⁵

Melalui konsep ini maka tujuan penciptaan alam ini adalah agar Allah melihat Diri-Nya dalam satu rupa di mana setiap yang wujud ini hasil manifestasi (ber-*tajalli*) dari sifat dan nama-Nya. Simplifikasinya bahwa manusia adalah sifat-sifat dan atribut-Nya, semua yang ada di alam ini semua manifestasi dari-Nya. Dapat disimpulkan, bahwa lingkungan merupakan wujud manifestasi-Nya. Maka tidak seharusnya untuk melakukan tindakan kerusakan atas kelestarian alam. Oleh karenanya, manusia itu merupakan manifestasi yang lebih tinggi sehingga ia diberikan mandat dan jabatan sebagai khalifah di bumi ini. Cerminan Tuhan yang ada pada diri manusia yang menjadikan kesempurnaan untuk bisa menjalani amanah.³⁶

Manusia ditugaskan sebagai Khalifah Allah di Muka Bumi, karena Allah menyakini bahwa manusia bisa bertanggung jawab akan amanah yang ia jalani. Manusia menjadi wakil Tuhan yang tidak hanya berbicara antara relasi antar manusia tetapi juga terhadap alam. Alasannya adalah bahwa alam merupakan cerminan diri Tuhan. itu sebabnya Allah memberikan penegasan dalam surah al-Baqarah/2: 30, bahwa manusia sebagai khalifah di muka bumi yang diberi amanah oleh Allah untuk menjaga dan melestarikan bumi ini dengan baik, dan tidak semena-mena dalam memanfaatkan isi bumi tersebut akan tetapi ada batasan dan ruang yang harus diketahui oleh manusia dalam mengelola dan memanfaatkan hasil bumi.

Tentunya ada catatan, bahwa Allah tidak memberikan kepastian bahwa manusia bisa dipastikan bertanggung jawab dalam mengemban amanahnya, karena di ayat yang lain Allah memberikan peringatan bahwa manusia bisa saja melakukan kerusakan dan melupakan tugasnya sebagai khalifah. Itulah tantangannya, meskipun ada sebagian manusia terjerumus dengan tindakan negatif, manusia yang lain bisa melakukan penyadaran atas tindakannya yang bisa berdampak buruk bagi setiap makhluk. Dengan adanya kesadaran pada

³⁵Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi*, Jakarta: Yayasan Said Aqil Siraj, 2021, hal. 253.

³⁶Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi...*, hal. 277-278 dan 292.

manusia atas tugas yang Allah berikan padanya, di situlah letak martabatnya manusia sebagai ciptaan yang mulia. Mereka menyadari atas kemampuannya sebagai makhluk ciptaan-Nya.

Quraish Shihab menjelaskan, fase tertinggi manusia adalah disaat manusia dapat memerankan diri sebagai khalifah. Tugas sebagai khalifah, menciptakan kreasi-kreasi pada manusia untuk kebaikan semesta. Dalam konteks ini, jika Allah menciptakan malam maka dia akan menciptakan lilin dan menyalakannya. Ini berbeda dengan kambing dan tumbuhan yang mana jika Allah menciptakan malam, mereka akan tetap dalam kegelapan. Hanya manusia yang sebagai khalifah sajalah yang dapat memaknai Maha Pencipta), yang Pengada dari tiada, Maha Pendesain.³⁷ Pandangan Quraish Shihab sejalan dengan yang dibicarakan dalam al-Qur'an, manusia telah diciptakan dalam bentuk fisik, spiritual, dan intelektual terbaik. Sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Kahfi/18: 7

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

“Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya”

Ayat ini memuat dua makna, bahwa manusia pada dasarnya diciptakan oleh Allah dengan perbuatan yang baik. Itu sebabnya pada surah al-Baqarah/2: 30, manusia menjadi khalifah, namun Allah jugalah yang menciptakan hal-hal yang bisa membuat manusia itu keluar dari fitrahnya. Manusia bisa melakukan tindakan negatif yang dipengaruhi dengan kenikmatan dunia. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Katsir,³⁸ Allah menciptakan dunia ini sebagai tempat yang fana, dihiasi dengan perluasan yang fana pula pada akhirnya. Dunia beserta kegerlapannya ini hanya dijadikan oleh Allah sebagai tempat ujian, buka tempat yang netap. Sebagai mana hadits yang diriwayatkan oleh Qatadah:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : إِنَّ الدُّنْيَا خَصْرَةٌ حُلُوءَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ، فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَاتَّقُوا

النِّسَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.³⁹

³⁷M. Quraish Shihab, *Menyingkap tabir asmaul Husna*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 74-80.

³⁸Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim...*, juz 5, hal. 137.

³⁹Abu al-Husain Muslim bin al-Hajaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisburiy, *al-Jami' as-Shahih Muslim*, Beirut, Dar al-Aufaq al-Jadidah, t.th, jilid Juz 8, hal. 89

Dari Abu Sa'īd al-Khudzri ra, dari Rasulullah saw bahwasannya beliau bersabda "Bahwasanya dunia itu manis lagi hijau, dan sesungguhnya Allah menjadikan kalian sebagai khalifah padanya, maka Dia akan melihat apakah yang akan diperbuat oleh kalian. Oleh karenanya, takutlah terhadap dunia ini dan takutlah terhadap wanita, karena fitnah yang mula-mula melanda kaum Bani Israil adalah wanita". (HR. Muslim)

Substansi ayat di atas memiliki maksud simbolis bahwa manusia diibaratkan berada dipinggir jurang. Mereka memilih untuk tetap hidup sebagai manusia yang baik atau terjun tercabik-cabik dengan ujian-ujian yang tidak bisa mereka lewati. Manusia bisa memilih untuk menjadi manusia yang baik dan tetap bisa melewati beban tugasnya sebagai khalifah. Manusia bisa mempertahankan martabatnya sebagai ciptaan yang benar-benar dipilih Allah sebagai wakil-Nya dengan menggunakan kekuatan intelektualnya.⁴⁰ Bila tidak, potensi buruk pada diri manusia akan lahir dan tumbuh berkembang. Hal ini tentu berbahaya melakukan kekerasan dan menumpahkan darah ketika kekuatan intelektualnya diabaikan dan martabatnya dilanggar.

Dengan intelektual yang dimiliki manusia juga bisa membangun harmonisasi, tidak hanya sesama manusia tetapi juga sesama alam. Sebagaimana dikatakan oleh M. Quraish, manusia sebagai khalifah dimuka bumi ini dapat berinteraksi antara manusia dengan sesamanya dan juga alam secara harmonis bukan pada pola hubungan antara penakluk dengan ditalukkan atau antara tuan dan hamba, namun hubungan kebersamaan dalam ketundukan dan kepatuhan terhadap Allah swt, dan dibutuhkan kreatifitas dalam memahami wahyu Allah sesuai dengan perkembangan dan situasi lingkungan yang ada. Dan prinsip inilah pokok landasan interaksi.⁴¹

Sebagai wakil Allah di bumi, manusia harus aktif dan bertanggung jawab untuk menjaga bumi, dalam artian menjaga keberlangsungan fungsi bumi sebagai tempat kehidupan makhluk Allah. Untuk itu mengharmonisasikan manusia dengan lingkungan menjadi sebuah keniscayaan. Dalam upaya harmonisasi antar manusia dengan lingkungan, ada beberapa hal penting untuk dilakukan, diantaranya: *Pertama*, bagaimana manusia mengintegrasikan dirinya dengan alam lingkungan, karena pada dasarnya lingkungan merupakan ruang kehidupan manusia. Alam menjadi bagian dari kehidupan manusia. Komponen yang ada di sekitar manusia yang sekaligus sebagai sumber mutlak kehidupannya, merupakan lingkungan hidup manusia. Keberlangsungan hidup manusia tergantung dari keutuhan lingkungannya, sebaliknya keutuhan lingkungan tergantung bagaimana

⁴⁰Jaudat Sa'īd, *Sunan Taghyīr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrām...*, hal. 58.

⁴¹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 295.

kearifan manusia mengelolanya.⁹⁶ Oleh karena itu, lingkungan hidup tidak bisa hanya dipandang sebagai penyedia sumber daya alam yang harus dieksploitasi, tidak boleh dianggap sebagai instrumen kebutuhan yang boleh dilakukan eksploitasi, tetapi juga sebagai tempat hidup yang mensyaratkan adanya keserasian dan keseimbangan antara manusia dengan lingkungan hidup.⁴²

Kedua, bagaimana manusia memahami hakikat alam raya sebagai sesama makhluk Tuhan yang tidak saling mendominasi. Artinya, ada kesetaraan antara manusia dengan makhluk lainnya sebagai ciptaan-Nya. Dalam Islam, eksistensi setiap makhluk hidup tidak dibeda-bedakan antara satu makhluk dengan makhluk lainnya. Al-Quran menekankan bahwa sesungguhnya makhluk ciptaan Allah yang ada di alam raya ini adalah sama seperti manusia, yaitu sebagai hamba Allah:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

“Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan”.

Dari penjelasan ayat ini dapat disimpulkan bahwa seluruh makhluk ciptaan Allah yang ada di alam raya ini adalah sama seperti manusia, yaitu sebagai status hamba Allah. Pada akhirnya semua ciptaan Allah akan kembali kepada-Nya, begitu pula dengan manusia. Pengakuan semua eksistensi segala makhluk Allah sebagai sesama ciptaan-Nya yang memiliki potensi dan fungsi masing-masing, akan melahirkan penghormatan manusia kepada eksistensi setiap makhluk dalam lingkungannya. Dengan sikap ini manusia dapat menjalin hubungan persaudaraan sesama makhluk, yang akan memberikan kesadaran bahwa manusia bukan milik lingkungan, begitu pula sebaliknya. Manusia dan lingkungan merupakan satu kesatuan ekologis sebagai karya cipta Ilahi yang memiliki interdependensi dan interkorelasi cukup ketat. Kesadaran atas egaliter sesama makhluk merupakan prinsip ekologi dalam Islam yang berbeda dengan paham antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pusat dari alam semesta.⁴³

Memang benar, satu sisi Islam menempatkan manusia sebagai makhluk yang paling mulia namun perlu digarisbawahi, bahwa itu ditempatkan pada

⁴²Baban Sobandi, *Etika Kebijakan Publik; Moralitas-Profetis dan Profesionalisme Kinerja Birokrasi*, Bandung: Penerbit Humaniora, 2001, hal. 77.

⁴³Nur Afiyah Febriani, “Implementasi Etika Ekologis dalam Konservasi Lingkungan”, *Jurnal Kanz Philosophia...*, Vol. 4, No. 1 (2014), hal. 36.

posisi yang proporsional. Maksudnya, betapapun manusia memiliki berbagai kelebihan dibandingkan dengan makhluk lain dalam lingkungan, namun manusia bukanlah sesuatu yang berada di luar lingkungan. Sebaliknya, manusia tetap berada dalam lingkungan dan merupakan bagian integral dari lingkungan. Semua komponen lingkungan dalam ekosistem memiliki hak asasi ekologis yang sama. Hak asasi ekologis tersebut meliputi hak hidup, hak berhabitat, hak berprofesi dalam lingkungan. Meskipun alam bisa dimanfaatkan sebagai kebutuhan manusia, tetap harus berada dalam bingkai menjunjung tinggi hak-hak asasi ekologis sesama komponen lingkungan. Hal ini disebabkan karena bumi diciptakan tidak hanya untuk didayagunakan manusia, tetapi juga untuk seluruh spesies yang ada di bumi ini.⁴⁴

Ketiga, manusia dan alam memiliki satu eksistensi yaitu sebagai hamba Allah yang dibebani untuk beribadah kepada-Nya. Eksistensi antara manusia dan makhluk lainnya adalah tetaplah sebagai ciptaan-Nya. Eksistensi manusia sebagai makhluk tidak pernah berubah hanya karena ia telah diangkat oleh Allah sebagai khalifah-Nya. Manusia dan alam adalah dua hal yang sama sebagai makhluk ciptaan Allah yang sama-sama menjadi bukti eksistensi keberadaan Allah, sama-sama tunduk pada kekuasaan Allah. Sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Fushshilat/41: 53

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?”

Ayat ini merupakan argumentasi bagi kaum teologi, bahwa alam aya ini diciptakan oleh Allah. Ibn Katsir menjelaskan, bahwa alam raya ini baik itu di langit maupun di bumi sebagai petunjuk eksternal bahwa Allah itu Ada.⁴⁵ Namun yang perlu dibahas adalah, semua makhluk itu merupakan eksistensi ketuhanan baik itu manusia maupun makhluk lainnya merupakan ciptaan-Nya dan sebagai petunjuk bahwa adanya makhluk itu berarti adanya Khaliq sebagai Pencipta. Melalui perspektif teologi Islam, alam diciptakan Tuhan tidak hanya sebagai hiasan dan pemenuhan kebutuhan makhluk saja, alam diciptakan melainkan ada tujuan yang lebih prinsip, yaitu sebagai tanda kebesaran dan keagungan Tuhan. Menurut Tanthawi Jauhari, dalam al-Quran terdapat penjelasan mengenai alam semesta dan fenomena-fenomenya, tidak

⁴⁴Mujiyono Abdullah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Quran...*, hal. 154-155.

⁴⁵ Ibn Katsir, *Tafsir al-QUR'an al-'Adzim...*, juz 7, hal. 186.

kurang dari 750 ayat yang semuanya memerintahkan kepada manusia untuk memperhatikan, mempelajari dan menelitinya. Perintah ini bertujuan membangunkan kesadaran manusia bahwa dibalik tirai alam semesta ini ada Dzat yang Maha Kuasa dan Maha Esa.⁴⁶

Kesimpulannya bahwa manusia sebagai khalifah di muka bumi yang diberi amanah oleh Allah untuk menjaga dan melestarikan bumi ini dengan baik, dan tidak semena-mena dalam memanfaatkan isi bumi tersebut akan tetapi ada batasan dan ruang yang harus diketahui oleh manusia dalam mengelola dan memanfaatkan hasil bumi. Sebagaimana dikatakan oleh M. Quraish Shihab, manusia sebagai khalifah di muka bumi ini dapat berinteraksi antar manusia dengan sesamanya dan juga alam secara harmonis bukan pada pola hubungan antara penakluk dengan ditalukkan atau antara tuan dan hamba, namun hubungan kebersamaan dalam ketundukan dan kepatuhan terhadap Allah dan dibutuhkan kreatifitas dalam memahami wahyu Allah sesuai dengan perkembangan dan situasi lingkungan yang ada. Dan prinsip inilah pokok landasan interaksi antara manusia dengan lingkungan yaitu menjaga keharmonisan hubungan yang prinsipnya menjadi tujuan semua nilai etis, filosofis, dan agama.⁴⁷

Islam menekankan agar manusia sebagai khalifah tidak hanya memikirkan kepentingan pribadi akan tetapi memikirkan kemaslahatan semuanya dengan memperhatikan nilai filosofis al-Quran terhadap alam dan bertanggung jawab terhadap kelestarian alam dan tidak melakukan pengrusakan. Manusia yang diberikan kedudukan istimewa oleh Allah swt sebagai wakil Tuhan dalam memelihara alam ini, harus menampakkan citra Tuhan dalam segala sifatnya seperti sifat moral berupa tanggung jawab dalam memelihara dan merawat seluruh ciptaan-Nya.⁴⁸

Sedangkan fungsi sebagai khalifah yaitu memberikan ruang kebebasan bagi manusia untuk menetapkan dan memilih sendiri tindakan-tindakan dalam rangka perbaikan hidupnya di atas bumi dan memberikan tanggungjawab manusia terhadap perbuatannya di hadapan Tuhan. Namun, di zaman sekarang umat Islam kehilangan kreativitas dalam hidup duniawi dan kehilangan semangat.⁴⁹

⁴⁶Tanthawi Jauhari, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Quran*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, jilid 1, hal. 3.

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat...*, hal. 295.

⁴⁸A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010, hal. 111

⁴⁹Nurcholish Majid, *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan*, dalam Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, terj. Bahrul Ulum, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 488.

Tugas manusia sebagai khalifah adalah merawat lingkungan di mana manusia bertempat tinggal serta memakmurkannya. Hal ini ditegaskan dalam ayat berikut ini:

وَالِى تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ ۗ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ

“dan kepada kaum samud (Kami utus) saudara mereka, Saleh. Dia berkata, “Wahai kaumku! Sembahlah Allah, tidak ada tuhan bagimu selain Dia. Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) dan memperkenankan (doa hamba-Nya).” (QS. Hud/11:61)

Menurut Quraih Shihab,⁵⁰ Pada ayat ini dinyatakan bahwa Allah mengutus Nabi Shalih as. kepada kaum Tsamûd. Nabi Shalih as. berpesan kepada kaumnya (Tsamud) agar mereka menyembah hanya kepada Allah semata, sekali kali tidak ada Tuhan selain-Nya. Dialah yang telah menciptakan menciptakan mereka untuk pertama kali dari bumi yakni dari tanah dan menjadikan mereka berpotensi memakmurkannya atau maksudnya Allah memerintahkan mereka untuk memakmurkannya.

Menurut az-Zamakhshari kata *ista'mara* terambil dari kata *'amara* berarti memakmurkan atau mensejahterakan. Penambahan huruf sin dan huruf ta mengandung makna perintah sehingga kata tersebut berarti Allah memerintahkan kalian untuk memakmurkan bumi. Seperti yang pernah dilakukan oleh para penguasa Persia dengan membuat saluran-saluran air (sungai sungai) dan menanam pepohonan.⁵¹ Menurut Muhammad Sayyid Thanthawi,⁵² kata *ista'mara* berasal dari kata *al-i'mâr* artinya lawan dari kata *al-kharâb* artinya kehancuran. Dengan demikian kata tersebut berarti menjadikannya makmur atau sejahtera dengan cara mengisinya membangun (berbagai sarana kehidupan seperti perumahan), menanam tanaman dan pertanian. Ada juga yang memahaminya dalam arti Kamu diberi kemampuan oleh Allah sekaligus diperintahkan untuk memakmurkan di dalamnya, mendiaminya⁵³

⁵⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Ciputat: Lentera Hati, 2017, Edisi ke 1, Jilid 5, hal. 665

⁵¹Abû al-Qâsim Mahmûd bin Umar az-Zamakhshari, *al-Kassâyf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl wa 'Uyûn fî wujûh at-Ta'wil*, Bairut: Dâr alal-Kitab al-'Arabi, 1407 H, juz 2, hal. 407.

⁵²Muhammad Sayyid Thanthawi, *at-Tafsîr al-Wasîth li Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: t.p. 1984, jilid 7, hal. 111

⁵³Nâshir ad-Dîn Abû Sa'îd Abdillâh bin 'Umar bin Muhammad as-Syîrâzî al-Baidhâwî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil*, Beirût : Dâr al-Fikr, t.th, juz 3, hal. 242.

Dari pendapat para mufasir di atas dapat disimpulkan bahwa tugas manusia sebagai khalifah di dunia secara umum adalah untuk memakmurkan atau sejahterakan dunia. Mensejahterakan berarti mengkondisikan agar para penghuni yang ada di dalamnya terhindar dari berbagai kerusakan, permusuhan, serba kekurangan (pailit), aman dari segala kekhawatiran dan kecemasan, serta tersedianya berbagai sarana dan prasarana kehidupan sehingga kebahagiaan lahir dan batin menjadi bagian yang selalu menyertai kehidupannya.

Sebagaimana manusia, dalam upaya membangun untuk terciptanya suatu kesejahteraan dan kebahagiaan lahir batin tidak jarang terjadi kesalahan dan pelanggaran, oleh karenanya Allah memerintahkan memohon ampun dan bertaubat kepada-Nya.⁵⁴

Gambaran tentang lingkungan tempat tinggal yang makmur penuh dengan kedamaian di gambarkan oleh Allah dalam surah Saba ayat 15 sebagai berikut.

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَنِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا
لَهُ بَلَدُهُ طَيِّبَةٌ وَرَبُّهُ غَفُورٌ

Sungguh, bagi kaum Saba' ada tanda (kebesaran Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri, (kepada mereka dikatakan), "Makanlah olehmu dari rezeki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik (nyaman) sedang (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun." (QS Sab/34:15)

Kata Saba dapat diartika sebagai wilayah atau negeri dapat juga diartikan sebagai kaum.⁵⁵ Negeri Saba adalah negeri yang indah yang diapit oleh duan kebun sebelah kanan dan sebelah kirinya, pada tempat kediaman mereka terdapat tanda kebesaran Allah.

Kindahan kemakmuran negeri ini digambarkan oleh al-Qurthubi (W. 671 H.), berdasarkan riwayat dari Abdurrahman bin Zaid berkata, "Sesungguhnya tanda bagi kaum Saba` ditempat kediaman mereka adalah mereka tidak melihat satupun nyamuk, lalat, serangga, kutu, kalajengking, ular dan binatang atau serangga yang merugikan lainnya di tempat kediaman mereka. Apabila ada serombongan orang yang datang dan di baju mereka terdapat kutu dan serangga yang merugikan lainnya, lalu apabila mereka memandang kerumah mereka maka binatang-binatang itu pasti mati, jika

⁵⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Ciputat: Lentera Hati, 2017, Edisi ke 1, Jilid 5, hal. 665

⁵⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran...*, hal. 589

seorang perempuan yang berjalan di dalam dua kebun itu dengan membawa keranjang diatas kepalanya. keranjang itu bias penuh dengan berbagai macam buah-buahan, padahal dia tidak menyentuh buah-buah tersebut sedikit pun.⁵⁶

Demikian Indah dan mulia tugas manusia sebagai khalifah yang mampu memakmurkan bumi (lingkungan di manusia bertempat tinggal) sehingga jauh dari kekhawatiran dan ketakutan sebagaimana digambarkan dalam ayat tersebut.

3. Ekospiritual: Membangun Kesadaran Hati Manusia

Manusia adalah salah satu ciptaan Allah yang paling sempurna. Ia memiliki kecerdasan dan intelektual yang melebihi dari makhluk lainnya. Kesempurnaan itu juga dijelaskan oleh Ibn ‘Arabî yang mengutip hadis Nabi, *inna Allah khalaqa Adam ‘ala sūratih*, Allah menciptakan Adam dalam rupa bentuk-Nya.⁵⁷ Kesempurnaan yang dimiliki oleh manusia merupakan suatu konsekuensi fungsi dan tugas mereka sebagai khalifah di muka bumi. Salah satu instrumen untuk membangun kesadaran hati manusia adalah landasan keimanan.⁵⁸

Pembahasan tentang ekologis dalam Al-Qur’an hanya menyinggung tentang prinsip-prinsip konservasi dan restorasi lingkungan, seperti larangan pengrusakan, larangan berlebih-lebihan dalam pemanfaatannya. Namun yang tidak dibahas dalam Al-Qur’an bagaimana cara bisa mengatasi kerusakan alam tersebut. Atau instrument apa yang diperlukan untuk bisa memperbaiki kerusakan alam saat ini terjadi. Maka dalam sub bab ini, penulis mencoba menghadirkan bangunan ekospiritual yang dimulai dari kesadaran manusia terhadap tugas kekhalifahannya.

Sebelumnya sempat disinggung, bahwa kerusakan alam ini merupakan tindakan syirik yang tidak memiliki keimanan dan ketauhidan. Pandangan keimanan ini berdasarkan kepada prinsip *maqâshid al-syarî’ah*,⁵⁹ yaitu menyangkut menjaga agama (*hifzh al-dîn*). Melestarikan lingkungan menjadi kata kunci dalam membangun tatanan masyarakat yang religius. Sehingga keyakinan terhadap pencipta harus dimulai dari pengenalan terhadap alam

⁵⁶Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khajrajî Syams ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an*, Kaira, Dar al-Kutub al-Mishriyyah: 1964, jilid 14, hal. 282

⁵⁷Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyah...*, jilid II, hal. 67.

⁵⁸Kesadaran ini dimunculkan dari hati. Bahwa hati juga merupakan makhluk yang Allah tundukkan agar bisa mengenal Dia. Lihat, Abû ‘Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Sulamî, *Haqâ’iq al-Tafsîr: Tafsîr al-Qur’an al-‘Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2001, jilid I, hal. 346.

⁵⁹Definisi yang berkembang tentang *Maqâsid al-Syarî’ah* adalah

الْعَايَةُ وَ الْأَهْدَافُ وَ التَّائِيحُ وَ الْمَعَانِي الَّتِي أُتَتْ بِهَا الشَّرِيعَةُ، وَ أُتْبِتَتْهَا فِي الْأَحْكَامِ وَسَعَتْ إِلَى تَحْقِيقِهَا وَ إِجَادِهَا وَ الْوُصُولِ إِلَيْهَا فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ

lihat Wahbah al-Zuhailî, *Uṣûl Fiqh Islâmî*, Damaskus : Dar al Fikr, 1986, hal. 225.

semesta. Itulah sebabnya, kata *fasâd* yang diinterpretasikan sebagai mufasir adalah tindakan kesyirikan. Karena yang melakukan perusakan terhadap alam berarti melakukan pengingkaran terhadap Tuhan—istilah terminologi kalam disebut *kafi* atau bahasa ekologi disebut sebagai kufur ekologis.

Sebaliknya, memelihara kelestarian alam adalah bentuk masalah yang merupakan wujud dari iman, dan orang yang melakukannya di sebut mukmin. Dengan ungkapan lain bahwa, iman seseorang bisa saja tidak fleksibel atau sempurna bila seorang tersebut tidak memelihara lingkungan.⁶⁰ Sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-A'râf/7:85.

وَالِى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ
مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Dan (Kami telah mengutus) kepada penduduk Madyan saudara mereka, Syu'aib. Ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah Tuhan memperbaikinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika betul-betul kamu orang-orang yang beriman”.

Pada redaksi *فِي الْأَرْضِ* وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ sangat jelas, bahwa tidak dibenarkan membuat kerusakan di bumi termasuk kerusakan alam. Ini akan berdampak kepada keimanan seseorang sebagaimana di akhir redaksi ayat *إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*.

Dengan menggunakan term larangan, bahwa kerusakan lingkungan merupakan tindakan dosa. Perbuatan dosa belum tentu disebut sebagai kriminal, namun perbuatan dosa itu berlaku kepada hubungan pelaku dengan Allah. Sehingga implikasi dari ayat ini melahirkan paradigma teologi yang bisa dikembangkan. Yaitu melahirkan satu regulasi hukum, bahwa memelihara dan melestarikan lingkungan hukumnya wajib bahkan berlaku kepada setiap individu (*fardu 'ain*). Kewajiban ini berlaku *taklîf* (dibebani) bagi semua manusia. Karena melestarikan dan memelihara lingkungan sejalan dengan prinsip *hifzh al-dîn*. Hasil dari pemeliharaan ini menyempurnakan keimanan seseorang.

Banyak sekali ayat yang berbicara tentang larangan membuat kerusakan terhadap lingkungan. Seperti larangan berbuat kerusakan di bumi setelah adanya perbaikan yang dijelaskan dalam surah Hûd/11:85,

⁶⁰Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 137.

konsekuensi yang diterima terhadap mereka yang melakukan kerusakan terhadap lingkungan sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-A'râf/7:86.

Dengan demikian, meskipun alam ini termasuk lingkungan, diciptakan untuk dimanfaatkan demi keberlangsungan hidup manusia. Tidak lebih dari itu. Maka dalam hal ini diperlukan kesadaran manusia berdasarkan fondasi etis yang berlaku agar bisa bersikap arif dalam mengelola alam, tidak berlebihan dan bertindak sewena-wena dalam memamfaatkannya.

Krisis spiritual dan krisis pengenalan diri terhadap Tuhan merupakan hal yang harus diperhatikan bagi manusia yang berada di bumi Tuhan. Oleh karena itu, manusia harus memahamai eksistensinya dalam kehidupan. Manusia haruslah mempunyai karakter yang berpihak dan mencintai lingkungan sebagai "*Khalifah fi al-Ardh*". Khalifah mempunyai peranan penting dalam cara mewujudkan manifestasi kesadaran ekologi dalam Al-Qur'an.

Sadar atas eksistensi sebagai khalifah beserta tugas-tugasnya akan membuat lebih mengetahui tentang eksistensi itu sendiri, bahwa manusia bukanlah subjek pemilik, melainkan objek yang bisa memanfaatkan alam. Dalam pandangan yuridis pengelolaan lingkungan dijelaskan dalam norma-norma hukum *taklifi* yang terdiri dari *ibâhah* (kebolehan), *awâmir* (perintah) dan *nawâhi* (larangan), yang ketiganya terkait dengan perilaku *mukallaf* terhadap lingkungan hidup.⁶¹ Pada dasarnya memanfaatkan alam hukumnya *Ibâhah*, yaitu boleh untuk memanfaatkan seluruh isi alam (sumber daya alam). Namun, hukum tersebut dapat saja berubah menjadi terlarang (haram), jika pengelolaannya cenderung eksploitatif. Sebaliknya, jika pemanfaatan sumber daya alam untuk memenuhi suatu kewajiban, maka hukum yang asalnya mubah dapat berubah menjadi wajib.

Norma-norma yang diajarkan dalam Al-Qur'an sangat jelas, bahwa merusak alam itu dilarang, dalam bahaya yuridis Islam itu adalah haram. Tinggal bagaimana pesan-pesan ini bisa sampai dan diealisasikan oleh masyarakat. Banyak faktor untuk membicarakan sebab kerusakan alam. Bisa saja sebagaimana masyarakat tidak menyadari tindakan kerusakan yang diperbuat, atau bisa juga mereka sadar dan tidak mau mengakui hal itu. Dua perilaku ini tidak disikapi dengan satu perspektif, karena dua tindakan ini harus diselesaikan dengan cara masing-masing.

Kurangnya edukasi pada masyarakat atas nilai-nilai ajaran yang diinformasikan dalam Al-Qur'an membutuhkan instrumen dakwah, misalnya dengan media sosial dan lainnya. Kurangnyaimplementasi nilai-nilai Islam dalam bentuk dakwah sebagai bagian dari contoh atau teladan menjadikan masyarakat cenderung merusak lingkungan. Oleh karena itu, dengan

⁶¹A.Qadir Gassing, *Etika Lingkungan dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Mapan, 2007, hal. 110-124.

berdakwah dengan model apapun setidaknya kerusakan lingkungan dapat diminimalisir.

Dakwah pada dasarnya adalah instrumen untuk mengajak manusia berbuat baik. Mengubah sesuatu dari yang buruk ke yang lebih baik. Dakwah menghendaki adanya perubahan, meningkatkan kualitas hidup baik secara jasmani maupun rohani bagi seluruh umat manusia di muka bumi ini. Menurut Muhammad al-Razi, dakwah sebagai kaidah lengkap tentang tingkah laku manusia serta pengakuan terhadap hak dan kewajiban. Begitu juga menurut Muhammad Khidr Husain mendefinisikan dengan upaya untuk memotivasi orang agar berbuat baik dan mengikuti jalan petunjuk, dan melakukan amar ma'ruf nahi munkar dengan tujuan mendapatkan kesuksesan dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.⁶²

Bagi Quraish Shihab, dakwah adalah instrumen seruan atau ajakan kepada keinsafan, atau usaha mengubah situasi kepada situasi yang lebih baik dan sempurna, baik terhadap pribadi maupun masyarakat.⁶³ Selain itu juga Ali Makhfudh, juga menjelaskan bahwa dakwah dengan mendorong manusia untuk berbuat kebajikan dan mengikuti petunjuk (agama), menyeru mereka kepada kebaikan dan mencegah mereka dari perbuatan munkar agar memperoleh kebahagiaan dunia akhirat. Nasarudin latif mengartikan dakwah dengan, setiap usaha aktivitas dengan lisan maupun tulisan yang bersifat menyeru, mengajak, memanggil manusia lainnya untuk beriman dan menaati Allah SWT sesuai dengan garis-garis akidah dan syariat serta akhlak islamiah.⁶⁴

Semua definisi di atas, memiliki satu tujuan makna bahwa dakwah seruan dan ajakan sesuai tuntunan jalan Allah SWT. Dakwah memiliki misi untuk mempengaruhi manusia agar lebih mengerti tentang ajaran Allah SWT. dan yang lebih pentingnya adalah dakwah agar bisa berfungsi untuk mentransformasikan nilai-nilai agama kepada objeknya, tidak hanya sebatas mengerti dan mengetahui tetapi juga memiliki dampak positif atas mengetahui materi dakwah yang telah disampaikan.

Penting sekali untuk dijelaskan tentang prosedural dakwah, karena ini bagian dari sarana untuk menciptakan kesadaran masyarakat. tinggal bagaimana pelaku dakwah memberikan muatan materi pelestarian alam dengan merujuk kepada al-Qur'an Targetnya tidak hanya orang yang tidak mengetahui tentang ajaran al-Qur'an, tetapi juga membentuk kesadaran masyarakat agar bisa menjadi lebih baik lagi.

⁶²Achmad Satori Ismail, dkk, *Islam Moderat Menebar Islam Rahmatan lil 'Alamin*, Jakarta: Ikadi, 2012. hal. 112.

⁶³M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat...*, hal. 194.

⁶⁴M. Munir dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Dakwah*, Jakarta: Kencana, 2006, hal.119-20.

Pada bab sebelumnya dijelaskan, bahwa manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan dan juga berpotensi tinggi untuk melestarikan alam. Dua sikap ini penting untuk diadakwahkan kepada masyarakat bahwa keduanya memiliki nilai baik dan buruk. Dalam al-Qur'an pada QS. al-Baqarah/2: 11-12, bila dipahami secara tekstual, pelaku kerusakan alam adalah dari kalangan orang awam yang tidak mengerti tentang larangan tersebut, tetapi dipahami lagi bahwa pelaku tidak hanya terjadi pada orang awam saja. Bisa berlaku juga terhadap mereka yang sudah mengerti tentang kerusakan alam, namun tidak sadar hal itu.

Itulah mengapa Ahmad b. Idris,⁶⁵ menjelaskan bahwa pada surah al-Baqarah/2: 11-12 bahwa merusak alam itu dilarang tetapi pelaku kejahatan ini selalu melakukan aksinya bahkan mereka tidak menyadarinya. Padahal manusia diciptakan oleh Allah untuk taat kepada-Nya bukan justru membangkang dengan melakukan kemaksiatan. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Dzāriyāt/51: 56, Allah menciptakan manusia dan jin untuk menyembah kepadanya. Ayat ini dikutip olehnya, sebagai penguatan argument bahwa ketaatan merupakan bukti penyembahan seorang hamba kepada Penciptanya. Istilah ketaatan sering dihadapkan dengan kemaksiatan. Perbuatan maksiat merupakan faktor penyebab kerusakan yang terjadi di bumi. Menurutnya, perbuatan maksiat bisa memutuskan keberkahan baik itu di langit maupun di bumi. Keberkahan yang dimaksud adalah rizki dan rahmat dari Allah.

Perbuatan maksiat menurut Ahmad b. Idris sudah memiliki rekam jejak historis. Menurutnya dimulai dari aksi pembunuhan Qabil terhadap Habil. Aksi pembunuhan ini merupakan perbuatan maksiat yang terjadi di bumi ini. Menurutnya aksi pembunuhan merupakan kejahatan yang lebih maksiat itu sebabnya pembunuhan tergolong perbuatan yang sangat dilarang dalam al-Qur'an sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Mā'idah [5]: 33.

Menariknya, pelaku kerusakan itu perlu disadarkan kembali dengan nilai-nilai al-Qur'an. Kesadaran pada ayat al-Baqarah/2: 12 tersebut menggunakan lafadz *lā yasy'urūn*. Pada ayat ini Ahmad b. Idris menjelaskan bahwa, kerusakan alam itu bukan berarti pelakunya tidak mengetahui atas keburukan dan kejahatannya, tetapi mereka justru dibutakan antara *haq* dan *batil*. Kebenaran akan bisa terwujud bagi mereka yang telah mengenal

⁶⁵Ahmad b. Idris merupakan tokoh sufi yang lahir dari lingkungan *tariqh syadziliyyah*. Ia merupakan keturunan Imam Idris b. 'Abd Allah al-Mahd. Nama lainnya dikenal juga dengan sebutan Ahmad b. Idris b. Muhammad b. 'Ali. Ahmad b. Idris lahir di Maisūr, tepatnya di daerah Kota Fez, Maroko (*Maghribi*) tahun 1760 M (1173 H) dan wafat di Sabya, yang terletak dalam wilayah Provinsi Āsir, Saudi Arabia pada 1837 M (1253 H). lihat, Zarrina Sa'ari, Biografi Shaikh Ahmad b. Idris dan Sumbangannya Terhadap Alam Kesufian, *Al-Afkar*, Vol. 1, 2000, hlm. 36. Dan Rex. S. O Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad bin Idris and the Idrisi Tradition*, Illionis: Northwestern University Press, 1991, hlm. 30.

dengan kebaikan. Hal ini hanya bisa terwujud dengan ketaatan sebagai hamba dengan Tuhannya.⁶⁶

Dari semua pemaparan ini merupakan pembentukan kesadaran pada manusia. Berkenaan dengan adanya pencemaran lingkungan yang mengancam kelangsungan hidup manusia, sudah selayaknya apabila manusia berusaha memperbaiki sikapnya yang mampu mempertahankan keseimbangan ekosistem agar alam mampu menyediakan kebutuhan utama manusia dan makhluk lain. Hal ini sesuai dengan persyaratan yang pernah dijanjikan oleh Allah dalam surat al-A'râf/7: 58:

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۗ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا ۗ كَذَلِكَ نُصَرِّفُ
الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ

“Adapun tanah yang baik, tanam-tanamannya tumbuh (dengan subur) dengan seizin Allah, sedang tanah yang tidak subur tanam-tanamannya hanya tumbuh merana. Demikianlah Kami mengulang-ulangi tanda-tanda kebesaran (Kami) bagi orang-orang yang bersyukur”.

Alam yang baik adalah alam yang diberikan izin oleh Allah untuk tumbuh, karena rasa syukur yang diimplementasikan oleh hambanya. Konsep syukur merupakan sikap orang salih, yang mempercayai bahwa semua ciptaannya termasuk alam adalah suatu kenikmatan yang bisa dimanfaatkan bagi manusia. Alam yang tumbuh dengan baik bisa dimanfaatkan pertumbuhannya, sebaliknya alam yang buruk justru mempersulit keberlangsungan hidup manusia, sangat jelas bahwa manusia itu membutuhkan kehadiran alam.

Oleh karenanya, mewujudkan kesadaran terhadap lingkungan sebagaimana dijelaskan Al-Qur'an, di antaranya: manusia yang mengindahkan lingkungan, menjaga lingkungan, dan mengelola lingkungan dengan merujuk langsung ayat-ayat Al-Qur'an. Pada prinsipnya, yang membutuhkan lingkungan adalah manusia. Sehingga, lingkungan tanpa manusia, lingkungan akan tetap tunduk dan patuh kepada Tuhan-Nya. Sedangkan, manusia tanpa lingkungan, maka akan menyebabkan manusia tidak dapat hidup dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Untuk itu, manusia sebagai *“Khalifah fi al-Ardh”* harus memupuk kesadaran bahwa pentingnya kesadaran lingkungan. Seperti yang telah diperingatkan untuk menjadi pemimpin yang menjaga, mengatur, dan melestarikan lingkungan. Menjaga alam dan lingkungan termasuk menjaga keimanan seseorang.

⁶⁶Ahmad b. Idris, *al-Fuyūḍāt al-Rabbāniyyah bi Tafsīr Ba'di al-Ayāt al-Qur'aniyyah*, Mesir: Dār Jawāmi' al-Kalam, t.th., hal. 31.

4. Membangun Prinsip Melestarikan Lingkungan

Dalam kajian *ushûl al-fiqh*, prinsip yang berkembang saat ini tidak memuat tentang lingkungan. Maka dalam kajian kontemporer ini, cendekiawan muslim sudah menyadari tentang melestarikan lingkungan dengan mengkonstruksikan suatu prinsip baru yang dikenal dengan *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan).

Al-Syatibî (w.1388) misalnya, sebagai tokoh yang merumuskan kemaslahatan dengan lima prinsip, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.⁶⁷ Hirarki tingkatan keniscayaan ini tidak membicarakan tentang pelestarian lingkungan. Maka diperlukannya pergeseran paradigma terkait jangkauan *maqâshid*. Yaitu yang disebut sebagai *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan).

Mungkin diperlukannya basis ontologi, epistemologi, dan aksiologi terkait prinsip *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan) agar bisa diaktualisasikan sebagai basis *maqâshid al-syari'ah*. *Pertama*, dimensi ontologi bahwa paradigma yang dibangun adalah Tuhan, manusia, dan alam sebagai aspek yang memiliki hubungan yang bersifat integratif. Pola hubungan ini terbangun atas dasar konsep tauhid. Secara harfiah, tauhid berarti kesatuan (*unitas*), yang secara absolut berarti mengesakan Allah dan sekaligus membedakannya dari makhluk-Nya.

Akan tetapi tauhid juga dapat diartikan secara luas sebagai kesatuan (*unitas*). Dalam bahasa Ibn 'Arabi adalah *wahdatul wujud*, bahwa seluruh alam ini manifestasi dari Allah dan tentunya memiliki ikatan dan hubungan dengan-Nya.⁶⁸ Dengan kata lain, tauhid mengandung pengertian tentang kesatuan antara Tuhan, manusia, dan alam. Untuk itu relasi antara ketiganya harus berjalan selaras, seimbang, dan harmonis. Penghilangan salah satu aspek bisa menyebabkan kepincangan.

Kedua, dimensi epistemologi bahwa paradigma yang dibangun adalah *mashlahah*.⁶⁹ Kemaslahatan yang diformulasikan adalah melalui lima prinsip dasar yang disebutkan oleh al-Syatibî. Meskipun lima prinsip ini tidak menyingung terkait lingkungan, namun memiliki korelasi yang kuat.

⁶⁷ Âbid al-Jâbiri menyebut al-Syâtibî sebagai, "*i'âdah ta'sîl al-ushûl*" (peletakan kembali dasar-dasar ilmu ushul) yang kemudian diikuti oleh muridnya Abdul Majîd Turkiy merupakan titik awal bertumpunya dasar metodologi dalam ber-*istinbâth* hukum. Lihat, Abdul Majîd Turki, *Manâdharat fî Ushûl al-Syari'ah bayna Ibn Hazm dan al-Bâjî*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islamiy, 1994, hal. 512. Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Wijhâh al-Nazâr*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994, hal. 547.

⁶⁸ Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawwuf Falsafi...*, hal. 267-292.

⁶⁹ Tujuan hadirnya *syari'ât* adalah hadirnya kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun akhirat. Kemaslahatan yang dibangun adalah keadilan dan hikmah yang terbaik bagi umat manusia. Lihat, Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyah*, Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 2001, hal. 301.

Misalnya *hifzh ad-dîn* (menjaga agama) pemeliharaan lingkungan sama dengan menjaga agama, karena perbuatan dosa pencemaran lingkungan sama dengan menodai substansi keberagamaan yang benar, yang secara tidak langsung meniadakan eksistensi manusia sebagai khalifah. Sempat disinggung sebelumnya, bahwa menjaga lingkungan bagian dari kesempurnaan iman. Kesempurnaan ini dihasilkan melalui kesadaran tauhid agar tidak terjadi tindakan syirik.⁷⁰

Kolerasi antara pemeliharaan lingkungan dan *hifzh ad-dîn* adalah mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia secara universal. Hasil yang diperoleh adalah lingkungan tetap lestari. Namun bila korelasi ini tidak tercapai, maka tidak hanya rusak pada aspek *hifzh ad-dîn* tetapi juga prinsip lainnya baik itu jiwa, akal, harta, keturunan. Dengan demikian membangun prinsip baru yaitu *hifzh al-bi'ah* memiliki kerangka epistemologi yang jelas. Dan memiliki independensi yang berdasarkan pertimbangan kemaslahatan. Sehingga *hifzh al-bi'ah* bagian dari *maqâshid as-syarî'ah*.

Ketiga, dimensi aksiologi. Bahwa paradigma yang dibangun memiliki legal formal dan norma mengatur melalui halal dan haram. Bila ekspresi dan tindakan itu bisa sejalan dengan tugas kekhalifahan bahwa lingkungan harus diperlihara dan dilestarkan maka itu halal. Sebaliknya, bila ekspresi dan tindakan dilakukan secara *fasâd*, syirik, atau keluar dari jalur tugas kekhalifahan maka itu tidak diperbolehkan. Berdasarkan pernyataan tersebut, manusia tidak diperbolehkan menguasai lingkungan secara agresif.

Menurut Seyyed Hossein Nasr (lahir 1933), bahwa alam memiliki signifikansi yang setara dengan Al-Qur'an. Bedanya adalah Al-Qur'an diturunkan dengan simbol bahasa tulisan dan kata yang terhimpun, sedangkan alam juga merupakan hamparan wahyu atau *Quran of creation* yang mempunyai nilai yang sama dengan *the recorded Quran*. Sehingga keduanya sama-sama disebut sebagai ayat-ayat Tuhan. Dan tidak diperkenan lingkungan ini dieksploitasi secara agresif.⁷¹

Walaupun *hifzh al-bi'ah* belum banyak dibahas dan dikonstruksi sebagai bagian dari prinsip yang lima. Maka lingkungan tersebut bisa masuk kepada aspek kajian *ushûl al-fiqh* dengan pendekatan masalah atau yang lebih dikenal dengan masalah mursalah. Terlepas dari kontroversi konsep ini di kalangan mazhab fikih baik itu sebagai sumber hukum atau legalitas sumber yang tidak valid.⁷² bagi Jasser Auda, semua mazhab memiliki

⁷⁰Yûsuf al-Qardawî, *Ri'âyât al-Bi'ah fî Syarî'at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal. 47-51.

⁷¹Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979, hal. 55.

⁷²Dalam prioritas dalil, mayoritas madzhab menggunakan *masalah mursalah* sebagai *istinbât al-hukum*. Kelompok yang menolak di antaranya: al-Syâfi'iyah, al-Syî'ah, dan al-

kesamaan terkait semangat dan anspirasi kemaslahatan terhadap syari'at.⁷³ Kolerasinya adalah memelihara lingkungan bagian dari masalahh mursalah yang bersifat umum.

Meskipun manusia diberi kebebasan untuk mengolah dan memanfaatkan lingkungan agar menjadi maslahat pada dirinya, namun tetap harus memperhatikan kelestarian ekologi. Inilah yang kemudian melahirkan konsep bahwa kemaslahatan pribadi tidak boleh mengabaikan kemaslahatan umum atau orang banyak. Dalam hal diberlakukannya kaidah "*al-mashlahah al-âmmah muqaddam 'ala al-mashlahah al-fardhiyyah*" (kemaslahatan umum/kolektif harus didahulukan dari pada kepentingan individu/khusus).⁷⁴

Kaidah ini berorientasi kepada pemanfaatan alam secara etis. Artinya berlebih-lebihan merupakan tindakan yang tidak dibenarkan. Eksploitasi itu tindakan boleh sebagai bentuk pemanfaatan lingkungan, namun tidak diperkenankan berlebihan. Fondasi ini hadir bagian dari dimensi etis-spiritual. Dengan demikian perintah untuk memelihara lingkungan, hendaknya dipahami sebagai pembebanan Tuhan kepada manusia yang meliputi kewajiban memelihara dan larangan merusak lingkungan.⁷⁵

Al-Qur'an memberikan kebebasan kepada manusia untuk mengelola alam, tetapi kebebasan itu berdasarkan etis tanggungjawab dan berkeadilan. Kedua sikap ini mencerminkan spiritualitas yang dibangun kesadaran atas amanah yang diberikan oleh Allah kepada manusia.

Al-Qur'an sangat merespon kelangsungan lingkungan hidup, baik dari segi pemanfaatannya maupun pemeliharaannya. Misalnya ayat tentang pemeliharaan lingkungan, pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan keadilan yang universal yaitu berlaku seluruhnya. Kepedulian terhadap kelestarian lingkungan tidak saja berorientasi pada kemaslahatan lingkungan itu sendiri, akan tetapi lebih dari itu, yaitu sebagai jaminan terhadap kelangsungan hidup manusia. Bahkan, pemeliharaan lingkungan, melalui teologi ia merupakan wujud kesempurnaan iman. Begitu juga perspektif etis-spiritual. Bahwa memelihara alam dan lingkungan merupakan tindakan yang sejalan dengan sifat-sifat Allah. Karena lingkungan juga merupakan manifestasi-Nya.

Dzahirîyah. Lihat, Wahbah al-Zuhailî, *al-Wajîz fi 'Usûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsirah, 1999, hal. 93.

⁷³Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy Of Islamic Law A System Approach*, London: The Internasional Institute Of Islamic Thought, 2007, hal.

⁷⁴Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl fi Bayâni Syâbahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik at-Ta'lîl*, Bagdad: Mathba'ah al-Irsyâd, 1971, hal. 210-211. Bandingkan juga, Husain Hamîd Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971, hal. 444-445.

⁷⁵A. Qadir Gassing, *Etika Lingkungan Dalam Islam...*, hal. 110-124.

B. Alam Sebagai Instrumen bagi Manusia Sekaligus Sebagai Patner Spiritual.

Hal pertama yang perlu ditekankan adalah pengakuan bahwa alam semesta adalah ciptaan Tuhan dan Dia berkuasa penuh atasnya. Meskipun dapat ditemui perbedaan penafsiran tentang bagaimana proses penciptaan tersebut dan bagaimana Tuhan menjalankan kuasa-Nya atas alam, namun ada kesepakatan tentang pengakuan Tuhan sebagai Pencipta dan Penguasa alam.

Pandangan ini perlu ditegaskan karena hal tersebut yang membedakan pandangan dunia Islam dengan paham sekuler yang beberapa menyatakan bahwa alam semesta ini bukan dari ciptaan Tuhan dan bukan di bawah kekuasaan Tuhan. Percaya kepada hal tersebut juga membawa konsekuensi pengakuan tentang kepemilikan segala sesuatu di alam ada pada Tuhan, manusia tidak mempunyai hak kepemilikan sedikitpun atas alam.

Pada hakekatnya, Islam tidak sama dengan Barat, karena memiliki konsep tersendiri tentang pemanfaatan lingkungan yang menghargai alam. Hanya saja, pandangan itu termarjinalkan oleh peradaban Barat yang secara sistematis dan terencana menyerang serta menghancurkan peradaban Islam. Meskipun demikian, pemikiran Islam masih tetap eksis dan terus bertahan hidup untuk berkembang, khususnya di wilayah yang tidak terkena pengaruh Barat yang menolak dicta mesin-mesin modernisasi, meskipun ada rekayasa struktural dari atas ke bawah. Oleh sebab itu konsep Islam tentang pemanfaatan alam harus dan perlu disosialisasikan ke dunia Barat dalam rangka mengingatkan dan sekaligus menjadi rambu-rambu pencegah krisis lingkungan yang lebih parah, karena Barat dan Islam pada hakikatnya adalah pewaris peradaban Yunani yang menjadi motor perkembangan dan kemajuan iptek masa kini. Di samping, juga sama-sama sebagai bagian tak terpisahkan dari rumpun agama Ibrahim yang mengakui eksistensi Tuhan Yang Esa.⁷⁶

Islam memiliki keyakinan bahwa alam merupakan anugerah dari Allah untuk diberikan kepada manusia. Selain alam bisa dimanfaatkan bagi kebutuhan manusia, alam memiliki keistimewaan lainnya. Ia sama-sama makhluk Allah yang memiliki kesucian. Sebab alam dan manusia merupakan makhluk yang diciptakan berdasarkan pantulan cermin Allah (*tajallî*).

Tentunya kehadiran alam ini, Allah ciptakan segala sesuatu di alam ini tidak dengan sia-sia, Islam sangat menekankan keyakinan terhadap kebaikan alam. Mulyadi Kartanegara menjelaskan bahwa manusia diberi kelebihan oleh Allah atas makhluk lainnya sehingga diberi amanah untuk menjaga dan mengelola alam semesta seperti bertanggungjawab pada semua aspek keberlangsungan dan keteraturan alam semesta ini (evolusi dan pertumbuhan,

⁷⁶Achmad Cholil Zuhdi, "Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif Al-Qur'an", *Jurnal Mutawâtir*, Vol. 2, No. 2, (2012), hal. 161.

keteraturan dan ketersusunan, serta keindahan dan keterpeliharaan alam ini).⁷⁷

Merujuk kepada pemikiran Ibn ‘Arabî (w.638 H./1240) , bahwa alam yang memilih dimensi suci ini bukan semata-mata tempat bernaung semua makhluk saja tetapi dia harus dilestarikan, melainkan juga merupakan media Tuhan dalam menampakkan dirinya (*tajalli*). Alam semesta merupakan jejak-jejak *Ilahiah* yang memerlukan penelusuran secara mendalam.

Kata *tajalli* merupakan istilah tasawuf yang berarti ”penampakan diri Tuhan” yang bersifat absolut dalam bentuk alam yang bersifat terbatas. Istilah ini berasal dari kata *tajalla* atau *yatajalla*, yang artinya “menyatakan diri”.⁷⁸ Menurut Su‘ad al-Hâkim, kata *Tajalli* ditafsirkan dengan penciptaan, yaitu cara munculnya yang banyak dari Yang Satu tanpa akibat Yang Satu harus menjadi yang banyak.⁷⁹

Kautsar Azhari Noer⁸⁰ menyatakan bahwa Ibnu Arabi mengumpamakan alam sebagai cermin tempat Tuhan melihat diri-Nya. Cinta untuk melihat diri-Nya yang menjadi sebab Dia menciptakan alam. Dapat juga dikatakan bahwa alam adalah alamat atau tanda untuk mengetahui Tuhan. Masih menurut Kautsar Azhari Noer, alam dalam bahasa arab adalah *al-‘alam* dan alamat atau tanda adalah *‘alamah*. *Al-‘alam* dan *al-‘alamah* keduanya sama berasal dari kata *‘alm* yang dari padanya juga berasal kata *‘ilm* yang berarti pengetahuan. Alam, yaitu cermin dan tanda tidak akan pernah ada tanda tanpa adanya *tajalli*-Nya.

Mulyadi Kartanegra mengatakan bahwa alam semesta bukan hanya relitas yang kosong yang tidak memberi makna bagi manusia, melainkan merupakan medan kreativitas Tuhan sehingga menelitinya berarti mempelajari tata kerja Tuhan/sunatullah.⁸¹ Alam semesta pada akhirnya dapat membantu manusia mencapai kebahagiaan lahir dan batin.

Dengan memperhatikan pendapat para ahli di atas tentang *tajalli* Allah memberikan pemahaman bahwa kehadiran alam raya (segala yang wujud selain Allah) merupakan ciptaan Allah yang menjadi tanda, alamat atau bukti yang dapat menghantarkan manusia memahami dan meyakini adanya Allah.

⁷⁷Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius, Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2009, hal. 103.

⁷⁸Muhyiddin bin Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, (Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, t.t.), jilid 2, hal. 289

⁷⁹Su‘ad al-Hâkim, *al-Mu‘jam as-Shûfi al-Hikmah fî Hudûd al-Kâmilah*, (beirut: Dandarah, 1981), hal. 258

⁸⁰Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabî, Waḥdat al-Wujûd dalam Perbedaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), cet. I, hal. 59

⁸¹Mulyadi kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam...*, hal. 52.

1. Alam sebagai Instrumen dan Dampak Prilaku Manusia bagi Alam.

Prilaku manusia terhadap alam bisa dilihat dari dua aspek, yaitu aspek positif dan negatif. Aspek negatif biasanya didominasi oleh tindakan egoisme-antroposentrisme. Dominasi manusia terhadap alam inilah yang menjadikan alam semakin sekarat, kehilangan arti spiritualitas yang terkandung di alam ini.

Menurut Mircea Eliade (w. 1986) orang yang beragama pun banyak yang telah kehilangan nilai intrinsik yang terkandung di alam, buktinya alam yang tidak lagi diposisikan, apalagi dirasakan sebagai karya Tuhan, alam menjadi sesuatu yang tanpa makna, dan pada saat yang sama arti dominasi alam yang dianut manusia modern didukung dengan nafsu dan ketamakan yang banyak menuntut pada alam.⁸²

Menurut Mulyadi Kartanegara, manusia lupa bahwa suatu saat alam dengan izin Tuhan pun akan murka dan menghancurkan kehidupan mereka. Karenanya peranan manusia sangat penting, baik untuk memperbaiki hubungannya dengan alam, maupun mengganggu keseimbangannya bahkan menghancurkan sekaligus.⁸³

Kemurkaan alam dan kesucian alam itu bagian dari-Nya. Mengutip pandangan Ibn 'Arabi, alam hadir dari cerminan Tuhan. Sehingga bentuk krisis lingkungan/alam adalah bukti kemurkaan Tuhan kepada manusia, karena alam adalah amanah Allah untuk dilestarikan, namun disia-siakan manusia. Naser menjawab, bahwa tentang krisis lingkungan yang dilakukan manusia terhadap alam, yang mengakibatkan rusaknya keseimbangan yang menjadikan alam dalam kondisi tidak harmoni dengan manusia.⁸⁴

Sikap dan pikiran manusia yang mengatakan bahwa alam sepenuhnya diciptakan untuk kepentingan manusia sehingga dapat dimanfaatkan sebebannya tanpa memperhatikan keberlanjutannya merupakan pandangan antroposentris. Paradigma antroposentrisme merupakan egoisme yang menjadi penyakit. Manusia menganggap alam sebagai *instrumen semata* yang dapat dieksploitasi sebeb mungkin. Mereka lupa, bahwa alam memiliki nilai intrinsik/dimensi suci sebagaimana yang dijelaskan pada sub-bab sebelumnya.

Berdasarkan wawasan pandang antroposentris, manusia bukanlah sebagian dari alam. Manusia adalah hasil daya cipta Tuhan. Selanjutnya, manusia itu diciptakan untuk mengatur dan menaklukkan alam. Kaidah-kaidah

⁸²Mircea Eliade, *The Sacred and The Profan, The Nature of Religion*, New York: State University of New York Press, 1959, hal. 179.

⁸³Mulyadi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar, Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: penerbit Erlangga, 2007, hal. 162.

⁸⁴Sayed Housen Nasar, *The Encounter of Man and Nature*, California: University of California Press, 1984, hal. 12.

yang berlaku di antara masyarakat, manusia tidak berlaku terhadap benda-benda alam atau makhluk alam lainnya, seperti hewan dan tumbuhan.

Dengan demikian wawasan pandang antroposentris menimbulkan dualisme antara manusia di satu pihak dan alam semesta serta makhluk lainnya di lain pihak. Oleh sebab itu, eksploitasi terhadap alam semesta, menurut wawasan pandang antroposentris, harus dilihat sebagai perwujudan kehendak Tuhan. Manusia pada dasarnya diciptakan oleh Tuhan untuk menguasai dan menaklukkan alam.

Al-Qur'an juga memberikan informasi, bahwa manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan terhadap alam. Sebagaimana dijelaskan dalam surah ar-Rûm/30:41-42. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa manusia memiliki sifat kesombongan diri sehingga berbuat semaunya. Menurut mayoritas ulama tafsir, pada ayat ini dijelaskan bahwa manusia yang merasa menguasai di alam ini merupakan bentuk kesyirikan. Dalam bahasa teologinya adalah kufur ekologis.

Melalui ayat tersebut, kerusakan lingkungan hidup di bumi akan terjadi akibat ulah manusia sendiri. Oleh karenanya, manusia harus kembali pada ajaran Al-Qur'an dalam mengeksplorasi kekayaan alamnya. Lanjutan ayat tersebut menyebutkan kata *syirk* yang menjadi penyebab utama terjadinya krisis. Kemusyrikan yang dimaksud di sini adalah tindakan yang menciptakan manusia tidak lagi memperhatikan ajaran al-Qur'an, tapi lebih memperdulikan egoisme kebebasan pikiran, memandang hasil pemikiran individu sebagai sumber dan nilai tertinggi untuk menciptakan kreatifitas individual tanpa merujuk pada konsep-konsep adikodrati.

Sikap seperti ini dapat dianggap sebagai tindakan yang tidak memperdulikan Tuhan, anti supranaturalistik, terlalu ilmiah, dan humanistik atau dalam bahasa agama disebut *syirk* atau dalam bahasa teologinya adalah *kufur* ekologis, sehingga Tuhan harus menurunkan bencana alam sebagai antitesa keangkuhan manusia. Penafsiran ini tampaknya lebih bersifat non fisik, sesuai penafsiran para mufasir salaf. Maksudnya ada sanksi non-fisik yang diberikan oleh Allah berupa dosa dan neraka.

Tetapi ayat yang terdapat dalam surat al-Rûm ini ada kemungkinan ditafsirkan sebagai krisis lingkungan secara fisik yang mengakibatkan berbagai bencana, seperti penyebaran penyakit, krisis pangan, krisis sumber daya alam, perubahan musim, pencemaran lingkungan yang menyebabkan manusia sengsara dan sakit lahir-batin sekaligus. Penafsiran ini dimungkinkan bisa dibuktikan temuan ilmiah yang menyebabkan terjadinya kerusakan fisik, karena pada dasarnya kemukjizatan al-Qur'an tidak dibatasi ruang dan waktu.

Meskipun Al-Qur'an memberikan pernyataan bahwa manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan, bukan berarti alam tidak boleh dimanfaatkan. Di ayat yang lain dijelaskan bahwa manusia disuruh untuk

memanfaatkan alam dengan bijak. Hemat penulis, manusia yang bijaksana terhadap alam adalah manusia yang memanfaatkan alam seperlunya atau tidak berlebihan dalam menggunakannya.

Memanfaatkan alam sangat dibutuhkan oleh manusia. Beragama ciptaan Allah yang ada pada alam seperti, seperti hewan-hewan, pepohonan, maupun lingkungan fisik dan abiotik termasuk air laut, udara, sungai, dan sebagainya memang diciptakan oleh Allah untuk manusia. Allah swt berfirman:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Baqarah/02:29)

Dalam ayat lain Allah berfirman:

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ

“Dan Kami telah menjadikan untukmu di bumi keperluan-keperluan hidup, dan (Kami menciptakan pula) makhluk-makhluk yang kamu sekali-kali bukan pemberi rezeki kepadanya.” (QS. al-Hijr/15: 20)

Al-Baghawi (W 510 H)⁸⁵ mengatakan, penciptaan langit dan bumi dimaksudkan agar manusia mengambil pelajaran dan menjadikan bukti kebesaran Allah juga dimaksudkan agar manusia menerima manfaat dari keduanya.

Al-Baidhâwî (W. 685 H/1292 M.)⁸⁶ berpandangan bahwa ayat tersebut bermakna bahwa bumi merupakan ciptaan Allah yang menjadi tempat kekal (selama manusia berada di bumi) dan tempat penghidupan manusia. Kata “lakum” atau untuk kalian *li ajlikum* bermakna demi kalian dan demi kemanfaatan kalian di dunia dengan pemanfaatan bumi untuk kemaslahatan badan kalian dengan atau tanpa perantara di satu sisi; dan kemanfaatan agama kalian melalui penetapan bukti, pelajaran, dan pengenalan atas nikmat dan siksa akhirat bahwa penciptaan dunia bukan tujuan.

⁸⁵Abu Muhammad al-Husain bin Masud al-Baghaw, *Ma'âlimut Tanzîl*, t.t. Dâr at-Thayyibah, 1997, cet. Ke 4, jilid 1, hal 78.

⁸⁶Nâshiruddîn Abû Sa'îd Abdullâh bin Umar bin Muhammad as-Syirâzi al-Baidhâwî, *Anwâru at-Tanzîl wa Asrâru at-Ta'wil*, Bairut: Dar al-Fikr, t.th, Juz 1, hal. 271.

Sementara itu, as-S'adi (W. 1376 M.),⁸⁷ menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan segala perkara yang ada di bumi untuk kamu semua sebagai kebaikan dan rahmat untukmu, Allah telah menciptakan bagi manusia segala yang ada di bumi seperti hewan, pohon-pohonan, tumbuh-tumbuhan, sungai sungai, barang tambang dan yang lainnya. Masih menurut as-Sa'di bahwa ayat ini menunjukkan bahwa pada dasarnya segala sesuatu yang telah diciptakan Allah adalah anugerah bagi manusia, oleh karenanya pada dasarnya segala sesuatu itu adalah boleh, halal dan suci untuk diambil manfaatnya kecuali yang memberikan dampak buruk bagi kehidupan.

Imam al-Qurthubi (W. 671 H.),⁸⁸ dengan mengutip pendapat Ibnu Abbas ia mengatakan: kata "*khalāqa lakum*" maknanya: Dia menjadikan demi kalian." Adajuga yang mengatakan bahwa maknanya adalah segala yang ada di bumi diberikan sebagai nikmat atas kalian, agar dengan semua itu kalian dapat menguatkan diri dalam melakukan ketaatan dan bukan untuk kalian pergunakan dalam hal-hal kemaksiatan. Juga sebagai bahan pelajaran untuk direnungkan bahwa semua itu sebagai bukti keesaan-Nya. Lebih lanjut dengan mengutip pendapat Abu Utsman, al-Qurthubi mengatakan bahwa Allah memberikan semuanya kepadamu dan menundukkannya untukmu agar kamu menjadikannya sebagai dalil betapa luas kemurahan-Nya dan yakin kepada apa yang dijanjikan kepadamu daripada pahala yang berlimpah di hari kiamat. Jangan kamu meminta lebih kebaikan-Nya atas amalmu yang sedikit, sebab Dia sebelumnya telah memberimu nikmat yang paling besar sebelum kamu dapat beramal, yaitu tauhid."

Hal senada dinyatakan oleh Fakhruddîn ar-Râzî (W. 606 H)⁸⁹ menjelaskan kata "*lakum/untuk kalian*" yang disebutkan setelah kata "*khalāqa*" untuk menunjukkan makna manfaat untuk kita dalam agama dan dunia. Adapun di dunia adalah memberikan maslahat untuk badan, mebmberikan kekuatana dalam rangka taat kepada Allah. Adapun untuk agama adalah untuk mengambil i'tibar atau pelajaran terhadap semua yang telah diciptaka-Nya bahwa semua itu memberikan manfaat. Dengan memperhatikan hewan, tumbuhan, barang tambang, gunung-gunung, termasuk apa yang berhubungan dengan jenis kerajinan dan hal-hal yang telah disitibathkan oleh orang-orang yang cerdas/pintar. Dan Yang Mahakuasa telah menjelaskan bahwa semua itu hanya diciptakan oleh-Nya untuk mendapatkan manfaat darinya.

⁸⁷Abdurrahmân bi Nâshir bin Abdullâh as-Sa'dî, *Taysîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, t,t: Muassasah ar-Risâlah, 2000, Juz. 1, hal. 48.

⁸⁸Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khazraji Syamsu ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'ân*, Riyâdh: Dâr 'Alam al-Kutub, 2003, jilid 1, hal. 253

⁸⁹Fakhruddîn ar-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981, jilid 2, hal. 379.

Sebagaimana halnya Fakhruddîn ar-Râzî, menurut Wahbah Zuhaili (W. 2015 M),⁹⁰ Hal ini menunjukkan bahwa nikmat tersebut tidak diciptakan kecuali untuk kebaikan manusia dan kelangsungan hidup manusia, baik individu atau kelompok, sehingga lebih tepat bagi kita untuk menjadikan kehidupan fisik atau materi ini sebagai alasan atau bantuan dalam mensucikan diri. kehidupan spiritual, menyucikan jiwa, dan mempersiapkannya untuk kehidupan abadi akhirat. Betapa bahagianya orang-orang beriman dan taat menjalankan perintah Tuhan, dan terhindar dari kemaksiatan dan dosa, karena dengan iman jiwa ditenangkan, dan dengan ketaatan organ, tenaga, dan martabat manusia terpelihara.

Dari sejumlah pendapat para mufassir di atas, semuanya menjelaskan bahwa alam ini diciptakan bagi manusia untuk diambil manfaatnya bagi kepentingan hidupnya baik kepentingan hidup yang berhubungan dengan dunia maupun yang berhubungan dengan agama/akhiratnya. Semua itu menggambarkan ke Maha Esaan-Nya dan betapa luas rahmat-Nya bagi manusia. Namun demikian manusia dilarang merusaknya. Hal tersebut bukan saja membahayakan bagi kehidupan dirinya sendiri pada masanya tetapi membahayakan juga bagi kehidupan generasi sesudahnya.

Secara eksplisit, penafsiran para ulama dari ayat di atas memberikan informasi bahwa bumi atau alam yang Allah ciptakan untuk kebutuhan hidup manusia di dalamnya, dengan kata lain dapat dinyatakan bahwa alam tidak lain adalah *sebagi instrument* bagi kehidupan manusia. Namun, dalam memanfaatkan alam sebagai instrumen tersebut, manusia diperingatkan untuk mengambil keperluan yang ada di bumi seperlunya, tidak merusak dan tidak berlebihan dalam pemanfaatannya. Oleh karenanya dalam pemanfaatan alam tersebut harus memperhatikan hal-hal berikut ini:

a. Tidak isrâf (berlebihan).

Dalam hal ini Allah swt berfirman:

يٰۤاِبْنٰٓءَ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan. (QS. al-A‘râf/7: 31)

Ibnu Manzhûr⁹¹ dalam Lisân al-‘Arab mengatakan bahwa kata الاسراف adalah apa yang telah dilarang oleh Allah dalam berlebihan, yaitu apa yang di

⁹⁰Wahbah bin Mushthafa az-Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa as-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Bairut: Dâr al-Fikr al-Muashirah, 1418 H, juz 8 hal. 150)

⁹¹Muhammad bin Mukarram bin Manzhûr al-Afriqî, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, 2009, Juz 9, hal. 148.

belanjakan kepada selain bentuk ketaatan kepada Allah walaupun sedikit ataupun banyak. Meletakkan tidak pada tempatnya. Isrâf dalam membelanjakan harta ialah *tabdzir* (boros) dan juga memakan makanan yang tidak diharamkan oleh Allah.

Adapun menurut Ibnu Faris⁹², Isrâf adalah melewati batas yang dituju. Kata isrâf berasal dari fi' il asrafa – israfan. As-Saraf isim (mashdar) darinya juga. Dikatakan oleh bangsa Arab “*asrafa fi maâlihi*” artinya bersegera mengeluarkan harta tanpa tujuan. Dan asal makna dari kata ini menunjukkan pada sikap melebihi batas dan sembrono dalam melakukan sesuatu (Menurut pendapat as-Sya‘râwî,⁹³ bahwa Isrâf itu terbagi dua makna yakni makna lebih (الزيادة) dan makna kurang (النقص). Dua makna ini mengarah pada segala sesuatu yang berhubungan dengan memberi nafkah, ibadah, memberi zakat panen, dalam bentuk pembalasan, dan lain-lain. Dalam hal ini termasuk isrâf dalam artian melalaikan perintah Allah swt.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa isrâf adalah melebihi batas kewajaran dalam segala sesuatu, bisa dalam bentuk membelanjakan harta, memberi nafkah, makan, minum, berpakaian, pemanfaatan lingkungan, melakukan pembalasan, ibadah, dan lain-lain. Kehidupan saat ini yang selanjutnya merusak lingkungan adalah akibat berlebihan manusia dalam hidupnya yang menurut Al-Qur'an orang yang berlebihan tidak disukai Allah.

b. Tidak tabdziir (pemborosan),

Tentang larangan tabdzir ini Allah SWT. berfirman:

إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

Sesungguhnya orang-orang yang pemboros itu adalah saudara setan dan setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya. (QS. al-Isrâ'/17: 27)

Menurut al-Isfahânî,⁹⁴ secara bahasa berarti memisahkan. Asal arti kata ini adalah melemparkan benih dan membuangnya. Kemudian makna ini dikiasikan kepada setiap yang membuang atau menghilangkan hartanya secara sia-sia.

⁹²Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqâyis al Lughah*, t.t, Dâr al- Fikr, 1979, juz 3, hal.153

⁹³Muhammad Mutawallî as-Sya‘râwî, *Tafsîr as-Sya‘râwî*, Kairo: Akhbar al-Yaum,1991, jilid.7, hal. 3968

⁹⁴Al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhal al-Râghib al-Ashfahânî *al-Mufradât fî gharîb al-Qur‘ân*, Beirut: Dâr al-‘Ilm al-Syâmiyyah, 1412 H, juz. 1 hal. 113.

Imam al-Qurthubi⁹⁵ dengan mengutip pendapat Imam Syafi'i mengatakan bahwa *tabdzir* adalah membelanjakan harta pada perkara yang tidak hak (benar) ini adalah pendapat jumhur. Sedangkan menurut Asyhab dari Malik, *tabdzir* adalah mengambil harta dengan cara yang hak dan menyia-nyiakannya pada perkara yang tidak hak dan itu hukumnya adalah haram.

Dengan demikian *tabdzîr* adalah perilaku manusia yang terkesan menyia-nyikan harta sekalipun harta tersebut diperoleh dengan cara yang benar tetapi tidak menggunakannya pada hal yang bermanfaat, tidak banyak manfaatnya atau tidak digunakan sama sekali. Perilaku seperti inilah salah satu yang menyebabkan kerusakan lingkungan, menunjukkan perilaku manusia yang tidak berakhlak, penuh dengan kehausan dunia dan keserakahan hidup, sehingga merusakkan lingkungan. Oleh karena itu, segala tindakan yang menyebabkan kerusakan mendapat peringatan dari Allah sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Mā'idah/5: 32 dan al-A'rāf/7: 56.

C. Tidak *itrâf* (bermewah-mewah)

Menurut al-Ashfahâni⁹⁶ *Itrâf* adalah hidup yang diluaskan kenikmatannya dan bermewah-mewahan. Allah swt. berfirman:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا

Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang yang hidup mewah di negeri itu (agar menaati Allah), tetapi bila mereka melakukan kedurhakaan di dalam (negeri) itu, maka sepiantasnya berlakulah terhadapnya perkataan (hukuman Kami), kemudian Kami binasakan sama sekali (negeri itu). (QS. al-Isrâ'/17: 16)

Itrâf atau bermewah-mewah, hedonis, yang terjadi pada perilaku manusia saat ini, akan membawa kepada kehancuran diri dan dunia. Alam yang mestinya dipelihara dengan baik dan seimbang, malah diperlakukan hanya untuk memuaskan hawa nafsu manusia yang melebihi batas di atas.

Jika dalam pemanfaatan alam yang disediakan Allah untuk manusia dilakukan dengan sepenuhnya memperhatikan tiga hal di atas, berarti dia sudah melakukannya dengan penuh tanggungjawab dan pada gilirannya akan melahirkan sisi positif bagi alam. Ketika manusia sudah bersahabat dengan alam, akan terciptalah suasana yang menentramkan, karena manusia sudah menjadikan alam sebagai bentuk wujud *tajalli* Tuhan. Hal ini akan serta

⁹⁵Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khazraji Syamsu ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'ân*, Riyâdh: Dâr 'Alam al-Kutub, 2003, jilid 1, hal. 113

⁹⁶Râghîb al-Asfahâni, *Mufradât fi Gharîb Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm Dâr as-Syâmiyah, 1442 H, hal. 166.

merta membawa manusia pada jalan Tuhan yang penuh dengan ketenangan dan sudah pasti manusia akan terhindar dari penyakit kejiwaan. Keserakahan dalam mengeksploitasi sumber daya alam juga merupakan salah satu behavior gangguan perilaku.

Kedua aspek ini menjadi penentu bagaimana keberlangsungan alam. Keseimbangan dan keharmonisan ini guna mencapai kebahagiaan. Kebahagiaan tidak dapat dicapai dengan menguasai dan mengambil kemanfaatan alam secara berlebihan. Kebahagiaan dapat dicapai dengan menerima norma dan ritme alam, tidak mengganggu alam dengan alat buatan yang bukan bertujuan untuk menjaga alam tetapi bertujuan mengeksploitasi dan merusak alam.⁹⁷

Sebab, eksploitasi yang berlebihan akan berdampak kembali kepada manusia. Dampak tersebut dapat berupa bencana-bencana dan kerusakan-kerusakan di muka bumi ini, seperti banjir, tanah longsor, kebakaran hutan, pemanasan global, tercemarnya kualitas udara, tanah dan air, serta lain sebagainya. Dalam Hal ini Allah swt berfirman:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan. (QS. al-A'raf/07: 56)

Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di (w. 1376 H/ 1955 H.),⁹⁸ menjelaskan bahwa maksudnya adalah Allah melarang melakukan kerusakan di muka bumi dengan melakukan maksiat setelah memperbaikinya yaitu dengan melakukan ketaatan kepada Allah, karena sesungguhnya maksiat merusak akhlak, amal dan rizqi sebagaimana ketaatan kepada Allah memperbaiki akhlaq, amal, rizqi dan keadaan dunia dan akhirat.

Adapun Menurut al-Qurtubi⁹⁹ ayat ini adalah larangan dari Allah agar tidak melakukan kerusakan di muka bumi. Larangan itu bersifat umum apapun bentuk kerusakan tersebut, kerusakan banyak maupun sedikit, setelah dilakukan perbaikan. Apakah perbaikan tersebut hanya sedikit saja maupun banyak. Selanjutnya dengan mengutip pendapat Imam ad-Dhahâk dia

⁹⁷Nasr, Seyyed Hossein, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*. terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003, hal. 104-105.

⁹⁸Abdurrahmân bin Nâsir bin Abdullâh as-Sa'di, *Taysîr al-Kalâm ar-Rahmân fî Tafsi'r kalâm al-Mannân*, t.t: Muassasah ar-Risâlah, 2000, Jilid 1, hal. 291

⁹⁹Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khazraji Syamsu ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'ân*, Riyâdh: Dâr 'Alam al-Kutub, 2003, Juz 7, hal. 226

mencotohkan seperti menghilangkan pasokan air atau mencemarinya, menebang pohon yang akan berdampak pada kerusakan lingkungan. Kemudian dengan mengutip pendapat al-Qusyairi, ia menambahkan contoh lain yaitu melakukan perbuatan syirik, pertumpahan darah, dan kekacauan di muka bumi setelah Allah swt melakukan perbaikan yakni dengan diturunkannya para Nabi dan Rasul (al-Qurtubi, Riyadh, Dar Alam al-Kutub, 2003. 7/26)

Sementara itu Ar-Razi¹⁰⁰ berpendapat maksudnya Janganlah kalian melakukan kerusakan di muka bumi, maknaya adalah janganlah kalian melakukan kerusakan sesuatu apapun di muka bumi, termasuk di dalamnya merusak diri/jiwa dengan cara membunuh dan memotong bagian dari anggota badan, melakukan kerusakan terhadap harta dengan cara ghashab, merusak agama dengan kekufuran dan bid'ah, merusak nasab/keturunan dengan berbuat zina, liwath dan qadzaf begitu juga dengan merusak akal dengan sebab meminum minuman yang memabukan. Adapun makna “*setelah memperbaikinya*” yang dimaksud adalah setelah Allah menciptakannya dalam bentuk yang sesuai untuk kemanfaatan bagi makhluk yang sesuai dengan kemaslahatan para mukallaf (orang-orang yang diberi beban untuk melaksanakan ketentuan Allah). Bisa juga bermakna setelah Allah melakukan perbaikan dengan diutusnya para nabi dan rasul, menurunkan kitab suci, dan menurunkan syariatnya

Wahbah Zuhaili¹⁰¹ berpendapat ayat ini adalah larangan membuat segala bentuk kerusakan di muka bumi. Esensinya adalah berkaitan dengan semua perkara yang menimbulkan kerusakan di muka bumi seperti kerusakan jiwa, keturunan, uang, pikiran, dan agama. Sedangkan yang dimaksud dengan kata “*setelah memperbaikinya*” adalah setelah Allah memperbaiki ciptaannya dengan cara yang tepat demi kepentingan makhluk dan kemaslahatan manusia. Lebih lanjut Wahbah Zuhaili menyatakan bahwa telah diriwayatkan dari para mufassir tentang bentuk atau jenis pengrusakan (ifsâd) dan perbaikan (ishlâh), seperti menuduh tanpa bukti, kezhaliman setelah adanya keadilan, kekafiran setelah iman, atau kemaksiatan setelah ketaatan.

Imam as-Syaukani (w. 1250 H)¹⁰² menjelaskan bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah dengan jangan melakukan kerusakan di muka bumi dengan membunuh manusia, menghancurkan rumah-rumah, membunuh hewan-hewan dan menebang pepohonan, dan mengeringkan sungai-sungai,

¹⁰⁰Fakhruddîn Muhammad bin ‘Umar at-Taimi ar-Râzî as-Syâfi‘î, *Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000, Jilid 14, hal. 108

¹⁰¹Wahbah bin Mushtafa az-Zuhaili, *at-Tafsîr al-Washîth*, Damsik, Dâr al-Fikr, 1422 H, jilid 1, hal 675

¹⁰²Muhammad bin Ali bin Muhammad as-Syaukânî, *Fath al-Qadîr al-Jamî‘ fî ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min ‘Ilmi at-Tafsîr*. t.t : t.th, Maktabah Syamilah, jilid 1, hal. 47

kafir terhadap Allah, terjerumus kedalam kemaksiatan, dan tidak menjalankan aturan sesuai syariat setelah ia ditentukan dan ditetapkan. Adapaum yang dimaksud dengan *بَعْدَ إِصْلَاحِهَا* (sesudah Allah memperbaikinya), yaitu setelah Allah memperbaikinya dengan mengutus para Rasul, menurunkan kutab-kitab, menetapkan syariat-syariat, dan setelah dibangun baik oleh orang beriman atau orang kafir.

Dari beberapa pendapat para mufassir di atas nampak dengan jelas bahwa melarang kepada umat manusia melakukan pengrusakan di muka bumi apapun bentuk kerusakan tersebut. Bisa kerusakan terhadap agama, jiwa, keturunan, akal, harta, lingkungan dan lain lain setelah Allah menciptakannya dengan sebaik-baiknya dengan mengutus para Rasul, menurunkan kutab-kitab, menetapkan syariat-syariat, dan setelah dibangun baik oleh orang beriman atau orang kafir.

Dalam Tafsir Kemenag dinyatakan bahwa pada ayat ini Allah swt. melarang membuat kerusakan di bumi. Larangan membuat kerusakan ini mencakup semua aspek kehidupan seperti merusak pergaulan, merusak jasmani dan rohani orang lain, merusak penghidupan dan sumber-sumber penghidupan, (seperti bertani, berdagang, membuka perusahaan dan lain-lainnya). Padahal bumi tempat hidup ini sudah dijadikan Allah cukup baik. Mempunyai gunung-gunung, lembah-lembah, sungai-sungai, lautan, daratan dan lain-lain yang semuanya itu dijadikan Allah untuk manusia agar dapat diolah dan dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya, jangan sampai dirusak dan dibinasakan.

Selain dari itu bagi manusia yang mendiami bumi Allah ini, sengaja Allah menurunkan agama dan diutusnya para nabi dan rasul supaya mereka mendapat petunjuk dan pedoman dalam hidupnya, agar tercipta hidup yang aman dan damai. Dan terakhir diutus-Nya Nabi Muhammad saw. sebagai rasul membawa ajaran Islam yang menjadi rahmat bagi semesta alam. Bila manusia-manusia sudah baik, maka seluruhnya akan menjadi baik, agama akan baik, negara akan baik, dan bangsa juga akan baik.¹⁰³

Dalam sebuah hadits dinyatakan:

عَنْ أَبِي يَعْلَى شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَةَ، وَلِإِجِدَّ أَحَدَكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلِئِرْخَ ذَبِيحَتَهُ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.¹⁰⁴

¹⁰³Kementrian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Percetakan Ikrar Mandiriabadi, 2011, jilid 3 hal 365

¹⁰⁴Abu al-Husain Muslim bin al-Hajâj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisbûriy, *al-Jâmi' as-Shahîh Muslim*, Beirut, Dâr al-Aufâq al-Jadîdah, t.th, jilid Juz 6, hal. 72.

“Dari Abu Ya’la Syaddad bin Aus ra. dari Rasulullah saw, beliau bersabda:”*Sesungguhnya Allah subhanahu wa ta’ala telah menetapkan perbuatan ihsan (baik) pada tiap-tiap sesuatu. Jika kalian membunuh, maka bunuhlah dengan cara yang baik, jika kalian menyembelih, maka sembelihlah dengan cara yang baik, hendaklah salah seorang di antara kalian menajamkan pisaunya dan menenangkan sembelihannya.*” (HR Muslim)¹⁰⁵

Hadits tersebut memberikan arahan kepada umat manusia terkhusus umat Islam bahwa Allah swt. tidak hanya melarang melakukan pengrusakan tetapi Allah memerintahkan agar memperlakukan segala sesuatu dengan cara yang terbaik (*ihsân*), baik kepada manusia, hewan, tumbuhan dan lain sebagainya.

Kata *ihsân* sendiri menurut istilah syar‘i memiliki makna menempatkan sesuatu pada derajat yang dicapai seorang hamba yang lebih tinggi dari derajat iman. Ihsan juga bermakna menyempurnakan niat dengan cara yang sesuai dengan ilmu syariat, sehingga niatnya bersih dari segala noda, semata karena Allah.¹⁰⁶

Syaikh Muhammad bin Abdullah al-Jurdani ad-Dimyathi (w. 1333 H.) menyatakan bahwa setiap muslim dituntut untuk memperlakukan segala sesuatu termasuk di dalamnya manusia, hewan, langit, bumi, gunung, pohon-pohonan bahkan benda-benda dengan perlakuan secara ihsan (terbaik). Pohon tidak boleh ditebang secara sembarangan dan merusaknya. Hewan ternak tidak boleh dipekerjakan diluar kemampuannya, tidak diperlakukan secara kasar dan bengis, tidak boleh dibiarkan dalam kondisi kehausan dan kelaparan. Bahkan ketika hewan ternak tersebut akan disembelih wajib diperlakukan dengan baik yaitu tidak diperlakukan secara kasar, bengis dan tergesa-gesa serta memberikannya makan dan minum terlebih dahulu agar tidak disembelih atau mati dalam kehausan dan kelaparan serta dibaringkannya ditempat yang mudah, datar dan tidak bergelombang.¹⁰⁷

Muhammad Shâlih bin ‘Utsimin menyatakan bahwa seseorang yang ingin membunuh seekor tikus sekalipun – karena agama menganjurkan untuk membunuhnya – maka pembunuhannya harus dilakukan secara ihsan yaitu membunuhnya dengan apa yang bisa langsung menghilangkan nyawanya tanpa menyakitinya terlebih dahulu seperti dijebak dengan cara meletakkan

¹⁰⁵ Abû al-Husain Muslim bin al-Hajâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisabûrî, *al-Jâmi’ as-Shahîh*, Bairût: t.p., t.th, juz. 6, hal. 72.

¹⁰⁶ Mahmûd ‘Abd ar-Razzaq, *al-Mu’as-Shûfî...*, jilid 9, hal. 7.

¹⁰⁷ Muhammad bin Abdullâh al-Jurdâni ad-Dimyathi, *Al-Jawâhîr al-Lu’luyah Syarh al-Arba‘în an-Nawawiyah*, Kairo: Maktabah al-Îmân bi al-Manshûrah, t. th., cet. 1, hal. 153-154.

sesuatu yang lengket (lem) agar menempel lalu mati dalam kelaparan dan kehausan.¹⁰⁸

Shâlih ‘Abd. al-‘Azîz Âlu Syaikh (lahir 1378 H) juga menyatakan bahwa pada pohon-pohonan dan apa yang baik dan apa yang tidak baik, apakah itu pohon-pohon dihormati atau tidak dihormati, gunung-gunung dan lingkungan. Semuanya harus diperlakukan dengan cara ihsan (yang terbaik).¹⁰⁹

Sebagai bentuk ihsan dan penghormatan kepada makhluk Allah adalah misalnya ketika tumbuhan, pohonan mau ditebang atau sayur mayur mau dipetik untuk diambil manfaatnya maka tebang dan petiklah dengan membaca *basmallah*. Jika sayuran atau makanan mau dimakan misalnya awalilah dengan membaca serta menyebut Asma-Nya agar terasa betul betapa besar karunia Allah swt, dan agar bertambah pula keberkahnya. Dalam Al-Quran Allah berfirman:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

“Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan.” (QS. al-An‘am/06: 121).

Dalam Hadits dinyatakan:

عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْطَعُ" أخرجہ ابن حبان.

Setiap perkara baik atau mulia yang tidak dimulai dengan bacaan *bismillâh*, maka amalan tersebut terputus berkahnya.” (HR.Ibnu Hibban).

Ayat dan Hadits di atas menunjukkan betapa Islam mendorong ummatnya untuk menghormati, memuliakan dan menghargai apa yang disediakan Allah untuk kepentingan manusia tersebut dengan menggunakan atau mengambil manfaatnya penuh dengan rasa hormat, sesuai kebutuhan dan tidak berlebihan.

¹⁰⁸Muhammad Shalih bin ‘Utsimin, *Syarh Riyâdhus Shâlihîn*, t.t. t.p tth), jilid 1, hal. 677.

¹⁰⁹Shâlih ‘abd. al-‘Azîz Âli Syaikh, *Syarh ‘Iddah Mûtân fî al- ‘Aqîdah*, jilid 16, hal. 137

¹¹⁰Muhammad bin Hibbân bin Ahmad bin Hibbân bin bin Muâdz bin Ma‘bad at-Tamîmî, *Shâhîh Ibnu Hibbân bitarîb Ibnu Bulbân*, t.t. Muassasah ar-Risâlah, t.th, jilid 1, hal. 173.

2. Alam sebagai *Partner* Spiritualitas

Di atas dinyatakan bahwa alam diciptakan Allah bagi kepentingan manusia. Dengan kata lain alam adalah sebagai instrument bagi kehidupannya. Namun demikian manusia diperingatkan oleh Al-Quran untuk selalu menjaga merawat dan melestarikannya dan menghindari perilaku buruk yang akan berdampak pada kerusakan lingkungan. Perilaku manusia terhadap alam akan menentukan keberlangsungan alam. Itu sebabnya, membicarakan sisi negatif dan positif dari perilaku manusia terhadap alam itu sangat penting. Pada sub bab ini, penulis menyatakan bahwa alam disamping sebagai partner bagi manusia tapi pada saat yang bersamaan juga merupakan partner bagi kehidupannya.

Manusia tidak dapat hidup tanpa adanya alam semesta. Alam dalam pengertian yang lebih spesifik (lingkungan) di mana manusia hidup di dalamnya terjadi berinteraksi yang saling memberikan pengaruh diantara keduanya. Dalam posisi ini maka alam dapat dikatakan sebagai partner bagi manusia yang harus disikapi dengan baik dan adil.

Dengan bersikap baik dan adil terhadap alam, pada saat itu yang bersangkutan menjadi seorang humanis terhadap alam. Sikap adil tersebut menunjukkan sikap bijak seorang manusia manakala alam memperlakukan manusia dengan baik dan lembut, oleh karena itu mestinya mereka tidak berbuat kejam dan kasar terhadap alam. Ada kesamaan saat membicarakan kondisi ideal manusia dengan alam.

Dengan begitu, kehidupan yang baik tidak mungkin dilepas dari relasi harmonis antara manusia dan alam, yang membedakannya adalah ada Tuhan di antara manusia dan alam tersebut. Saras Devi dalam bukunya juga menjelaskan bahwa, cara memperlakukan alam mencitrakan sikap sebagai manusia. Perlakukan yang adil tidak saja kewajiban manusia terhadap sesamanya, tetapi juga sensitivitas terhadap kelestarian alam.¹¹¹

Menyadari alam sebagai bagian dari kesucian Tuhan, bisa dimulai dari kesadaran diri manusia. Manusia sebagai khalifah di bumi dengan segala tugas yang diamanahkan oleh Allah. Konsep *amanah*, adil, dan lainnya merupakan sarana untuk mencapai visi spiritualitas pada diri manusia. Visi ini menjadi bagian dari eko-spiritual yang diaktualisasikan dalam realitas sosial. Tentunya memiliki landasan yang cukup kuat sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-Baqarah/2:30.

Visi eko-spiritual ini menjadi imperatif religius-spiritual bagi manusia atau siapa saja yang memiliki komitmen tinggi dan itikad baik menjaga dan melestarikan kawasan ekologis bumi. Visi ini merupakan gerakan spiritualisme bersama semua pihak. Visi eko-spiritual ini akhirnya menjadi bagian dari iman kaum beragama dan penganut spiritual dalam menghayati

¹¹¹ Saras Devi, *Ekofenomenologi*, Jakarta: Nalar, 2015, hal. 143.

eksistensinya di planet bumi ini dalam mengembangkan relasi ideal dengan alam.

Menjadi manusia ekospiritual masih relevan untuk diimplementasikan ketika krisis lingkungan melanda saat ini. Kapasitas spiritual manusia sebagai ciptaan Tuhan, seharusnya membuat manusia peka dan sadar diri untuk membina kualitas hubungan yang spiritual dengan ciptaan lain; entah itu hubungan manusia dengan manusia, maupun hubungan manusia dengan alam.

Dimensi spiritual merupakan instrumen yang mengarahkan sikap atau tindakan manusia dalam relasi manusia dengan entitas yang lain dalam alam secara bermoral. Dimensi spiritual memungkinkan manusia untuk hidup secara rohani dalam menghayati totalitas eksistensinya dalam alam.

Mengutip pendapat Hendryk Skolimowski (w. 1993), dalam bukunya yang berjudul *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence Upon The Earth*. Ia memandang alam semesta ini secara spiritual. Dia mendefinisikan spiritualitas sebagai esensi yang diartikulasikan dari kondisi manusia pada waktu tertentu. Kita menemukan pandangan spiritualitas yang sangat terbuka yang memperhatikan dinamika dan keunikan pengalaman manusia dalam berinteraksi dengan alam.

Pengalaman manusia dalam berinteraksi dengan alam berbeda-beda dari satu kebudayaan ke kebudayaan yang lainnya, atau bahkan dari satu masa sejarah dengan masa sejarah yang lainnya. Namun meski berbeda, spiritualitas tidak bersifat aksidental, melainkan esensial. Dengan menekankan aspek esensialitas tersebut, Skolimowski menekankan salah satu karakteristik manusia yang tidak hanya bersifat fundamental, tetapi kondisi yang menjadikan manusia disebut manusia.

Menurutnya, spiritualitaslah yang membuat jati diri manusia itu lebih dikenal, bahkan sebagai sarana untuk kesadaran diri. Aspek-aspek kesadaran diri manusia ini menurut Skolimowski harus diukur dari aspek spiritualitas ini. Manifestasi spiritualitas manusia teraktualisasi secara berbeda dalam budaya berbeda dan dalam sejarah yang berbeda pula. Dengan penjelasan ini, Skolimowski ingin menarik dimensi spiritualitas pada manusia dari ruang lingkup yang lebih luas dan tidak terkonsentrasi pada tradisi agama-agama, terutama agama-agama yang telah mapan seperti yang diakui secara luas pada masyarakat modern di dalam bentangan kosmos ini.

Skolimowski menjelaskan bahwa sebelum agama-agama yang kita kenal dewasa ini muncul, manusia mengartikulasikan dirinya sendiri dalam bentuk spiritualitas pra-agama. Skolimowski menunjukkan bahwa pada zaman lampau, masyarakat suku melakukan penghormatan terhadap alam. Dengan sikap seperti ini, masyarakat suku tersebut tidak menempatkan alam secara material. Mereka melihat alam sebagai manifestasi dari dimensi ketuhanan. Tuhan dengan demikian tidak terpisah dari alam, melainkan

terdifusi (membraur) melalui alam. Pandangan seperti ini, tentu saja berbeda dengan Tuhan sebagaimana dikenal dalam agama-agama yang sudah mapan pada masyarakat dewasa ini.¹¹²

Referensi Skolimowski tentang penghayatan masyarakat suku zaman lampau yang memperlakukan alam sebagai bagian dari dimensi ketuhanan, sangat mempengaruhi pandangannya tentang alam. Bagi Skolimowski, alam merupakan sebuah tempat yang kudus, sebuah tempat yang suci. Menurut Skolimowski, perspektif ini secara langsung mengubah banyak hal. Ketika dunia dilihat sebagai suatu tempat yang kudus, peran Anda dalam tempat kudus itu adalah menjaga, melindungi, seorang imam yang bertanggungjawab mempertahankan tempat kudus tersebut sehingga tidak hancur dan rusak.

Mengalami dunia sebagai tempat yang kudus dalam pandangan Skolimowski merupakan langkah pertama untuk menerima diri sendiri sebagai tempat kudus yang butuh untuk diperlakukan dengan tanggungjawab, peduli dan hormat. Alam semesta ini dialami sebagai tempat kudus yang memberikan rasa kenyamanan untuk mengetahui bahwa hidup dalam sebuah kepedulian, tempat spiritual, di mana alam semesta memiliki makna dan kehidupanmu memiliki makna untuk bertindak dalam dunia yang seolah-olah tempat kudus adalah membuat alam semesta terhormat dan suci, dan membuat dirimu sendiri terangkat dan penuh makna dalam kondisi kesucian diri.

Skolimowski menekankan bahwa apa yang terjadi dengan alam semesta tergantung pada prilaku manusia. Kalau sikap dan tindakan manusia memperlakukan alam semesta seperti sebuah mesin, maka alam semesta menjadi sebuah mesin. Sikap dan prilaku memperlakukan alam semesta sebagai tempat suci, maka alam semesta menjadi tempat suci. Memperlakukan alam semesta dengan cinta, peduli dan alam semesta pun menjadi sebuah tempat yang penuh cinta dan peduli pada Anda.

Skolimowski menunjukkan sumber kekudusan pada alam semesta. Sumber pertama datang dari pikiran manusia itu sendiri. Artinya, ruang pikiran dan tindakan manusia harus diubah dari yang materialistik dan instrumentalistik menjadi spiritual. Dimensi spiritual ini harus ada dalam pikiran manusia. Bila pikiran manusia berisi aspek spiritual, maka tindakan manusia terhadap alam juga cenderung spiritual. Kalau pikiran manusia terhadap alam semesta bersifat kudus, maka alam semesta menjadi tempat yang kudus dan suci sehingga dengan demikian tindakan manusia terhadap alam juga pasti akan mengikutinya.

¹¹² Hendryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence Upon The Earth*, Rockport: Element Books, 1993, hal. 56.

Sumber yang kedua itu datang dari alam itu sendiri. Skolimowski dalam hal ini mengutip sebuah pandangan lama dengan alam sebagai sebuah “*misterium tremendes*”, sebuah misteri yang mengagumkan. Alam menyimpan misteri dalam dirinya sendiri. Sebagai sebuah misteri, alam itu bersifat mengagumkan. Oleh karena itu alam menarik perhatian manusia, namun perhatian itu harus didasari oleh sikap yang mengagumkan. Sikap yang mengagumkan ini akan membangkitkan sikap respek manusia terhadap alam. Sikap ini tentu saja akan mendorong sikap yang lainnya yakni menjaga alam supaya tempat kudus. Inilah tanggungjawab manusia dalam relasinya dengan alam.

Dengan demikian permulaan rekonstruksi spiritual kita adalah sebuah perlakuan dengan hormat terhadap dunia dan diri kita sendiri. Ini juga merupakan sebuah premis tentang sebuah pemahaman ekologi yang dalam. Untuk memahami kemuliaan semua ciptaan adalah dengan melihatnya secara hormat. Untuk memahami secara penuh seluk beluk keterhubungan ekologis adalah dengan memperlakukan habitat ekologis secara terhormat. Untuk memahami keindahan dan integritas dari bumi adalah dengan membungkukkan badan terhadapnya secara hormat.

Relasi antara manusia dengan alam dalam konsep Skolimowski adalah relasi kesatuan. Manusia dengan alam adalah satu. Manusia dalam hal ini tidak pernah dapat bereksistensi tanpa alam, demikian juga alam tidak akan pernah ada tanpa manusia. Sebab hanya di depan manusia saja alam dapat berada. Kita adalah satu dengan alam. Kita adalah satu dengan semua penciptaan. Tetapi, kesatuan ini hanya akan diaktualisasikan dalam sebuah cara harmonis dan simbolik bila kita menyadari bahwa keadaan jiwa ekologi tergantung pada keadaan jiwa kita sendiri yang bersifat spiritual sama halnya seperti alam yang berkarakter spiritual juga.

Menempatkan alam sebagai sebuah tempat kudus bersifat imperatif. Artinya, manusia harus menempatkan alam sebagai sebuah tempat yang sentral dalam melakukan devosinya atau penyembahannya kepada Tuhan. Manusia tidak akan dapat menyembah Tuhan kalau tidak memasukkan alam semesta ini sebagai dimensi yang sangat penting. Aspek lain dari penyembahan kepada Tuhan adalah penting, tetapi melindungi planet sangat penting. Ini adalah pekerjaan spiritual yang utama dari waktu kita kini. Jika kita kehilangan alam semesta ini, kita pun kehilangan Tuhan.

Pernyataan dari Skolimowski sudah sejalan dengan paradigma yang disusun oleh kaum sufi. Salah satunya adalah Ibn ‘Arabi. Ontologi yang dibangun berdasarkan tauhid, merupakan doktrin yang menyatukan relasi antara Tuhan, manusia dan alam. Ontologi ini yang membuat manusia harus sadar bahwa alam merupakan bagian dari *circle* tauhid.

Belum lagi, anggapan Skolimowski terhadap alam sebagai suatu kesucian. Sikap seperti ini juga sejalan dengan Ibn ‘Arabi bahwa alam

merupakan *tajalli* Allah. Tentunya tidak boleh diabaikan atau merusaknya. Merusak alam sama dengan merusak eksistensi Allah sebagai Sang Khaliq alam.

Dengan begitu, untuk hidup secara spiritual dengan alam manusia perlu mengubah cara pandang kita yang materialis menuju yang pemahaman yang spiritual. Bahwa alam ini memiliki jiwanya sendiri. Alam dihadirkan bukan oleh yang fisik dan mekanistik, melainkan oleh yang non fisik, roh, yang metafisik. Di sini diperlukanya kesadaran bahwa ada suatu realitas ada yang tak berhingga, ada suatu metafisika kehadiran yang tidak dapat dipahami secara penuh dan tidak dapat dilihat secara langsung di balik realitas fisik yang kelihatan ini.

Selain membangun kesadaran spiritual, strategi untuk menjadikan alam sebagai *patner* adalah dengan membangun keharmonisan antara manusia dengan alam. Manusia yang menjadi khalifah di muka bumi ini harus mampu melihat dan memperlakukan alam sebagai mana mestinya. Melihat alam bukan hanya sebagai objek instrumen yang harus dikuasai, tetapi melihat dan memperlakukan alam atas dasar keseimbangan dan keharmonisan. Dalam melihat alam, Nasr menyatakan:

“Melihat kosmos dengan mata intelek adalah melihat kosmos bukan sebagai pola kenyataan-kenyataan yang dieksternalisasikan dan kasar, namun sebagai teater di mana tercermin aspek-aspek sifat Ilahi, seperti beribu-ribu cermin yang mencerminkan wajah Tercinta, seperti teofani dari realitas yang tinggal di Pusat keberadaan manusia itu sendiri. Melihat kosmos sebagai teofani adalah melihat cerminan Kedirian dalam kosmos dan bentuk-bentuknya.”¹¹³

Dari beberapa poin dalam konsep kearifan lingkungan Nasr tersebut, dapat dikatakan bahwa konsep tersebut lebih menekankan pada harmonisasi alam. Hal ini dapat dilihat dari pernyataannya bahwa “manusia sama sekali tidak bisa menaklukkan dan mendominasi alam secara tidak berkesudahan tanpa mengharapkan reaksi dari alam untuk membangun kembali keseimbangan yang dihancurkan oleh manusia.

Strategi untuk membangun keharmonisan antara Tuhan, manusia, dan alam adalah dengan adanya perluasan kesadaran dan edukasi akan ajaran syariah mengenai perlakuan etis terhadap lingkungan alam dan memperluas bidang aplikasinya sesuai dengan prinsip syariah itu sendiri.

Melihat penjelasan di atas, peran manusia untuk menjadi partisipan yang sadar merupakan tuntutan utama bagi masyarakat yang berkelanjutan secara ekologis. Dalam keseimbangan tipis antara kesatuan (dengan Tuhan)

¹¹³Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual...*, hal. 142.

dengan kebebasan (lepas dari Tuhan), di sana manusia dapat menghormati alam semesta, menyadari spiritualitasnya dan merendahkan hati di hadapan Tuhan.¹¹⁴

C. Usaha Konservasi Sumber Daya Alam

Kepedulian terhadap lingkungan merupakan pengamalan seorang muslim. Bahkan spektrum lebih luas, manusia bertanggungjawab dalam memelihara lingkungan. Sebab, ini sesuai dengan peran manusia sebagai *khalifatullah fil ard*. Manusia menjadi wakil Tuhan dan penerus-Nya. Manusia tidak berhak menjadi penguasaan dan bersikap angkuh. Bagian dari ajaran *kekhalfahan* adalah menuntut manusia untuk memelihara, membimbing dan mengarahkan segala sesuatu agar mencapai maksud dan tujuan penciptaan-Nya.

Bila ditemukan kasus-kasus kerusakan alam, orang tersebut sudah dianggap telah merusak substansi dari keberagaman yang benar dan secara tidak langsung meniadakan tujuan eksistensi manusia di muka bumi. Dengan melakukan perbuatan sewenang-wenang terhadap lingkungan dengan cara mengeksploitasi tanpa memperhatikan akibatnya jelas bertentangan dengan ajaran Islam.¹¹⁵

Perlu adanya kesadaran bagi manusia tentang konsekuensi dalam mengeksploitasi alam secara sewenang-wenang. Kerusakan alam juga bisa berdampak kepada kerusakan manusia, satu sisi secara fisik manusia dan alam di ambang kepunahannya. Di sisi yang lain, manusia dihantui dengan kegelisahan jiwa. Manusia dan alam itu memiliki ikatan yang kuat, dan saling membutuhkan, bila alam rusak maka manusia jauh dari titik ideal. Ketika semua ini terjadi, manusia mengalami krisis nilai dan krisis eksistensial dalam hidupnya.

Kepedulian terhadap alam itu tergantung pada kepedulian dan kesadaran manusia dalam memahami lingkungannya. Kesadaran mempunyai dua komponen pokok, yaitu fungsi jiwa dan sikap jiwa, yang masing-masing mempunyai peranan penting dalam orientasi manusia dalam duniannya.¹¹⁶

Fungsi jiwa merupakan aktifitas kejiwaan yang tiada berubah dalam lingkungan yang berbeda-beda. Fungsi jiwa meliputi pikiran, perasaan, penginderaan dan intuisi. Sedangkan sikap jiwa adalah arah dari energi psikis umum yang menjelma dalam bentuk orientasi manusia terhadap dunianya.

¹¹⁴Robert A. White, *Prespektif Baha'i Mengenai Masyarakat yang Berkelanjutan secara Ekologis*, dalam Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (Ed), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007, hal. 122.

¹¹⁵Nadjamuddin Ramly, *Islam Ramah Lingkungan; Konsep dan Strategi Islam dalam Pengelolaan*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007, hal. 39.

¹¹⁶Sumardi Suryabrata, *Psikologi Kepribadian*, Jakarta : Rajawali, 1983, hal. 189.

Dengan demikian, kesadaran menimbulkan perbuatan manusia, atau dengan kata lain perbuatan merupakan indikasi kesadaran. Jadi, dapat dikatakan bahwa "kesadaran merupakan tanggapan seseorang terhadap sesuatu di luar diri dan dunia atau lingkungannya."¹¹⁷ Dari konsep di atas dapat dipersepsikan bahwa manusia telah memiliki dasar-dasar tentang kesadaran lingkungan bagi diri manusia.

Persoalannya manusia memiliki dua hal yang bertolak belakang antara mengenal dan tidak mengenal lingkungannya. Sedangkan nafsu tendensi bertentangan dengan lingkungannya. Oleh karena itu diperlukan faktor-faktor dari luar yang ikut mempengaruhi berkembangnya kesadaran lingkungan sehingga pada akhirnya kesadaran mengenal lingkungan lebih memiliki daya dukung dari pada tidak mengenal lingkungan.

1. Membangun Kesadaran Manusia.

Bangunan kesadaran yang dimaksud adalah dimensi spiritualitas. Menurut Richards, spiritualitas sebagai komponen diri yang menghasilkan makna-makna serta tujuan-tujuan dalam hidup, menyajikan pengalaman transendensi pribadi dan hubungannya dengan tatanan universal. Beberapa ahli juga menyетуjuinya, bahwa spiritualitas merupakan konsep yang berhubungan dengan orientasi serta pengalaman seseorang terhadap elemen-elemen transendensi atau eksistensi dari kehidupan, seperti pemaknaan (*meaning*), arah (*direction*), tujuan (*purpose*), dan keterikatan (*connectedness*).¹¹⁸

Secara geneologi, konsep spiritual berawal dari konsep motivasi. Motivasi merupakan konsep yang digunakan untuk menggambarkan dorongan-dorongan yang timbul pada individu manusia. Fungsinya sebagai yang menggerakkan dan mengarahkan perilaku.¹¹⁹

Dorongan yang ada pada manusia itu diharapkan untuk mentransformasikan dari pribadi yang mengerti dengan sebelumnya menuju pribadi yang lebih baik. Oleh karenanya, spiritualitas yang tinggi ditandai dengan adanya pertumbuhan dan transformasi pada diri seseorang. Tercapainya kehidupan yang berimbang antara karir (pekerjaan) dan pribadi atau keluarga, serta adanya perasaan suka cita dan puas yang pada akhirnya akan menghasilkan kontribusi positif bagi lingkungan.¹²⁰

Dimensi ini bukanlah suatu unsur aksiden di dalam diri manusia, melainkan esensial manusiawi yang mendefinisikan karakteristik manusia itu

¹¹⁷Ludy T. Benyamin, Jr, J. Roy Hophins, dan Jack R Nation, *Psychology*, New York : Mac Millan Publishing, 1987, hal. 128.

¹¹⁸Thoresen, M.J., Mahoney, *Behavioral Self-Control*, New York: Holt, Rinehart and Winston, hal. 30.

¹¹⁹Charles Tart, *Introduction, Transpersonal Psychologies*, New York: Harper & Row, 1975, hal. 4.

¹²⁰Imron, *Aspek Spiritualitas dalam Kinerja*, Magelang: Unimma Press, 2018, hal. 31.

sendiri. Tanpa dimensi spiritual ini, maka manusia tidak dapat dikatakan hidup secara sungguh-sungguh manusiawi atau mengalami krisis spiritual. Ketika dimensi spiritual ini diambil atau hilang dari manusia, maka manusia tidak bisa dikatakan sebagai manusia, manusia sungguh-sungguh berakhir dengan sesuatu yang kurang sebagai manusia. Nasibnya akan berakhir tragis sebagai manusia dan makhluk yang memanusia.

Kapasitas spiritual manusia seharusnya membuat manusia peka dan sadar diri untuk membina kualitas hubungan yang spiritual dengan ciptaan lain termasuk juga peka terhadap alam lingkungan. Dimensi spiritual merupakan instrumen yang mengarahkan sikap dan tindakan manusia dalam relasi manusia dengan entitas yang lain bermoral. Dimensi spiritual memungkinkan manusia untuk hidup secara rohani dalam menghayati totalitas eksistensinya dalam alam.

Dimensi spiritual merupakan fitrah manusia. Hal ini sudah dijelaskan dalam surah Al-Rûm/30:30.

أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”

Pada ayat ini dijelaskan, bahwa tauhid merupakan bangunan ontologi yang memberikan koneksi antara hamba dan Allah. Tauhid menjadi sarana spiritualitas yang pada hakikatnya merupakan bentuk hubungan dan ketergantungan manusia kepada Allah. Menurut Ibn Katsir, Allah mensyariatkan mengikuti agama yang *hanif* yaitu agama Ibrahim. Kita harus berada di fitrah yang telah ditentukan oleh-Nya. Fitrah ini menjadi bekal bagi manusia. Bekal yang dimaksud adalah pengetahuan tentang keesaan-Nya.¹²¹

Begitu juga dengan al-Maraghi, ayat di atas memberikan informasi, bahwa manusia pada tabiat yang telah ditetapkan oleh Allah pada diri manusia, karena sesungguhnya Allah-lah yang menjadikan manusia sesuai dengan fitrahnya yang cenderung kepada ajaran tauhid dan meyakinkannya karena ajaran tauhid itu sesuai dengan apa yang ditujukan oleh akal dan membimbingnya kepada akal yang sehat.¹²²

¹²¹Ismâ'il b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzim Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, jilid IX, hal. 121.

¹²²Ahmad Mustafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946, jilid XI, hal. 25.

Hemat penulis, spiritualitas dan ekologi sama-sama dibangun berdasarkan ketauhidan. Keduanya mengajarkan untuk kembali kepada bekal yang diberikan oleh Allah. Ini merupakan bentuk fitrah manusia. Kolaborasi antara ekologis dan spiritual diistilahkan menjadi eko-spiritual. Maksudnya adalah kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antara sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Lingkungan adalah sarana (*washa'il*) spiritual kepada Allah. Alam adalah sumber kearifan, sehingga harus diberlakukan dengan bijaksana. Dalam konteks ekologi, kerusakan alam sama dengan merusak diri sendiri dan generasi. Sementara dalam eko-spiritual *dapat dikatakan bahwa merusak alam sama dengan merusak kehidupan sekaligus merusak sarana ma'rifah*.

Prinsip dalam eko-spiritual ini adalah mendorong perilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam. Sistem etika ini kemudian melahirkan keindahan. Ini bisa terwujud melalui kesadaran manusia. Bahwa mereka membutuhkan sarana alam sebagai instrumen untuk mengenal kepada-Nya. Memberikan edukasi dampak daripada kerusakan alam. Karena alam merupakan makhluknya yang sama-sama ber-*tasbih* kepada-Nya.¹²³

Pernyataan bahwa semua makhluk bertasbih kepada Allah adalah merupakan premis kebenaran. Kenyataan ini adalah realitas metafisik. Dengan demikian semua alam baik itu bebatuan, daun, tumbuhan, hewan, bahkan seluruh seisi alam ini bertasbih kepada-Nya.¹²⁴

Al-Qur'an menjelaskan bahwa semua alam itu bertasbih sebagaimana dalam surah Al-Hadîd/57:1, Al-Hasyr/59:1, Al-Shaff/61:1, Al-Jumu'ah/62:1, Al-Taghâbun/64:1. Menurut sebagian mufasir, bahwa *tasbîh* adalah ucapan segala yang ada di langit dan di bumi. Term *samâwât* (langit) maksudnya adalah para malaikat sedangkan *ard* (bumi) adalah menunjuk mereka yang beriman, yang mengenal (*ma'rifah*) kepada Allah.¹²⁵ Sejalan dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, bahwa pada surah Al-Hadid/57:1 merupakan bukti semua yang diciptakan oleh Allah, baik yang di langit (*samâwât*) dan bumi (*ard*) seperti binatang, tumbuh-tumbuhan, batu dan lainnya yang bernyawa maupun tidak seharusnya setiap waktu dengan tulus dan ikhlas ber-*tasbîh* kepada-Nya.¹²⁶

Begitu juga dengan al-Qurtubî, dalam surah Al-Nûr/24:41 dijelaskan bahwa yang di langit ber-*tasbîh* maksudnya adalah para malaikat dan di bumi

¹²³Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak*, cet. II, Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, 2011, hal. 47-48.

¹²⁴Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak...*, hal. 43.

¹²⁵Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, jilid IV, hal. 245-246.

¹²⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid IX, hal. 664-665.

adalah para jin dan manusia. Di ayat selanjutnya dijelaskan bahwa burung bertasbih dengan mengembangkan / mengepakkan sayapnya.¹²⁷

Semua makhluk itu ber-*tasbîh* dengan makna lain, bahwa semua makhluk meyakini bahwa ketauhidan itu hanya milik Allah. Bangunan ontologi inilah yang mengikat antara Allah, manusia, dan alam memiliki hubungan yang begitu dekat. Dan tentunya tidak bisa dipisahkan. Konsekuensi dari fragmentasi itu melahirkan sikap tidak peduli. Bila hubungan hanya tertuju kepada Allah, itu artinya alam bukan bagian dari hubungan tauhid. Sehingga sikap antroposentrisme menjadi watak bagi mereka yang mengasingkan alam dari bangunan ontologi ini.

Dan pada akhirnya, kesadaran diri manusia dapat diformulasikan kepada kesadaran diri akan lingkungan. Dan kesadaran lingkungan harus diiringi dengan pengetahuan metafisika, kesadaran itu adalah bentuk terhadirkan kepada seseorang dan yang mendorongnya ketingkat yang lebih tinggi dalam memahami makna diri-nya sendiri.¹²⁸ Kesadaran diri, harus diikuti dengan pengendalian diri yang dimanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari, kesadaran diri tertinggi yang bisa dicapai manusia adalah bentuk kesadaran seperti ungkapan para sufi, siapa yang mengetahui dirinya, berarti mengetahui tentang Tuhannya.

2. Krisis Eksistensi Khalifah pada Diri Manusia

Faktor yang fundamental terjadinya kerusakan alam, bahwa dalam diri manusia terjadi krisis eksistensialisme. Krisis eksistensi berakar dari krisis materialisme dan idealisme.¹²⁹ Kesalahan manusia dalam melihat keberadaannya (eksistensi) mereka di dunia yang penuh dengan pseudo imajiner ini. Mereka tidak sadar bahwa dirinya berperan sebagai ‘subjek’ pengganti. Manusia memiliki eksistensi pengganti Tuhan di bumi. Poin inilah yang sering dilupakan atau hilangnya eksistensialisme pada diri manusia.

Krisis pengenalan diri bahwa mereka merupakan khalifah atau sebagai pengganti Tuhan. Oleh karena itu, amanah yang diberikan kepada manusia ini harus dilaksanakan sebagai bentuk eksistensinya dalam kehidupan. Manusia harusnya mempunyai karakter yang berpihak dan mencintai lingkungan sebagai “*Khalifah fî al-Ardh*”. Etika eksistensi dari pada khalifah adalah amanah, adil, dan bertanggungjawab.¹³⁰

¹²⁷ Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayât al-Furqân*, jilid XV, hal. 305 dan jilid XIII, hal. 89.

¹²⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Sufi Essay*, Albany: State University of New York Press, 1991, hal. 68.

¹²⁹ Ghozie Badrie, *Filsafat Umum Aspek Epistemologi*, Lampung: G. Pesagi, 1997, hal. 66.

¹³⁰ Yusuf al-Qardawi, *Ri’âyat al-Bî’ah fî Syari’at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal. 47.

Menurut Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, dijelaskan bahwa kata *khalifah* pada mulanya berarti yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya. Atas dasar ini, ada yang memahami kata khalifah di sini dalam arti yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, tetapi bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, namun karena Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan.

Ada lagi yang memahaminya bahwa khalifah menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini. Bisa ditarik kesimpulan, bahwa khalifah merupakan tugas dan wewenang yang dianugerahkan Allah swt. makhluk yang disertai tugas yakni manusia. Serta wilayah tempat bertugasnya adalah di bumi yang terhampar ini. Jika demikian, kekhalifahan mengharuskan mengemban amanahnya sesuai dengan petunjuk Allah. Tindakan dan sikap yang tidak sesuai dengan kehendak-Nya adalah pelanggaran terhadap makna dan tugas kekhalifahan.¹³¹

Eksistensi diri inilah yang harus disadari kembali, bahwa manusia diberikan amanah menjadi khalifah. Tentunya memiliki tugas yang sangat penting. Menjaga keseimbangan dan kelestarian lingkungan hidup, baik alam ataupun lingkungan sosial merupakan tugas daripada khalifah. Prinsip kekhalifahan yang menjadi kata kunci adalah reformasi bumi.¹³² Permasalahan lingkungan alam semakin berkembang seiring berjalannya waktu dan saling terkait secara global. Bahkan masing-masing manusia dalam setiap negara berlomba-lomba merusak sumber daya alam dengan dilakukannya pembangunan.

Tugas dari seorang khalifah menjadikan perlindungan bagi umat dan menjaga kelestarian alam (ekosistem), sehingga khalifah dan umat harus bersatu dan saling mencintai guna menjalankan kehidupan sesuai dengan syariat Islam dan keberlangsungan hidup. Bila itu tidak dilakukan, maka perbuatan yang dilanggarnya akan diminta pertanggungjawab. Sebagaimana al-Quran dalam surah al-Jatsiyah/ 45: 15, seringkali mengingatkan manusia bahwa seluruh perbuatannya di dunia akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat kelak. Sikap manusia itu akan berpengaruh terhadap alam dan juga berdampak juga pada diri manusia itu sendiri. Sikap yang baik bagi manusia adalah dengan cara memanfaatkan alam ini dengan sebaik-baik mungkin. Menjaga alam dari kerusakan bukan hanya memiliki implikasi positif bagi manusia sekarang dan generasi mendatang, tetapi sekaligus sebagai *wasilah* menjaga martabat manusia sebagai ciptaan Allah dengan jalan mensyukuri nikmat-Nya, dalam bentuk perbuatan yang positif-konstruktif.

¹³¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol 1, Jakarta: Lentera Hati, 2012, hal. 173.

¹³²Madjid, Nurcholish, *Cita-Cita Politik Islam*, Jakarta : Paramadina & Dian Rakyat, 2009, hal. 32.

Memanfaatkan alam ini juga, manusia harus mempertimbangkan etika dalam memanfaatkan alam. Hal ini telah dijelaskan sebelumnya seperti, sikap keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan umat. Jika konsep tauhid, *khalifah*, amanah, kemudian dikoneksikan dengan konsep keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan, maka terbangunlah suatu kerangka yang lengkap dan komprehensif tentang etika lingkungan dalam perspektif Islam. Konsep etika lingkungan ini mengandung sebuah penghargaan yang sangat tinggi terhadap alam, yaitu pengakuan terhadap kesatuan penciptaan dan persaudaraan semua makhluk. Konsep etika lingkungan inilah yang harus menjadi landasan dalam setiap perilaku dan penalaran manusia.¹³³

Berdasarkan etika lingkungan tersebut, tidak seorangpun baik secara individu maupun komunitas, yang mempunyai hak mutlak untuk menguasai sumber daya alam. Islam tidak mengajarkan untuk memiliki alam secara mutlak dan seenaknya untuk dieksploitasi. Konsep penguasaan alam hanya ditemukan dalam pandangan materialistik dan itu terjadi dalam paradigma Barat yang sekuler.. Islam menegaskan bahwa yang berhak menguasai dan mengatur alam adalah Allah Yang Maha Pencipta dan Maha Mengatur yakni Allah SWT. Manusia hanya diberi tugas untuk menjaga dan melestarikan alam. Tugas itu merupakan kewajiban untuk menjaga amanah yang telah diberikan oleh-Nya. Dalam konteks lain juga, menjaga alam merupakan arena ujian bagi manusia. Agar manusia bisa berhasil dalam ujiannya, ia harus bisa membaca tanda-tanda (ayat-ayat) alam yang ditunjukkan Tuhan dengan menggunakan pengetahuan dan ilmu yang memadai dalam mengelola alam semesta.

Menjaga lingkungan sudah menjadi tanggungjawab manusia sebagai khalifah. Kesalahan yang terjadi saat ini atas kerusakan alam merupakan oknum yang lari dari eksistensinya sebagai khalifah. Menurut Yusuf al-Qaradhawi, bahwa pada intinya persoalan lingkungan hidup adalah persoalan moral, keadilan, kebaikan, kasih-sayang, keramahan, dan sikap tidak sewenang-wenang.¹³⁴ Lebih lanjutnya, ia memberikan wacana strategis dalam memelihara lingkungan hidup melalui penanaman kesadaran etis terhadap lingkungan salah satunya melalui jalur pendidikan dan pengajaran.

¹³³Muhammad Harfin Zuhdi, "Rekonstruksi Fiqh al-Bi'ah Berbasis Masalah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan", *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14, No. 1, (2015), hlm. 59.

¹³⁴Yusuf Al-Qardhawi, *Ri'ayatul al-Baiatu fi Syari'ati al-Islami*, Terj. Abdullah Hakam Syah, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2002, hal. 412.

3. Dari Antroposentrisme Menuju Ekosentrisme

Paradigma yang mendominasi atas kerusakan alam ini adalah antroposentrisme.¹³⁵ Sebagian pakar berpendapat bahwa timbulnya masalah-masalah lingkungan disebabkan oleh paradigma yang menempatkan kepentingan manusia sebagai pusat dari segala-galanya dalam alam semesta. Menurut Resmussen, bahwa akar dari segala permasalahan lingkungan berawal dari filsafat antroposentrisme.¹³⁶ Ia mendefinisikan antroposentrisme sebagai teori etika lingkungan yang memandang pusat alam semesta adalah manusia.¹³⁷

Teori ekosentrisme dalam beberapa segi memiliki kesamaan-kesamaan dengan teori biosentrisme,¹³⁸ seperti sama-sama mendobrak cara pandang antroposentrisme yang memposisikan manusia sebagai superior, sedangkan makhluk atau spesies lain pada posisi inferior. Keduanya memperluas keberlakuan etika untuk mencakup komunitas yang lebih luas. Perbedaan pada kedua paham tersebut bahwa pada teori biosentrisme, etika diperluas untuk mencakup seluruh spesies biosentris. Sedangkan pada ekosentrisme, etika diperluas untuk mencakup keseluruhan komunitas ekologis, baik yang biotik atau abiotik.¹³⁹

Konsekuensi dari sikap antroposentrisme adalah menjadikan kepentingan manusia paling menentukan dalam pengambilan kebijakan yang berkaitan dengan alam. Karena itu, segala sesuatu yang ada di alam semesta

¹³⁵Etika ini bersumber dari pandangan Aristoteles dan para filsuf modern. Aristoteles berpendapat bahwa tumbuhan disediakan untuk kepentingan binatang, dan binatang disediakan untuk kepentingan manusia. Berdasarkan argumen tersebut, maka dapat dipahami bahwa setiap ciptaan yang lebih rendah dimaksudkan untuk kepentingan ciptaan yang lebih tinggi. Karena manusia merupakan ciptaan yang paling tinggi dari pada ciptaan yang lain, maka manusia berhak menggunakan semua ciptaan, termasuk semua makhluk hidup lainnya, demi memenuhi kebutuhan dan kepentingannya. Lihat, Aristoteles, *The Politics*, Middlesex: Penguin Books, 1986, hal. 79.

¹³⁶Mary Evelyn dan John A. Grim, *Agama Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal. 217.

¹³⁷Banyak sekali kelompok yang mengkritik paradigma antroposentrisme ini. Kaum intelektual Barat telah melakukan kritik atas filsafat sekuler yang antroposentris yang memisahkan manusia dari kesakralan alam. Para pengkritik tajam di antaranya: John Muir, Roosevelt Arne Naess, Lynn White, Felix Guattari dll. Lihat dalam Philip Shabecoff, *A New Name for Peace; International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*, Hanover: University Press of New England, 1996, hal. 221.

¹³⁸Teori biosentrisme beranggapan bahwa setiap kehidupan dan makhluk hidup mempunyai nilai dan berharga pada dirinya sendiri dan oleh karena itu pantas mendapatkan pertimbangan dan kepedulian moral. Biosentris dalam pandangan Aldo Leopold adalah teori lingkungan yang konsen pada kepedulian terhadap lingkungan hidup. Lihat, Aldo, *A Sand And County Almanac: With Essay And Conservation From Round River*, New York: Oxford University: 1970, hal. 23.

¹³⁹Bill Deval, "The Deep, Long-Range Ecology Movement 1960-2000-A review", *Ethich &The Environment*, 6 (1) 2001, hal. 19.

ini hanya akan mendapat nilai dan perhatian, sejauh dapat menunjang dan demi kepentingan manusia. Manusia dianggap sebagai penguasa alam yang boleh melakukan apa saja terhadap alam, termasuk melakukan eksploitasi alam dan segala isinya, karena alam dianggap tidak mempunyai nilai pada diri sendiri.¹⁴⁰

Paradigma seperti inilah yang pada akhirnya manusia menganggap dirinya superior dan bersikap hegemonik terhadap inferioritas alam. Akibatnya, pola perilaku manusia cenderung bersifat konsumtif dan eksploitatif terhadap sumber daya alam. Cara berpikir ini sangat bermasalah bagi keberlangsungan alam.

Sayyed Hosen Nasr (lahir 1933) menawarkan paradigma baru, yaitu mengubah paradigma dari sebelumnya antroposentrisme menuju ekosentrisme, karena konsep ini lebih menekankan pada harmonisasi alam. Bagi Nasr, manusia sama sekali tidak bisa menaklukkan dan mendominasi alam secara tidak berkesudahan tanpa mengharapkan reaksi dari alam untuk membangun kembali keseimbangan yang dihancurkan oleh manusia.¹⁴¹

Ini sama saja menganggap bawa paradigma antroposentrisme diduga kuat berakar pada ajaran agama-agama monotheis termasuk Islam. menurut Toynbee sebagaimana dikutip Martin Harun dalam pengantar buku *Agama Ramah Lingkungan*, menegaskan bahwa agama-agama monotheis telah menghilangkan rasa hormat terhadap alam yang Iahi. Sehingga tak ada lagi yang dapat menahan ketamakan manusia.¹⁴² Islam sebagai salah satu agama monotheis tak luput dari tuduhan serupa. Tradisi antroposentrime sudah masuk ke ajaran Islam. banyak ayat-ayat Al-Qur'an dikutip sebagai argumen untuk memperkokoh bangunan paradigma ini.¹⁴³

Dalam Al-Qur'an, sikap antroposentrisme dijelaskan secara eksplisit. Tetapi itu membutuhkan penafsiran ulang agar tidak terkesan manusia itu bertindak sewenang-wenang. Misalnya dalam Al-Qur'an menjelaskan tentang hakikat manusia yang istimewa dalam surah Al-Isrâ'/17:70,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ
مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Âdam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-

¹⁴⁰Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Kompas, 2002, hal. 34.

¹⁴¹Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual...*, hal. 142.

¹⁴²Martin Harun, *Kata Pengantar; Agama Ramah Lingkungan*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 17.

¹⁴³John A. Grim (ed), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal. 100.

baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.”

Menurut al-Qurtubi, bahwa manusia memiliki keistimewaan yang lebih. Tidak memiliki kekurangan. Maksudnya, bahwa bentuk dan rupa manusia itu adalah makhluk yang paling sempurna.¹⁴⁴ Demikian pula dengan Ibn ‘Atiyah (w. 1146), yang menjelaskan bahwa manusia (*Banî Âdam*) memiliki keistimewaan dari makhluk lainnya. Mereka bisa berpikir, bisa menjaga harta sebagai bentuk kemanfaatan, bisa beraktivitas yang semuanya tidak bisa dilakukan oleh makhluk lainnya.

Hemat penulis, mayoritas ulama tafsir mengartikan ayat ini sebagai bentuk keistimewaan manusia dengan makhluk lainnya termasuk alam lingkungan. Keistimewaan ini hanya diartikan sebagai bentuk materi bukan substansi keberadaan manusia. Dari sini saja bisa direinterpretasikan kembali, bahwa substansi menjadi penting, bahwa semua makhluk itu sama meskipun ada beberapa teknis saja itu berbeda.

Lebih tepatnya, ayat ini tidak bisa dijadikan legitimasi bahwa manusia menjadi bersikap antroposentrisme. Ayat ini membicarakan bentuk status yang dihormati secara universal bagi seluruh manusia tanpa membedakan primordial. Ini merupakan kata pengantar baik, bahwa manusia diciptakan oleh Allah dengan perhatian khusus. Perhatian Tuhan atas penciptaan manusia menunjukkan universalitas serta inklusivitas cinta dan kasih sayang Tuhan kepada semua orang. Tidak ditemukan penciptaan Allah kepada manusia yang berbeda-beda tentunya memiliki kesamaan. Hanya saja perbedaan fisik itu hal yang biasa tetapi tidak untuk intelektual, karena ini merupakan pembeda dengan makhluk-makhluk yang lain.¹⁴⁵

Benar bahwa manusia dibandingkan dengan makhluk lain melebihi kelebihan dalam hal mengetahui dirinya sendiri, manusia diciptakan sesuai dengan bentuk Tuhan, bentuk lahiriah manusia menurut Ibn ‘Arabi adalah makhluk tetapi isinya adalah al-Haqq.¹⁴⁶ Tapi harus garisbawahi, bahwa manusia bukan berarti persamaan yang sejajar antara alam dan Tuhan, antara Allah dan manusia. Ibn ‘Arabi (w. 1240) menjelaskan, tetap berpegang teguh pada prinsipnya tentang adanya hubungan timbal balik dan pasti ada perbedaan di antara ketiganya, *al-Ḥaq* tetap *al-Ḥaq*, manusia tetaplah manusia dan alam tetaplah alam.¹⁴⁷

¹⁴⁴Al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, jilid 12, hal. 215.

¹⁴⁵Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâsidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur’an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2002, hal. 154.

¹⁴⁶Ibn al-‘Arabi, *Fushûsh al-Ḥikam*, ed. Abû al A’la’ Afifi, Beirut: Dâr al-Kitabal Arabi, 1400/1980, hal. 48-51.

¹⁴⁷Mahmud Qasim, *Muhyidîn Ibn al-‘Arabi: Dirasah Muqâranah Bainahu wa Baina Leinitz al-Mani*, Kairo: al-Maktabah al-Qâhirah al- Hadîtsah, 1973, hal. 288-289.

Kemudian manusia sebagai makhluk yang diberikan kelebihan akal dalam surah Al-Nahl/16:78.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur”.

Al-Qurtubi menjelaskan, pada dasarnya bayi yang keluar dari perut ibunya itu tidak diberikan pengetahuan. Tetapi hal itu dibantah oleh Allah, bahwa anak kecil itu diberikan perangkat pengetahuan seperti mendengar yang berfungsi sebagai mendengar perintah dan larangan-Nya, diberi penglihatan, dan diberi hati yang berfungsi untuk mengenal-Nya.¹⁴⁸ Sejalan dengan Fakhruddin al-Râzî, bahwa pada diri manusia pada masa awal penciptaan itu tidak memiliki pengetahuan dan pengenalan diri kepada Allah. Kemudian Allah memberikan perangkat-perangkat tersebut agar bisa mengetahui.¹⁴⁹

Hemat penulis, perangkat yang Allah berikan ini merupakan keistimewaan bagi manusia. Perangkat ini menjadi sarana ilmu pengetahuan yang tujuannya bisa mengenal diri-Nya. Namun, sebelum sampai ketahap tujuan, perangkat ini tentunya membutuhkan objek kajian yang harus diteliti. Untuk itu alam sebagai fondasi pengetahuan untuk bisa sampai kepada pengenalan kepada Allah. Atau juga perangkat yang Allah berikan ini bisa digunakan sebaik-baiknya, sebagai sarana untuk mengenal diri-Nya.

Dan masih banyak lagi ayat-ayat yang menjelaskan tentang kelebihan manusia dengan makhluk lainnya. Perlu diingatkan kembali, konsep-konsep di atas tidak bisa dijadikan alasan untuk diperbolehkannya manusia bersikap sebagai penguasa. Atau menjadikannya terkesan antroposentris. Kesalahan ini juga diperlukannya dekonstruksi makna dan maksud Al-Qur'an yang sering ditafsirkan sebagai maksud antroposentrisme

Dari ayat-ayat yang telah disebutkan, perlu ada upaya untuk penafsiran ulang. Ayat tentang keistimewaan manusia misalnya. Konteks kesempurnaan/keistimewaan dalam ayat-ayat di atas hanya dipahami sebatas kesempurnaan fisik. Dan jaminan kesempurnaan manusia terwujud ketika dimensi spiritual dan amaliahnya terpenuhi.

Menurut al-Qurtubi, bahwa keistimewaan manusia tidak hanya dilihat dari fisiknya, tetapi dimensi non-fisik justru lebih penting yaitu aspek

¹⁴⁸ Al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an...*, Jilid 4, hal. 57.

¹⁴⁹ Fakhruddîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981, jilid 10, hal. 235.

keimanan dan aspek amal saleh (saleh secara sosial). Manusia berpotensi menjadi lebih rendah ketika dua dimensi tersebut tidak tertampilkan dalam diri manusia.¹⁵⁰

Di ayat yang lain tentang alam ini diciptakan hanya untuk manusia. Padahal itu tidak dibenarkan bila memahaminya secara holistik. Ayat-ayat berkaitan dengan konsep penguasaan tersebut, jika dilacak lebih jauh, Allah menciptakan planet bumi dan lingkungan ini tidak hanya diperuntukkan bagi manusia. Melainkan seluruh makhluk Allah.

Dengan begitu, mengubah paradigma antroposentrisme menuju ekosentrisme itu langkah yang tepat dalam menyelesaikan krisis lingkungan. Ekosentrisme merupakan prinsip manusia bukanlah satu-satunya makhluk yang memiliki nilai dan kepentingan, melainkan makhluk lainnya juga demikian. Selain itu, semua makhluk di bumi ini memiliki kedudukan yang sama, tidak ada yang paling penting dan kurang penting. Selanjutnya, dalam hubungannya antara Tuhan, alam, dan manusia perlu adanya keharmonisan.

Melalui pendekatan eko-spiritual, prinsip ini sejalan dengan semangat ekosentrisme. Dengan melihat alam sebagai cerminan Ilahi, sehingga konsep tersebut dapat dikatakan sebagai ekosentrisme karena di dalam konsep tersebut terdapat poin yang menjelaskan bahwa dalam sebuah tatanan kehidupan tidak ada yang lebih penting. Antara makhluk biotis dan abiotis tidak ada yang lebih penting, mereka semua sama memiliki nilai dan kepentingannya masing-masing.

Melalui paradigma ekosentrisme, akan melahirkan tindakan spritual yang tidak menjadikan kesenangan tubuh sebagai tujuan utama kehidupan. Menurut Zeki Saritoprak, cara ampuh untuk bisa merubah paradigma kesenangan individu menjadi kesenangan yang bermakna adalah dengan mengingat kematian. Perenungan tentang kematian mengurangi keinginan untuk kesenangan yang menipu. Sesungguhnya kenikmatan yang hakiki adalah kenikmatan rohani. Para mistikus Muslim memberikan analogi sangkar dan burung: tubuh fisik seperti sangkar sedangkan ruh seperti burung di dalamnya. Analogi ini telah sering dipahami sebagai merendahkan pentingnya tubuh. Namun, dalam spiritualitas Islam tubuh juga penting.

Tubuh fisik itu berharga, dan para mistikus Muslim akan berpendapat bahwa itu bisa menjadi abadi jika digunakan dengan benar dan diarahkan ke arah yang benar. Setiap anggota tubuh fisik manusia memiliki tujuan, dan jika digunakan dengan benar anggota tubuh itu akan menerima keabadian di akhirat. Untuk mengilustrasikan ide penggunaan elemen tubuh manusia ini dengan benar, kita dapat menggunakan contoh mata. Penglihatan merupakan salah satu indera manusia. Ini adalah jendela bagi roh untuk melihat dunia

¹⁵⁰Abû ‘Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad al-Ansârî al-Qurthubî, *Jami’ li Ahkâm al-Qur’an*..., jilid 8, hal. 113.

ini. Jika seseorang tidak menggunakannya dengan benar melainkan menggunakannya untuk tujuan egois, ia akan tenggelam ke tingkat menjadi hamba nafsu atau keinginan tubuh. Jika seseorang menggunakannya dengan cara yang Tuhan perintahkan, maka itu akan naik ke peringkat pembaca buku alam semesta yang hebat, saksi yang luar biasa akan keajaiban Tuhan di alam, dan akan naik lagi ke peringkat yang diberkati. lebih dari bunga Rahmat Ilahi di taman bumi ini.¹⁵¹

Dalam perspektif tasawuf falsafi juga demikian, melalui konsep ini juga tujuan penciptaan alam ini adalah agar Allah melihat Diri-Nya dalam satu rupa di mana setiap yang wujud ini hasil manifestasi (ber-*tajalli*) dari sifat dan nama-Nya. Simplifikasinya bahwa manusia adalah sifat-sifat dan atribut-Nya, semua yang ada di alam ini semua manifestasi dari-Nya. Dapat disimpulkan, bahwa lingkungan merupakan wujud manifestasi-Nya. Maka tidak seharusnya untuk melakukan tindakan kerusakan atas kelestarian alam.¹⁵²

4. Sikap Ekospiritual dalam Melestarikan Alam

Dari penjelasan sebelumnya, bahwa eko-spiritual adalah akumulasi dari aspek spiritualitas agama dengan lingkungan. Eko-spiritual menjadi gagasan yang dimulai dari kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Sehingga fondasi yang dibangun atau menjadi pokok ajaran yaitu kesadaran lingkungan.

Sikap eko-spiritual menjadi hal prioritas dalam melestarikan alam atau upaya dan usaha dalam mengkonservasi alam. Misalnya manusia harus bisa memanfaatkan alam sebaik mungkin. Manusia harus bijaksana terhadap alam dengan cara memanfaatkan alam seperlunya atau tidak berlebihan dalam menggunakannya. Memanfaatkan alam seperlunya ini sangat dibutuhkan karena mengingat bahwa, khalifah dilarang melakukan usaha-usaha dan tindakan-tindakan yang menyebabkan kerusakan lingkungan alam.

Islam menekankan agar manusia sebagai khalifah tidak hanya memikirkan kepentingan pribadi (antroposentrisme) akan tetapi memikirkan kemaslahatan semuanya dengan memperhatikan nilai-nilai spiritualitas terhadap alam dan bertanggungjawab terhadap kelestariannya serta tidak melakukan pengrusakkan. Manusia yang diberikan kedudukan istimewa oleh Allah swt. sebagai wakil Tuhan dalam memelihara alam ini, harus menampilkan citra Tuhan dalam segala sifatnya seperti, sifat moral berupa tanggungjawab dalam memelihara dan merawat seluruh ciptaan-Nya.¹⁵³

¹⁵¹Zeki Saritoprak, *Islamic Spirituality: Theology and Practice for the Modern World*, New York : Bloomsbury Academic, 2018, hal. 5-6.

¹⁵²Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi...*, hal. 277-278 dan 292.

¹⁵³A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup...*, hal. 111.

Ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam mengimplementasikan spiritualitas untuk menjaga dan melestarikan lingkungan, di antaranya: Sikap *respect* terhadap alam. Al-Qur'an menjelaskan, bahwa Nabi Muhammad diutus sebagai rahmat segala alam (Al-Anbiyâ/21:107). *Respect* (hormat) sudah lebih dahulu dijelaskan Al-Qur'an, bahwa Nabi Muhammad hadir tidak bersikap antroposentrisme atau mementingkan manusia. Lebih luas lagi bahwa Nabi hadir untuk menjadi rahmat seluruh alam.

Ayat ini juga pada kasusnya banyak ditafsirkan bahwa rahmat hanya diberikan kepada manusia. Perdebatan di kalangan mufasir adalah apakah non-muslim juga berlaku. Padahal dengan merujuk kepada kata *al-'alamîn* saja itu sudah mengartikan universal alam. Bahwa semua yang ada di alam semesta ini mendapat rahmat. Persoalan rahmat yang bagaimana itu bisa terjadi perdebatan panjang. Namun, semua makhluk yang ada itu harus dihormati sebagaimana Nabi Muhammad diutus pembawa kebaikan dan rahmat bagi seluruh alam.¹⁵⁴

Selain itu juga, manusia tidak diperbolehkan membuat kerusakan. Kerusakan alam disebabkan karena manusia yang diamanahkan sebagai "*khalîfah fî al-ardh*" tidak menjalankan amanahnya secara baik dan benar. Padahal, salah satu tugas dari "*khalîfah*" adalah mengelola, memelihara, dan memakmurkan bumi.

Kerusakan alam yang diperbuat oleh manusia itu sudah dijelaskan dalam surah Al-Rûm/30:41. Ayat ini diinterpretasikan oleh Ibn Katsîr sebagai kasus kekurangan tanaman dan tumbuhan di bumi ini disebabkan perbuatan *maksiat* manusia. Istilah maksiat di sini dimaknai dengan pembangkangan dan kedurhakaan manusia atas perbuatan yang dibuat (*fasad*).¹⁵⁵

Begitu juga dengan al-Qurtubî dan sebagian mufasir yang mengartikan kata *fasâd* pada ayat tersebut sebagai perbuatan syirik. Berupa penguasaan manusia atas manusia lain, penguasaan manusia terhadap alam dan lingkungan, tindakan membunuh sesama manusia, kurangnya tindakan

¹⁵⁴Perdebatan ini banyak ditemukan dalam literatur tafsir. Misalnya, Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyâtîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*, Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006. Abû al-Mudzaffir al-Sam'ânî, *Tafsîr al-Qur'an Riyâd*: Dâr al-Wathan, 1997, Jalâluddîn al-Suyûthî, *Al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabîyyah wa al-Isalâmiyyah, 2003, Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd Abû Hayyân, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Libanon, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 1993, Syihâb al-Dîn al-Sayyid al-Âlûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm wa al-Sab'u al-Matsânî*, Libanon, Beirut: Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, t.t.

¹⁵⁵Ismâ'il b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, hal. 79.

bersyukur atas karunia alam yang telah Allah lengkapi untuk kesejahteraan manusia di bumi.¹⁵⁶

Kerusakan yang dimaksud adalah sikap yang keluar dari eko-spiritual. Kerusakan adalah bentuk perlawanan dari eksistensi khalifah. Sikap seperti harus di jauhi dengan menerapkan sikap melestarikan secara adil dan bijak. Mengeksploitasi lingkungan dengan tidak merusak lingkungan, atau lebih tepatnya memanfaatkan alam sebaik-baik mungkin itu justru menjalankan tugas kekhalifan dengan benar.

Selanjutnya, spiritual yang harus diimplementasikan adalah mengharmonisasikan antara Allah, manusia dan alam melalui kerangka ontologi tauhid. Gambaran ini untuk menjelaskan bahwa antara Tuhan dan dunia (alam) harus ada keseimbangan dan keharmonisan. Dan tujuan akhirnya meraih kebahagiaan. Tentunya kebahagiaan tidak dapat dicapai dengan menguasai dan mengambil kemanfaatan alam secara berlebihan. Manusia lupa dengan eksistensinya sebagai khalifah.¹⁵⁷

Membangun relasi yang harmonis antara Tuhan, manusia dan alam semesta pada dasarnya adalah membangun dan menciptakan lingkungan yang asri dan harmoni. Relasi tersebut memancar pada tingkat manusia dan lingkungannya, sedangkan Tuhan merupakan pusat sekaligus tujuan dari relasi itu. Manusia dan lingkungan merupakan dua sisi mata uang yang sama, maka makin kuat dan etis manusianya, maka makin etis dan kuat pula lingkungannya. Sebaliknya makin kritis dan rusak lingkungannya, dan kondisi relasi yang tidak harmonis dan rusak antara manusia dan lingkungannya. Sulit diharapkan hadirnya relasi yang kuat dan harmonis untuk mendekati Tuhan dan mencapai tujuan penciptaan.

Cara lain untuk membangun keharmonisan antara Tuhan, manusia, dan alam adalah dengan adanya perluasan kesadaran akan ajaran syariah mengenai perlakuan etis terhadap lingkungan alam. Serta memperluas spektrum prinsip syariah. Yang dikenal juga dengan *hifdz al-bi'ah*.

Dan pada akhirnya sikap eko-spiritual hanya bisa diakses melalui manusia yang dianggap ideal. Dalam perspektif Ibn 'Arabi (w. 1240) manusia sempurna (*insân kamîl*) menjadi publik figur atau manusia yang ideal. Bagi Ibn 'Arabi, manusia sempurna adalah miniatur dan realitas Tuhan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya, Ibn 'Arabi menyebutnya dengan *al-'alam al-shaghîr* (mikrokosmos) yang dalam dirinya tercermin bagian-bagian dari jagad raya (makro kosmos).

Kautsar Azhari Noer menjelaskan pandangan Ibn 'Arabi tentang perbedaan antara Manusia Sempurna (*al-Insân al-Kamil*) dan Manusia Binatang (*al-Insân al-Hayawan*) bahwa Ibn 'Arabi ingin menegaskan bahwa

¹⁵⁶Al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ TÂdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, jilid 5, hal. 97.

¹⁵⁷Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan...*, hal. 104-105.

tidak semua manusia menjadi manusia sempurna, hanya manusia pilihan khusus tertentu menjadi manusia sempurna. Manusia pilihan itu adalah para Nabi dan para wali. Manusia sempurna pada tingkat universal, sedangkan menurut Chittick, adalah hakikat manusia sempurna, yaitu model asli yang abadi dan permanen dari manusia sempurna individual, sedangkan manusia pada tingkat partikular adalah perwujudan manusia sempurna, yaitu para Nabi dan para wali. Sedangkan ketika Ibn ‘Arabi berbicara tentang manusia biasanya tujuannya adalah Manusia Sempurna pada tingkat universal dan tingkat partikular.¹⁵⁸

Dalam doktrin Ibn ‘Arabi (w. 1240) manusia sempurna adalah saudara Al-Qur’an. Manusia adalah cermin alam semesta dan Zat Allah dalam waktu yang bersamaan, jiwa memantulkan segala sesuatu yang ada dalam hakikat wujud dan alam berupa kemungkinan-kemungkinan yang muncul menjadi maujud nyata dan bertubuh, selain itu jiwa mencerminkan penyingkapan diri *asma’* Allah dalam jiwanya. Cerminan ini diimplementasikan juga rasa tanggungjawab akan alam karena alam adalah cerminan diri Tuhan di dalamnya.¹⁵⁹

D. Harmonisasi Relasi Manusia dan Lingkungan

Sejak zaman dahulu manusia telah banyak berupaya untuk memahami alam sekitarnya dengan menggunakan nalar dan argumentasi, selain itu melalui penerapan cara-cara tradisional seperti mengeluarkan api dari gesekan bebatuan keras. Namun di zaman modern, para ilmuwan mengadopsi metode dan pendekatan yang lebih sistematis untuk mempelajari lingkungan sehingga memperoleh pengetahuan yang obyektif dan sistematis tentang fenomena fisik. Sains berusaha untuk memahami bagaimana organisme yang berbeda di alam semesta memainkan peran dan fungsinya dan bagaimana fenomena alam terjadi serta hukum dan pola ciptaan apa yang mereka ikuti.¹⁶⁰ Hebatnya, orang dapat menemukan referensi umum dalam Al-Qur’an terkait fenomena ini. Dalam banyak kesempatan, Al-Qur’an mengajak umat manusia untuk mengamati dunia fisik dan meneliti tanda-tanda alam semesta (*al-ayat al-kawniyah*) melalui sains. Dalam Al-Qur’an kita mungkin menemukan banyak referensi tentang beragam objek alam seperti bintang, air, sungai, gunung, tumbuhan, hewan, burung, lebah, dll. Untuk dipelajari dan disimpulkan pengetahuan dari alam. Hal ini terlihat dari ayat-ayat

¹⁵⁸Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, t.th, hal. 126.

¹⁵⁹Ibn al-‘Arabî, *Mawaqî‘i al-Nujûm wa Matâli ‘A’hillah al-Asrâr wa al-Ulûm*, Kairo:1384, hal. 43-145.

¹⁶⁰Rahman, A. *Universe and man: Scientific and Quranic descriptions*. New Delhi: Âdam Publishers and Distributors, 2007, hal. 69.

Al-Qur'an berikut yang diterjemahkan oleh Abdullah Yusuf Ali: (Al-Ghasyiah/88:17-20)¹⁶¹

Ozdemir mencatat bahwa banyak ayat Al-Qur'an awal yang diturunkan di Makkah (surat *Makkiyyah*) mengundang umat manusia untuk merenungkan dan memperhatikan penciptaan langit dan bumi, dan semua yang dapat ditemukan di lingkungan alam. Dia berpendapat bahwa konsepsi metafisik Al-Qur'an tentang alam telah mengubah takhayul Arab kafir dan pandangan politeistik tentang alam. Bagi orang-orang itu, alam tidak bernyawa dan tidak ada makna dan tujuan pada penciptaannya.¹⁶² Muhammad Iqbal memiliki pendapat yang sama ketika dia berkata,

Melihat wahyu paling awal dalam Al-Qur'an yang diturunkan selama periode Makkah, kita melihat bahwa tujuan utama mereka adalah untuk membangunkan dalam diri manusia kesadaran sejati akan berbagai hubungan antara Tuhan dan alam semesta.¹⁶³

Menurut Al-Qur'an, penciptaan dunia, lingkungan yang harmonis, dan keanekaragaman hayati yang seimbang belum menyebabkan keberadaan dan fungsinya sendiri. Allah swt. yang menciptakan alam semesta ini dan Dialah yang menopang kehidupan semua ciptaan di ekosistem. Kamal Hassan menekankan bahwa suatu kehidupan dan keberadaan muncul sebagai hasil dari kehendak, keinginan, dan rancangan dari satu-satunya Pencipta, Allah swt.¹⁶⁴ Allah swt. berfirman dalam surah Al-A'râf/7: 54:

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha suci Allah, Tuhan semesta alam.

Dalam tafsirnya terhadap ayat di atas, Sayyid Quthb (w. 1966) menunjukkan bahwa "segala sesuatu hanya milik Tuhan" yang merupakan tema ayat Al-Qur'an tersebut dan seluruh surat al-A'râf. Dia menekankan bahwa seseorang yang dengan pikiran terbuka merefleksikan apa yang telah Tuhan ciptakan di alam semesta ini dan hukum-hukum alam yang bekerja di

¹⁶¹Abdullah Yusuf Ali. *The Holy Qur'an Original Arabic Text with English Translation & Selected Commentaries*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media, 2001, hal. 125.

¹⁶²Ozdemir, I. Bediuzzaman Said Nursi's Approach to The Environment. In *Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi*. Istanbul: The Istanbul Foundation for Science and Culture, 1998, hal. 132.

¹⁶³Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: The Ashraf Press, 1958, hal. 95.

¹⁶⁴Hassan, M. K. The Islamic worldview. In A. M. Yaacob & A. F. Rahman (Eds.), *Towards a positive Islamic worldview: Malaysian and American perceptions*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 1994, hal. 105.

dalamnya, mampu mengenali bahwa Tuhanlah yang menjalankan, merencanakan dan mengendalikan alam semesta ini dan segala sesuatu yang terjadi di dalamnya. Kesadaran ini pasti akan meninggalkan pengaruh yang besar pada seseorang karena ia mengakui bahwa semua ciptaan dan otoritas di alam semesta adalah milik Tuhan sendiri. Baginya, ini adalah langkah awal untuk memotivasi pikiran manusia untuk merespon panggilan Tuhan secara positif, dan tunduk pada otoritas-Nya bersama dengan menerapkan hukum Islam dalam urusan hidup mereka.¹⁶⁵

Sederhananya bahwa manusia menyakini bahwa alam itu memiliki jiwa yang hidup. Dalam pandangan Ibn A'rabi, bahwa alam memiliki nilai intrinsik, dan berkeyakinan bahwa tuhan hadir dalam alam yang kemudian melahirkan kesadaran kosmik yang disebut *sympatheia*. Istilah *sympatheia* (*sense of other*) merupakan pemahaman yang menimbulkan kesadaran sebagai relasi dengan yang lain dan akhirnya menumbuhkan perasaan persahabatan yang diarahkan kepada sesuatu selain diri. Kesadaran ketunggalan mistik (*unio mystica*) merupakan kesadaran ketunggalan *sympatheia* (*unio sympathiea*) yang tumbuh melalui kekuatan cinta ilahi yang dimanifestasikan dalam segenap alam raya ini.¹⁶⁶

Menurut Ibn 'Arabi, semua dari dunia ini merupakan ciptaan yang satu keasatuan. Alam mempunyai bentuk dan ruh. Bentuknya adalah yang tampak dan ruh nya adalah yang tak tampak (*al-batin*). Alam yang sesungguhnya adalah bila kedua aspek ini dimilikinya dan relasi antara tuhan dan alam merupakan wujud *tajjali* tuhan. bagi Ibn a'rabi menganggap alam bukan hanya sesuatu benda mati mati, tetapi alam memiliki entitas yang hidup yang mendengar, yang merasa, yang berkehendak, yang berkuasa dan ini menjadi alasan yang mendasar bahwa mereka juga adalah bagian dari-Nya, dan itu menjadi alasan bahwa menghargai alam merupakan perwujudan dari cinta spiritual hamba kepada tuhanNya.¹⁶⁷

Sejalan dengan *ihkwan al-Safa*, yang berpendapat bahwa alam juga memiliki jiwa, yang disebut dengan jiwa universal. Menurut mereka, alam diumpakan sebagai komunitas manusia yang besar. Alam seperti halnya layak manusia yang memiliki struktural dan komponen-komponen yang memiliki kesamaan dengan anatomi tubuh manusia. Dengan memiliki jiwa seperti itu, alam merupakan makhluk hidup. Hanya saja tidak semua makhluk hidup memiliki potensi gerak, tumbuh dan berkembang biak, sebagaimana yang dimiliki manusia. Ini membuktikan kearifan Allah bahwa setiap makhluk hidup diciptakan sesuai fungsinya masing-masing menunjang

¹⁶⁵Quthb, S. *In The Shade of The Qur'an: Fi Zilal al-Qur'an*, Vol. 6, Leicester: Islamic Foundation, 2001, hal. 124.

¹⁶⁶Corbin, Henry, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1981, hal. 107-112

¹⁶⁷Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt Makkīyah...*, jilid II, hal. 438.

kebutuhan hidup manusia. Eksistensi mereka dapat dinikmati apabila manusia memperlakukan alam dengan penuh cinta seperti keluarga sendiri. Istilah jiwa universal disebut sebagai Roh Alam, karena alam diibaratkan sebagai manusia besar. Disebut dengan istilah jiwa universal, maksudnya adalah jiwa alam dengan segala bentuk dan klasifikasinya. Jiwa inilah yang menggerakkan secara langsung keseluruhan alam semesta, sebagaimana jiwa manusia, merupakan penggerak langsung dan sumber kehidupan bagi tubuh fisiknya.¹⁶⁸

Perlu ada pembuktian secara real bahwa alam itu memang benar hidup. Ada beberapa temuan yang mengindikasikan bahwa alam adalah sesuatu yang memiliki jiwa. Misalnya Elisabet Sahtouris seorang ahli biologi evolusioner di Amerika mengatakan bumi adalah hidup, meskipun pernyataan Elisabet tidak secara eksplisit menyatakan sebagai temuan teori atau hipotesis, tetapi menurutnya ini lebih baik sebagai suatu konseptualisasi untuk mengganti konsep bahwa bumi adalah sesuatu yang tidak hidup, hal ini juga ditegaskan oleh Elisabet dengan mengambil definisi hidup dari beberapa pakar biologi lainnya yaitu Humberto Maturana dan Francisco Varela yang mendefinisikan sesuatu yang bisa dikatakan hidup adalah “a living entity is one that continually creates its own parts” dengan autopoiesis.¹⁶⁹ Perlu dijelaskan kembali bahwa arti dari “hidup” menurut Elisabet bukan berarti bumi benar-benar hidup, bukanlah sebuah mesin atau koleksi dari mesin itu.

Dari pernyataan Elisabet ini, definisi hidup dengan arti bahwa alam bisa bergerak layaknya manusia yang bisa bergerak karena anggota tubuhnya berfungsi untuk hidup, sejalan dengan surah al-Naml/27: 88,

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۗ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ
خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

“Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat dengan kokoh tiap-tiap sesuatu; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”

Para ulama sepakat, bahwa ayat ini konteksnya adalah hari kiamat. Ibnu Katsir mengkaitkan ayat ini dengan beberapa ayat yang lain. Misalnya ia mengkaitkan dengan surah at-Tur/52:9, surah Taha/20: 105, surah al-Kahfi/18: 47.¹⁷⁰ Konteks ayat ini membicarakan tentang kondisi hari kiamat

¹⁶⁸Ihkwan al-Safa, *Rasa'il Ihkwan al-Safa*, Beirut: Dar-Sadir, 1999, jilid. II, hal. 113, jilid III, hlm. 185, 213, 238.

¹⁶⁹Pernyataan Elisabet Sahtouris ini dimuat dalam seminar internasional dengan tema, “*Expanding Our Worldview To Other Dimension*” dalam acara When The Cosmic Cultures Meet Conference, Washington DC, May, 27-29, 1995, hal. 13.

¹⁷⁰Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim...*, hal.

bahwa gunung-gunung itu bisa bergerak, makhluk lainnya juga begitu. Pandangan Ibn Katsir ini juga sejalan dengan al-Qurtubi, Fakruddin al-Razi dan beberapa penafsiran lainnya.¹⁷¹ Ini membuktikan bahwa alam itu bergerak, bukan berarti bergerak dengan maksud hidup layaknya mesin seperti yang diungkapkan oleh Elisabeth, yang terpenting adalah konseptualisasi bahwa alam itu hidup dan memiliki jiwa.

Dari penjabaran tentang bumi, gunung dan air yang dianggap mati ternyata memiliki jiwa selayaknya manusia atau makhluk hidup, diharapkan manusia dapat menghargai alam, sebagai sesama makhluk ciptaan Allah. Al-Qur'an juga mengisyaratkan tentang prinsip pemenuhan hak dan kewajiban yang sama-sama diemban oleh manusia dan seluruh makhluk ciptaan Allah dan sekelilingnya. Jalaluddin rumi menegaskan bahwa alam memiliki akal dan jiwa oleh sebab itu alam pasti memiliki kecerdasan, andaikan alam tidak memiliki jiwa dan akal bagaimanapun mungkin alam bisa bergandengan mesra saling mengisi, memberi dan salaing melindungi, ketika hujan turun dari langit maka bumi menampungnya, hal itu bisa digambarkan seperti sepasang kekasih.¹⁷² Artinya kebutuhan timbal balik (simbiosis-mutualisme) merupakan bukti bahwa alam merespon sekitarnya dan itu membutuhkan kecerdasan meskipun tidak selevel dengan manusia.

Selain itu, untuk membuktikan bahwa alam itu memiliki jiwa adalah bahwa alam itu memiliki kewajiban untuk beribadah kepada Allah. Sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Hajj/22: 18,

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ
وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ
إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Apakah kamu tiada mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, binatang-binatang yang melata dan sebagian besar daripada manusia? Dan banyak di antara manusia yang telah ditetapkan azab atasnya. Dan barangsiapa yang dihinakan Allah maka tidak seorangpun yang memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki”.

Ayat ini memiliki dua pesan, *Pertama*, alam raya beserta isinya semuanya bersujud dan bertasbih kepada Allah. Ayat di atas juga didukung oleh beberapa ayat lainnya misalnya, sura ar-Ra'ad/13: 15, surah an-Nahl/16:

¹⁷¹Fakruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib*, hal. Al-Qurtubi, *Jami' al-Ahkam...*, hal.

¹⁷²Al-Farabi, *al-Ta'liqat' fi Rasā'il al-farabi*, Haydarbad: Majlis Dai'rah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, 1926, hal. 14.

49, dan surah an-Nur/24: 41. Term *yasjûd* pada ayat di atas dipahami dalam arti kepatuhan alam raya kepada sistem yang ditetapkan Allah bagi masing-masing. Allah memerintahkan air untuk membeku atau mendidih pada derajat tertentu. Api pun diperintahkan panas dan membakar, dan itu dipatuhi oleh api. Jika Allah pada suatu ketika memerintahkan api tidak panas, api pun akan sujud yakni patuh, sebagaimana halnya dalam peristiwa Nabi Ibrahim ketika dibakar oleh penguasa raja Namrud yang dijelaskan dalam surah al-Anbiya⁷/21: 69.¹⁷³ Pada dasarnya alam memiliki sunnatullah, artinya ia bergerak yang sudah diatur oleh Allah. Namun pengaturan itu bisa saja berubah sesuai keinginan Allah. Hal itu merupakan tindakan suprarasional yang semestinya tidak mungkin terjadi, api yang seharusnya mengeluarkan rasa panas malah justru mengeluarkan dingin. Itu membuktikan bahwa pengaturan Allah itu bisa saja berubah sesuai kehendak-Nya.

Kedua, bukti lainnya alam raya mempunyai potensi jiwa adalah beribadah kepada Tuhan. Ini menunjukkan ada unsur spiritual yang ditekankan al-Quran sebagai penyamaan hak dan potensi beribadah antara manusia dan alam raya. Oleh karena itu, sangat tidak beralasan apabila manusia menafikan religiusitas segenap makhluk dengan memperlakukannya secara buruk atau berbuat untuk dieksploitasi. Merusak terhadap alam adalah sebuah pengingkaran, penyelewengan terhadap simbol-simbol ketuhanan, dan penghancuran atas segenap manifestasi-Nya. Melalui eksploitasi tersebut, dianggap merusak atau memutuskan tali penghubung segenap makhluk kepada Penciptanya.¹⁷⁴ Dengan demikian cukuplah alasan bahwa manusia harus dapat menghormati eksistensi alam raya yang juga sama-sama sebagai makhluk ciptaan Tuhan.

Dari dua aspek ini bisa dijadikan argumen bahwa alam sebagai makhluk hidup yang memiliki jiwa dan akal. Pandangan seperti ini juga dipercayai oleh para ilmuwan Yahudi dan Kristen abad pertengahan seperti Maimonides, Ibn Daud dan St. Thomas Aquinas. Tetapi keadaan ini menjadi lain ketika Johanas Kipler dengan teorinya mengatakan bahwa adanya gerak dan peredaran planet-planet karena disebabkan oleh satu kekuatan yang ada di alam itu sendiri, bukannya karna akal atau jiwa, dan kekuatan tersebut berpusat pada matahari.¹⁷⁵

Kesadaran atas jiwa yang dimiliki setiap alam merupakan sarana untuk membentuk keharmonisan antara manusia dengan alam. Interaksi yang harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri, dengan sesamanya, Alam,

¹⁷³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. VIII, hal. 177.

¹⁷⁴Satera Sudaryoso, *Etika Keseimbangan Kosmik: Hubungan Alam dan Manusia*, Ciputat: Imprensa Publishing, 2013, hal. 115.

¹⁷⁵Harry A. Wolfson, *The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle Through the Arabs and St. Thomas to Kepler*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 16, hal. 87-93,

dan Tuhan sebagaimana diuraikan dalam Al-Qur'an, secara jelas menunjukkan keterkaitan antara Tuhan, manusia dan alam. Gambaran tersebut juga terlihat dalam surah Luqman/30: 20

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةً
وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَدِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

“Tidakkah kamu perhatikan Sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa kitab yang memberi penerangan”.

Dalam tafsirnya, Al-Thabârî (w. 923) menjelaskan bahwa, Tuhan mengajar manusia: Apakah manusia tidak memperhatikan nikmat Tuhan yang ada di langit; bulan, matahari, bintang dan awan, dan nikmat Tuhan yang terbentang di bumi dalam bentuk; hewan, pohon, air laut dan segala manfaat yang dapat diambil dari sumber daya alam, semuanya untuk kebaikan kehidupan manusia, agar dapat bertahan hidup dengan berbagai potensi yang dimilikinya dan saling menguntungkan satu sama lain. Atas nikmat yang Allah berikan kepada *zhâhir* (terlihat), Al-Thabârî menjelaskan nikmat yang lahir dalam bentuk anggota tubuh dengan segala fungsinya, adapun nikmat Allah yang *bâthin* (tersembunyi) adalah nikmat orang-orang yang merasakan manisnya iman dan kebahagiaan.¹⁷⁶ Hal ini mirip dengan Thabâthabâ'î dengan menjelaskan dalam tafsirnya bahwa, Tuhan menundukkan langit dan bumi kepada umat manusia, bahwa manusia dapat melihat dan belajar baik dengan berbagai ekosistem yang ada di antara seluruh ekosistem sangat terorganisir, dan manusia diberi potensi untuk memahaminya.¹⁷⁷

Cendekiawan Islam terkemuka Muhammad Iqbal (w. 1938) menolak teori fatalis yang menyatakan bahwa manusia hanya sebagai agen fisik dengan alasan bahwa pendekatan seperti itu mengabaikan kapasitas manusia yang sangat besar. Menurut Iqbal, dalam Al-Qur'an Tuhan memerintahkan manusia untuk melawan pikiran dan keinginan jahatnya. Perintah ini tidak dimaksudkan untuk menghancurkan ego, melainkan untuk memupuk, lebih dalam, penguatan batin dari kemauan yang diberikan yang kemudian dapat mengalahkan kejahatan. Pandangan seperti itu menolak gagasan penyerahan pasif dan membutuhkan ketaatan yang aktif dan disengaja. Lebih lanjut Iqbal

¹⁷⁶Abî Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî*..., juz. X, hal. 217-218.

¹⁷⁷Sayyid Muḥammad Husain al-Thabâthabâ'î, *Al-Mîzan fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1997, juz. XVI, hal. 233.

mengemukakan bahwa ketika ego matang sesuai dengan potensi kodratnya, maka ego menjadi yang dicintai dan memenuhi kewajibannya sesuai dengan kehendak Tuhan. Dengan ego ini manusia mengenali kekuatan kreatif Tuhan pada tingkat yang lebih dalam. Setelah memberikan kemampuan ini kepada umat manusia, Tuhan menetapkan tujuan bagi mereka dan mendorong mereka untuk merepresentasikan karakter Tuhan (*khuluq Allah*) dalam dimensi manusia. Jadi manusia dapat diangkat ke posisi yang terhormat, luhur dan mewakili nama dan atribut Tuhan dalam keadaan mereka sendiri.¹⁷⁸

Ketika seseorang mempelajari Al-Qur'an, mereka akan menemukan bahwa esensi manusia dijelaskan dalam dua tingkatan; pada tingkat pertama, manusia dipanggil dengan kata '*basyar*' yang mengacu pada wujud fisiknya. Referensi lainnya adalah '*insân*' yang mendefinisikan sifat metafisik manusia. Sementara komponen fisik mereka mengikat manusia ke sistem yang ditetapkan di alam oleh Tuhan, sifat metafisik mereka memungkinkan mereka untuk menjadi wakil Tuhan terbaik di bumi dari sudut pandang untuk mencerminkan nama dan atribut Ilahi.¹⁷⁹

Ketika Âdam dan Hawa memakan buah terlarang, petualangan umat manusia dimulai di bumi dan esensi waktu yang sebelumnya monoton berubah bagi mereka dan menjadi baik versus jahat, keindahan versus keburukan, dan lain-lain. Tuhan mengajarkan nama-nama segala sesuatu kepada Âdam dan dengan pengetahuan dan pemahaman maknanya ini Âdam memperoleh kualitas dan karakteristik metafisik di luar diri fisiknya. Setelah pemberkahan ini, *basyar* (yang mengacu pada sisi fisik manusia) berkembang menjadi *insân* (yang merupakan aspek metafisik manusia) pada tingkat yang sadar dan tepat secara kognitif. Setelah peristiwa ini, bagian pribadi Âdam menjadi jelas baginya (mengacu pada moralitasnya). Hasil penciptaan Allah adalah makhluk yang bebas tetapi bertanggungjawab. Al-Qur'an menjelaskan penciptaan dan pencapaian status tinggi mereka dalam surah Al-Baqarah/2: 30-33.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا
وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾ وَعَلَّمَۤ اٰدَمَ
الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلٰی الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ﴿۳۱﴾
قَالُوْۤا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَاۤ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاۤ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ ﴿۳۲﴾ قَالَ یٰۤاٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ

¹⁷⁸Muhammad Iqbal, *Javid Nama (Book of Eternity)*, diterjemahkan oleh Arthur J. Arberry London: George Allen and Unwin, 1966, hal. 98-99.

¹⁷⁹Recep Dogan, "Nature of Man in Islam," *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*..., Volume 4, 2014, hal. 3.

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَتَبَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

30. Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “*Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.*” mereka berkata: “*Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?*” Tuhan berfirman: “*Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.*”

31. Dan Dia mengajarkan kepada Âdam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para malaikat lalu berfirman: “*Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!*”

32. Mereka menjawab: “*Maha suci Engkau, tidak ada yang Kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; Sesungguhnya Engkau lah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*”

33. Allah berfirman: “*Hai Âdam, beritahukanlah kepada mereka Nama-nama benda ini.*” Maka setelah diberitahukannya kepada mereka Nama-nama benda itu, Allah berfirman: “*Bukankah sudah Ku katakan kepâdamu, bahwa Sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan?*”

Muhyiddin Ibn ‘Arâbî (w. 1240), guru besar Sufi abad ketiga belas, mendefinisikan bahwa di antara refleksi Tuhan di alam semesta, manusia adalah cermin yang paling halus dan mampu menunjukkan Tuhan. Baginya, umat manusia terdiri dari dua bagian; bagian pertama adalah *Haqq* (realitas tertinggi) dan bagian kedua adalah *‘alam* (alam semesta). Komponen fisik adalah *‘alam* dan komponen spiritual atau metafisik adalah gambar Tuhan yang sangat terkait dengan ruh yang telah dihembuskan Tuhan ke dalam tubuh.¹⁸⁰

Teori ini menjelaskan tujuan penciptaan dan juga sifat khalifah manusia yang memiliki kehendak bebas, hati nurani, intelek dan pengetahuan. Menurut definisi ini, manusia bukan hanya cermin paling mampu dalam mencerminkan Tuhan dengan potensi terbaiknya tetapi juga merupakan indeks dari seluruh alam semesta. Untuk alasan ini dia bahkan menyebut setiap orang sebagai alam semesta yang unik, mikrokosmos. Jadi, Tuhan memanifestasikan nama, atribut dan kualitas esensial-Nya di alam semesta tetapi juga di setiap sifat manusia sehingga alam semesta dan sifat manusia

¹⁸⁰Muhyiddin Ibn Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, diedit Abu al-Ala Afifi, Dar al-Kutub al-Arabi, Beirut, 2002, hal. 55.

adalah dua cermin terpisah yang mencerminkan dan menunjukkan Yang Ilahi. Untuk alasan ini, para sarjana sufi Muslim menganggap setiap manusia sebagai alam semesta yang unik.¹⁸¹ Unsur-unsur unik yang memberi mereka status tinggi ini terkait dengan sifat metafisik mereka dan khususnya kapasitas manusia untuk pengetahuan dan pencapaiannya. Dengan kapasitas ini mereka dapat mempelajari hampir semua hal di alam semesta dan juga nama, atribut dan kualitas esensial Tuhan.

Menurut Al-Qur'an, umat manusia memiliki beberapa tanggungjawab terhadap Pencipta mereka dan juga kepada makhluk lain. Dengan demikian, Tuhan memberikan mereka kemampuan untuk menjalankan tugasnya. Al-Qur'an menolak teori-teori yang menghalangi pemikiran dan tindakan yang bertanggung jawab dan lebih mendorong pemahaman tentang nilai luhur bahwa manusia telah diciptakan sebagai wakil Tuhan di bumi. Ini menekankan pencapaian ego yang sempurna hanya mungkin dengan mengaktualisasikan kapasitas bawaannya dan melepaskannya. Dengan ego yang sempurna, mereka dapat berkontribusi pada apresiasi yang matang terhadap alam semesta. Sejarah umat manusia adalah indikasi dari kapasitas yang dibuktikan selama berabad-abad dan tingkat kemajuan manusia yang berkelanjutan dari waktu ke waktu.¹⁸²

Teologi, sejajar dengan ilmu sosial, menjelaskan Tuhan, alam dan manusia dengan konsepnya sendiri dan membangun hubungan yang bermakna di antara mereka. Beberapa sarjana menolak teologi dan kepentingannya bagi orang, karena mereka menawarkan pandangan dunia alternatif bagi mereka. Di sisi lain, Al-Qur'an menempatkan dunia ini di samping dunia lain dan menjelaskan kesuksesan sebagai kemakmuran di kedua dunia karena tidak ada pemisahan antara duniawi dan duniawi lainnya, agama dan sains, atau keyakinan dan kehidupan.¹⁸³ Untuk mencapai hal tersebut, Al-Qur'an mendorong manusia untuk memanfaatkan kapasitas dan kemampuannya pada tingkat tertinggi. Jadi, agama membangun hubungan antara alam dan kehidupan. Oleh karena itu, tidak hanya teoritis tetapi juga praktis karena menyampaikan tanggungjawab kita pada berbagai tingkatan seperti individu, keluarga, dan sosial serta mengatur hubungan di dalam dan di antara mereka. Singkatnya, Islam berpendapat bahwa tanpa tuntunan Tuhan, memberikan keadilan yang sejati dan mencapai harmoni di antara umat manusia tidak mungkin dilakukan.

Secara tradisional, dalam beberapa mazhab pemikiran teologi Islam yang terlalu menekankan gagasan tentang Tuhan dan kelalaian mereka dalam

¹⁸¹Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam*..., hal. 55.

¹⁸²Recep Dogan, "Nature of Man in Islam," ..., hal. 4.

¹⁸³Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Art Printing Works Kuala Lumpur Malaysia, 1978, hal. 84.

menjelaskan misi manusia di alam.¹⁸⁴ Akibatnya, mereka mengisolasi manusia dari kebebasan dan tanggung jawabnya. Mereka menganggap manusia sebagai yang kedua dan tunduk kepada Tuhan dalam segala hal. Pandangan ini melemahkan pengertian tentang tanggungjawab dan misi untuk mewujudkan kapasitas manusia secara maksimal. Tuhan memberikan otoritas kepada manusia, tetapi diambil oleh para sarjana fatalis seperti sekte Jabariya dan juga yang mengikuti doktrin serupa. Paradigma ini menghasilkan ego yang tunduk yang tidak berdaya dalam menghadapi kesulitan dan tantangan. Misi *khalifah* dan menegakkan keharmonisan dengan bumi atas nama Tuhan diambil dari umat manusia. Dengan pandangan ini, manusia kehilangan kekuatan kreatifnya yang akan mengubah bumi dan dengan demikian menjadi lemah, bodoh dan berperilaku buruk.

Salah satu cerita yang sering diceritakan oleh umat Islam mengenai lingkungan adalah instruksi Abu Bakar, Khalifah pertama (*khalif*) Islam kepada tentaranya. Selain memberi tahu mereka untuk tidak menyakiti wanita, anak-anak dan orang yang lemah, dia memerintahkan mereka untuk tidak menyakiti hewan, merusak tanaman atau menebang pohon. Ada dua elemen yang ada dalam dekrit tersebut yaitu menegakkan keadilan bahkan saat tentara Muslim berperang, dan yang kedua, mengakui nilai-nilai kealaman atau lingkungan. Perlu juga dicatat bahwa lingkungan bukanlah masalah atau subjek yang diperlakukan secara terpisah dalam kehidupan karena mereka terus menjadi saksi dalam perang dan perdamaian. Kondisi manusia tidak pernah lepas dari tatanan alam. Itu adalah masalah yang harus diperhitungkan di setiap saat seperti udara yang manusia bawa menuju paru-parunya.

Abu Bakar (w. 634) adalah yang pertama dari empat khalifah yang menjadi penerus Nabi setelah kematiannya. Mereka dikenal seperti itu karena sejauh mana mereka memasukkan instruksi dalam Al-Qur'an dan teladan Nabi ke dalam aturan mereka. Aturan khalifah yang dipandu dengan benar berlangsung dari 632 hingga 661 (M) dan menjadi waktu, termasuk masa Nabi, yang oleh semua Muslim hingga hari ini berusaha untuk ditiru. Dalam upaya mereproduksi model Nabi, apa yang dilakukan oleh para khalifah yang dibimbing dengan benar adalah menetapkan pola yang akan berkembang menjadi matriks yang membentuk dasar sistem hukum Islam yang dikenal sebagai syariah dan yang segera membatasi kehidupan Muslim. Kata syariah memiliki etimologi yang menarik dengan konotasi lingkungan yang kuat. Artinya cara atau jalan dalam bahasa Arab dan "turunannya mengacu pada jalur yang sering dilalui hewan liar untuk minum di tempat air mereka. Ini

¹⁸⁴Donald Wiebe, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, McGill, 1991, hal. 15.

adalah jalan yang menuju ke tempat air kehidupan yang mengalir tanpa henti.”¹⁸⁵

Ketika populasi Muslim tumbuh dan berkembang secara teritorial, persyaratan mereka dalam pemerintahan menjadi semakin kompleks dan menjadi lebih canggih. Dalam Al-Qur'an dan Sunnah ditambahkan dua elemen lain yaitu konsensus (*ijma'*) para ulama dan proses penalaran dengan analogi (*qiyâs*). Hukum Islam (*fiqh*) berkembang dari proses ini dan ada dua instrumen tradisional lainnya yang dimasukkan ke dalam sistem ini dan yang dapat berguna untuk tujuan perumusan hukum lingkungan di dunia Muslim saat ini. Yang pertama adalah penafsiran dalam konteks (*ijtihad*) dan yang kedua adalah kebiasaan dan praktik (*'urf wa al-adat*).

Menurut Nasr, berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, tugas khalifah memiliki maksud dan makna ketuhanan, dengan syarat seorang muslim berserah diri sepenuhnya kepada ketuhanan Allah swt. (*al-'ubudiyah*). Laki-laki atau perempuan adalah hamba Allah swt. (*'abdullah*) yang mengabdikan kepada-Nya sedemikian rupa sehingga memenuhi tanggungjawab khalifatullah. Sebagai *'abdullah*, seseorang berserah diri terhadap perintah Tuhan dan menjadi penerima rahmat-Nya. Sebagai khalifatullah, dia menjadi wakil Tuhan di muka bumi dengan kewenangan yang diberikan untuk menyebarkan berkah Tuhan kepada semua makhluk. Nasr menganggap orang yang tidak mau berserah diri kepada Allah swt. sebagai orang yang berpotensi menimbulkan gejolak di muka bumi karena tidak memiliki acuan petunjuk yang benar. Sebaliknya, orang yang memegang teguh amanah khalifah tidak akan meninggalkan tugas memelihara lingkungan sesuai dengan nilai-nilai Islam.¹⁸⁶

Menurut Al-Qur'an, manusia mewakili nama dan atribut Ilahi dalam dimensinya. Status ini diberikan oleh Tuhan untuk memenuhi misi yang sangat penting, bukan untuk menjadi saingan Tuhan. Dalam pandangan ini, ada dorongan untuk memanfaatkan potensi manusia sesuai petunjuk Ilahi dan menjalankan tanggungjawab dengan dinamika yang diperuntukkan bagi pembangunan manusia. Namun, manusia bebas dan aktif, alih-alih mencapai tujuan-tujuannya, mencoba menemukan kekuatan alam atau supernatural untuk menyerahkan misi ini. Ketika gagasan kebebasan dan perasaan tanggungjawab menjadi berat di pundak manusia, dia mencoba untuk menyingkirkannya.¹⁸⁷ Mc Auliffe menulis bahwa jika sifat manusia ditarik di

¹⁸⁵Eaton, G, *Islam and the Destiny of Man*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1994, hal. 180.

¹⁸⁶Nasr, S. H. *Islam and the environmental crisis*. In A. R. Agwan (Ed.), *Islam and the Environment*. New Delhi: Institute of Objective Studies; Nasr, S. H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Lyon: ABC International Group, 1997, hal. 96.

¹⁸⁷James F. Bresnahan, "Rahner's Ethics: Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethical Methodology", *The Journal of Religion*, 56, 1976, hal. 41.

antara dua kekuatan yang saling bertentangan, jahat dan baik, maka faktor pendorong yang mendorong manusia untuk condong ke arah kebaikan harus diidentifikasi.¹⁸⁸

Bumi adalah tempat tinggal dari mana manusia diciptakan, akan dikembalikan ke dalamnya, dan akan dibangkitkan darinya (Thâha/20:55). “Semua yang ada di langit dan yang ada di bumi adalah untuk kemaslahatan umat manusia” (Al-Jâtsiah/45:13). Generasi demi generasi umat manusia ditempatkan di bumi, beberapa diberi preferensi di atas yang lain dalam hal status dan pangkat. “Kami memang telah mengolah manusia dalam bentuk terbaik, kemudian Kami menurunkannya ke yang terendah dari yang terendah” (At-Tîn/95:4-5). Secara fisik, dari yang bugar menjadi lemah dan lemah, inilah realitas kehidupan manusia yang terus berubah. Manusia dapat naik secara spiritual ke tingkat di mana dia berperingkat lebih tinggi dari malaikat atau lebih rendah dari binatang jika dia melanggar sifatnya.¹⁸⁹

Ketika keinginan manusia terpenuhi, mereka memberontak (al-‘Alaq/96:6-7). Manusia diingatkan akan pembentukan alam dan fisik di mana makanan yang ditanam oleh mereka adalah untuk kepentingan tubuhnya (‘Abasa/ 80:24).¹⁹⁰ Di tengah adegan dari pergolakan besar yang menandai akhir kehidupan di bumi, manusia diingatkan bahwa mereka akan bergerak menuju kembali ke Penciptanya (Al-Insyiqâq/84:6). Dengan gempa bumi dan bencana alam, manusia diingatkan akan kehancuran terakhir ketika bumi memuntahkan segala sesuatu yang terkubur dan tersembunyi di bawahnya baik berupa jasad, berbagai makhluk atau barang-barang tambang, di mana manusia akan bereaksi ketakutan, kebingungan dan terkejut (al-Zalzalah/99:2-3).

Roh yang ditiupkan ke dalam manusia bukan berasal dari tanah. Ketika itu bergabung dengan tanah, perjalanan hidup maju ke cakrawala yang lebih tinggi karena Roh ditiup dari Yang Maha Besar. Quthb mengambil pandangan filosofis dari ayat As-Sajdah/32:7 menghubungkannya dengan ayat Al-Mu’minûn/23:12 dan menyatakan bahwa ada potensi yang sangat besar untuk refleksi yang lebih menyenangkan pada tahap-tahap perkembangan yang dilalui ekstrak tanah tersebut, bahkan sebelum ditetapkan sebagai tempat pertumbuhan pertama manusia yang berasal dari tanah.

Berdasarkan penemuan ilmiah, Quthb menulis bahwa komponen organik, neurologis, mental, dan psikologis terlibat dalam struktur kehidupan manusia. Ia menggambarkan secara artistik bahwa ketika fluida atau air mani memulai perjalanannya, kecerdasan dan rasionalitas manusia tidak dapat

¹⁸⁸Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: The Netherlands: Brill, 2002, Vol 2, hal. 58.

¹⁸⁹Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. XVIII, hal. 256.

¹⁹⁰Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. XVIII, hal. 67.

menentukan arahnya. Sel kesuburan dijaga dan dipelihara oleh Tuhan dan kemudian jutaan sel dengan cermat dibimbing untuk mengambil tempat yang tepat dalam membangun bagian-bagian tubuh. Fungsionalitas sel ditentukan oleh gen di dalam sel, yang membentuk karakteristik khas yang diwariskan.¹⁹¹ Telur manusia terdiri dari semua fitur yang terurai sendiri pada komposisi fisik, jiwa, saraf dan mental. Setelah mencapai puncak kedewasaan, ciri-ciri ini mulai menurun di usia tua ketika kelemahan masa kanak-kanak muncul kembali, saat siklus kehidupan manusia mendekati akhirnya.¹⁹² Sampai kepergiannya dari kehidupan duniawi, manusia bertemu dengan musuh bebuyutannya yang menyerangnya dan merayunya dari jalan yang benar karena keberadaan entitas yang disebut setan, yang memainkan peran utama dengan diri yang berorientasi pada kejahatan dalam menyesatkan umat manusia.

Al-Qur'an membahas panjang lebar tentang bagaimana manusia memandang lingkungan, keyakinan, emosi dan gagasannya; perilaku dan aktivitasnya, serta ikatan dan hubungannya. Hal itu memelihara karakter, hati nurani dan pikirannya.¹⁹³ Manusia telah diberi kebebasan untuk mengembangkan kecerdasannya. Quthb percaya bahwa adalah sia-sia untuk meminta maaf dalam menghubungkan setiap penemuan ilmiah dengan Al-Qur'an karena pengetahuan ilmiah didasarkan pada eksperimen dan teori yang terus berubah seperti, teori evolusi. Padahal ilmu Al-Qur'an itu pasti; tujuannya adalah untuk menyelaraskan manusia dengan dunia fisik dan untuk merangsang kemampuan mental dan intelektualnya; dan untuk memungkinkan dia memahami Al-Qur'an lebih baik berdasarkan penemuan ilmiah.¹⁹⁴

Penyembahan kepada Tuhan harus dilakukan dengan kesadaran dan kesadaran. Nabi bersabda: "Sembahlah Tuhan seolah-olah kamu melihat-Nya, karena meskipun kamu tidak dapat melihat-Nya, Dia melihatmu".¹⁹⁵ Muhammad Quthb menulis bahwa kata ibadah (menyembah) telah digunakan dalam Al-Qur'an untuk mencakup semua aspek kehidupan. Ini menjelaskan mengapa Islam telah merumuskan kode sosial yang komprehensif, yang melindungi martabat manusia, kehormatan dan harta benda. Dia lebih jauh menekankan bahwa sifat manusia diterima dengan segala kelemahannya, tetapi tidak ada batasan kekuatan moral yang dapat diraihinya. Makna ibadah yang sebenarnya dapat dikaitkan dengan bangunan dan tempat tinggal di bumi, yang secara konstruktif dikatakan Quthb, menjadi jihad di jalan Tuhan,

¹⁹¹Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. XVIII, hal. 152.

¹⁹²Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur'ân...*, Jilid 4, hal. 2409-2410.

¹⁹³Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. I, hal. 260-261.

¹⁹⁴Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. I, hal. 262-263.

¹⁹⁵Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Riyadh: Darussalaam, 2000, Vol. II, hal. 370.

berdasarkan kesabaran dan kesusahan.¹⁹⁶ Melalui kesabaran dan pengendalian diri, bahkan musuh yang diakui dapat berubah menjadi teman dekat.¹⁹⁷ Nabi bersabda: “Kemenangan itu bersama kesabaran, dan jalan keluar itu bersama kesulitan, dan bahwasanya bersama kesulitan ada kemudahan.¹⁹⁸ Manusia harus mencari penghidupan melalui kesusahan dan penderitaan. Dalam proses ini, sifat manusia dibawa dekat dengan diri yang tidak ternoda di mana pengetahuan tentang aspek-aspek penting kehidupan memainkan peran penting.

Sejak munculnya krisis lingkungan, manusia modern mulai memandang agama dari sudut pandang baru yaitu pandangan ekologis di mana segala sesuatu terhubung dengan segala sesuatu yang lain dan alam dipandang sebagai kesatuan organik. Jenis penalaran inilah yang telah memotivasi penganut semua agama untuk mempelajari dan mengevaluasi kembali tradisi mereka.

Melihat pada wahyu paling awal dalam Al-Qur'an, yang diturunkan selama periode Mekah, kita melihat bahwa tujuan utamanya adalah untuk membangunkan dalam diri manusia kesadaran yang lebih tinggi dari berbagai hubungan dengan Tuhan dan alam semesta. Hasilnya adalah, pertama, mengubah pandangan dunianya secara keseluruhan, kemudian membangun citra dirinya sendiri, dan akhirnya, sikap, perasaan, sentimen, dan pola hubungannya dengan realitas akan mulai berubah. Ayat-ayat penting ini adalah kunci untuk memahami pandangan dunia Al-Qur'an secara keseluruhan. Filsuf besar Muslim dan sufi, Imam al-Ghazali (w. 1111 M) misalnya, dalam menilai makna ayat-ayat Al-Qur'an, berpendapat bahwa surat-surat awal adalah inti dari Al-Qur'an dan rahasianya. Bagi al-Ghazali, ayat-ayat inilah yang memberi kita dan menunjukkan kepada kita arti realitas. Itu tentang Tuhan dan bagaimana kita dapat mengerti dan memahami keberadaan dan kehadiran-Nya melalui alam. Oleh karena itu, al-Ghazali mendorong kita untuk melakukan upaya serius untuk mengetahui makna mendalam yang tersembunyi di dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Al-Qur'an dengan penekanannya pada dimensi metafisik alam, menggantikan konsepsi orang Arab pagan tentang alam dengan pemahaman yang baru dan hidup. Hal itu mengejutkan ketika melihat kemiripan yang mencolok antara pandangan orang Arab tentang alam sebagai tidak bernyawa, tidak berarti dan kurang tujuan dan ide-ide yang dikemukakan atas apa yang disebut pandangan dunia ilmiah zaman modern. Saat ini, Penafsiran Al-Qur'an sudah terbuka untuk menantang konsepsi materialistik modern tentang alam dan untuk memberikan pendekatan yang lebih komprehensif dan holistik untuk mengembangkan teori etika lingkungan.

¹⁹⁶Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Shuruq, 2004, Jilid 4, hal. 3387.

¹⁹⁷Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir...*, Vol. I, hal. 216.

¹⁹⁸Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir...*, Vol. VIII, hal. 393.

Alam dari perspektif Al-Qur'an dapat dilihat paling baik dalam wahyu pertama kepada nabi Muhammad yang diterima di gua Hira di Gunung Jabal al-Nur. Kita mengetahui bahwa ayat pertama adalah perintah "Bacalah!", yang segera ditanggapi oleh Muhammad. "Saya tidak tahu bagaimana". Dan malaikat Jibril, pembawa wahyu, bersikeras, "Bacalah!" Kemudian Jibril mengulangi perintah itu untuk ketiga kalinya, berkata, "Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan." (Al-'Alaq/96:1).

Dari ayat di atas menggambarkan bagaimana Muhammad merupakan seseorang yang tidak mengetahui baca tulis, dan belum ada teks dalam bentuk apapun untuk dibaca. Jadi apa arti dari perintah suci pertama ini bahwa "Bacalah" di sini berarti cara yang sama sekali baru dalam memandang dunia. Gagasan kuncinya adalah bahwa bacaan ini harus atas nama Allah yang menciptakan manusia. Jadi, pada awalnya diajarkan bahwa Tuhan, sebagai Pemelihara dan Pencipta, memberikan keberadaan dan makna pada segala sesuatu. Tuhan, menurut Al-Qur'an adalah Pencipta, Pemilik, dan Pemelihara yang sebenarnya dari semua realitas. Semua realitas harus dilihat dan dibaca dengan sudut pandang ini. Dapat ditunjukkan bahwa semua buku yang ditulis oleh Muslim dimulai dengan kalimat, "Dengan menyebut nama Tuhan Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang," sebuah frase yang juga diulang oleh Muslim sepanjang kehidupan sehari-hari mereka sebagai indikasi dari pandangan Al-Qur'an ini.¹⁹⁹

Pemeriksaan yang cermat terhadap ayat-ayat awal Al-Qur'an mengungkapkan ajakan untuk meneliti dan menyelidiki langit dan bumi, dan segala sesuatu yang dapat dilihat di lingkungan: burung, domba, awan, laut, anggur, kurma, zaitun, lalat, bulan, matahari, ikan, unta, lebah, gunung, hujan, angin—singkatnya, semua fenomena alam. Dalam desakannya yang sering diulang untuk menyelidiki alam, Al-Qur'an bertujuan untuk mengembangkan individu yang aktif dan dinamis. Ciri dasar dari individu semacam itu, sejauh yang dapat dipahami dari ayat-ayat ini adalah bahwa pikirannya terbuka terhadap peristiwa-peristiwa baru dan dia menyadari apa yang terjadi di sekitarnya di langit dan di bumi. Manusia juga berusaha untuk memahami hal-hal ini dari perspektif Al-Qur'an. Manusia kemudian akan mencapai kesimpulan: "*Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka.*" (Âli 'Imrân/3:191). Ini adalah salah satu kesimpulan dasar yang diperintahkan Al-Qur'an dan membantu kita dalam pencarian makna.

Pemahaman bermakna apa yang dapat diambil dari Rumi untuk gerakan pelestarian lingkungan seperti di atas adalah bahwa saat ini kita tidak lagi dalam posisi untuk mengadopsi metafisika abad ketiga belas, tetapi

¹⁹⁹Ibrahim Ozdemir, "Towards an Understanding of Environmental Ethics from Quranic Perspective"..., hal. 7.

sebuah metafisika, bagaimana pun berkembangnya, pada awalnya diilhami oleh persepsi kebenaran tanpa perantara. Oleh karena itu, pentingnya *Matsnawi* bagi ekologi terletak pada apa yang dikatakannya tentang pengalaman dan persepsi kita tentang dunia di sekitar kita. Hal ini dikomunikasikan tidak sepenuhnya secara eksplisit, melainkan dalam ekspresi puitis itu sendiri, lebih baik diterima oleh intuisi—karena prinsip pertama mistisisme adalah bahwa pengetahuan sejati diperoleh melalui intuisi yang dibangkitkan oleh pengalaman, dan bukan melalui penyelidikan rasional.

Apa yang mencerahkan melalui karya *Matsnawi* Rumi (w. 1273) adalah optimisme yang meriah dalam hubungannya dengan alam—optimisme yang dihancurkan, mungkin, oleh kecemasan kita saat ini. Namun, beberapa kesimpulan yang lebih tepat dapat ditarik dari teks yang memberi kita petunjuk lebih lanjut tentang bagaimana mengalami dan memahami alam. Kita diberitahu, pertama, untuk mempertahankan hubungan langsung—atau, seperti yang dikatakan Ralph Waldo Emerson, “hubungan asli”—hubungan dengan alam. Jika setiap hal digerakkan langsung oleh Yang Ilahi (proposisi yang dapat kita terima setidaknya secara metaforis), maka hal itu menuntut perhatian segera kita sebagai individu. Kita juga diberitahu bahwa kita tidak perlu menganggap diri kita sendiri di dunia ini. Alam adalah teman kita. Karena semuanya memiliki hak hidup persis seperti kita: dan jika kita selaras dengan mereka, mereka berbicara dan mengajar kita—dan mungkin, memang, berbicara lebih jujur daripada jenis kita sendiri.²⁰⁰

Rumi melakukan mitologisasi ulang pada alam sehingga kita mendapatkan kembali arti dunia yang penuh dengan karakter yang memiliki hubungan khusus, bahkan afektif, satu sama lain dan hubungannya dengan manusia. Alam, pada kenyataannya, terjalin dengan dunia kita bahkan sampai memiliki moralitas dan menilai kita. Saya yakin, inilah hal-hal yang kita rasakan secara naluriah bahkan hari ini ketika kita berdiri sendiri dengan alam. Kedua perasaan itu dikaburkan oleh anggapan bahwa hubungan kita dengan alam harus ilmiah dan efisien. Seolah-olah kita malu membicarakan hubungan kita dengan alam. Karya Rumi adalah panggilan untuk mendengarkan naluri kita dan menanggapi dengan serius—untuk menolak tabir ‘*aql*, atau rasionalitas palsu.²⁰¹

Lebih lanjut, Rumi mengakui bahwa kita memiliki afinitas spiritual (hari ini kita akan mengatakan “psikologis”) dengan dan kerinduan akan asal usul kita di alam, seperti dalam beberapa bagian yang dikutip di atas dan berikut ini:

²⁰⁰ L. Clarke, “The Universe Alive: Nature in the Masnavi of Jalal al-Din al-Rumi,” dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, USA: Harvard University Press, 2003, hal. 61.

²⁰¹ L. Clarke, “The Universe Alive: Nature in the Masnavi of Jalal al-Din al-Rumi,”..., hal. 22.

Hati memakan makanan (tertentu) dari setiap rekan...

Anda makan (menerima) sesuatu dari pertemuan dengan siapa pun, dan Anda membawa sesuatu dari hubungannya dengan rekan mana pun.

Seperti hubungan antara bumi dan hujan (ada yang dihasilkan) buah-buahan dan tanaman hijau dan tumbuhan manis;

Dan (sebagai) dari hubungan hal-hal hijau dengan manusia (menghasilkan) kegembiraan hati dan kecerobohan dan kebahagiaan.²⁰²

Fenomena yang dibicarakan Rumi di atas persis seperti yang oleh E. O. Wilson disebut *biofilia*. Pembaca juga diberitahu oleh *Matsnawi* untuk menganggap alam penuh dengan potensi tersembunyi dan mengetahui bahwa penemuan potensi ini adalah bagian dari proses pencerahan kita sendiri. Kita tidak dapat membuat kemajuan spiritual tanpa memahami alam dan tempat kita di dalamnya—bahkan jika kita cenderung menganggap tempat itu luar biasa, seperti yang jelas dilakukan oleh tradisi Islam. Pada akhirnya, kita akan memahami bahwa kita seharusnya secara naluriah, seperti halnya alam, tidak terbeban oleh rasionalitas palsu dan kecemasan yang timbul. Pada saat yang sama, kita harus mengetahui bahwa alam—lagi-lagi seperti yang dikatakan Emerson—ciptaan yang berkelanjutan. Alam itu selalu dinamis. Jauh dari mati, lembam, atau mekanis, itu selalu mengejutkan dan baru, serangkaian pencerahan bagi mereka yang tahu untuk mengharapkannya. Ibis juga berarti, tentu saja, bahwa alam tidak dapat diprediksi atau dikendalikan secara efisien (meskipun rasionalitas palsu mungkin memberitahu kita sebaliknya). Namun, kita tidak boleh menganggapnya berubah-ubah atau tanpa tujuan dan akhir—bahkan ketika tampaknya, pada saat-saat tertentu, menjadi jahat. Hukum dan tindakan alam memiliki pengertian moralnya sendiri, bahkan jika itu tersembunyi dari kita. Karena intuisi yang paling esensial dari semuanya adalah bahwa, jika dipandang sebagai Keseluruhan, alam semesta mengungkapkan dirinya kepada dirinya yang terus berkembang, selalu bergerak menuju kebaikan yang niscaya dominan.

Seyyed Hosen Nasr menjelaskan bahwa relasi antara alam, manusia, dan Tuhan merupakan salah satu sistem yang tidak dapat dipisahkan. Ia menyatakan bahwa *scientia sacra* adalah pengetahuan suci yang ditempatkan di jantung setiap wahyu yang didapat dan intuisi intelektual yang menyelamatkan hati dan pikiran manusia. Menurut Nasr, pada dasarnya *scientia sacra* merupakan metafisika itu sendiri. Istilah tersebut juga sering disebut sebagai puncak sains tentang “Yang Riil”. Metafisika dalam pengertian bahasa Timur seperti *prajna*, *jnana* (dalam tradisi Hindu) dan makrifat atau hikmah (dalam tradisi Islam) sebagai sains paripurna tentang

²⁰²Reynold A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, Great Britain: E.J.W. Gibb Memorial, 1926, hal. 277.

“Yang Riil”. Dalam pengertian ini hikmah (metafisik) identik dengan *scientia sacra*.²⁰³

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa siapapun yang menyadari situasi dunia modern akan mengetahui bahwa terdapat masalah yang paling mendesak, setidaknya tatanan material, yang dihadapi dunia seperti krisis lingkungan, kehancuran keseimbangan antara manusia dan lingkungan alamnya. Islam dan ilmunya memiliki pesan yang sangat mendesak dan tepat waktu yang, seperti disebutkan di atas, dapat membantu memecahkan, sejauh mungkin, tantangan besar ini bagi dunia secara keseluruhan. Namun, pesan ini sayangnya hanya mendapat sedikit perhatian dari Muslim modern sendiri hingga baru-baru ini.²⁰⁴

Pandangan yang memisahkan alam dari yang sakral merupakan pandangan yang berakar pada sains modern barat dan dominasinya terhadap pandangan kita tentang alam. Humanisme Renaisans memunculkan dunia yang berpusat pada manusia, bukan Tuhan. Akal manusia tidak lagi dibatasi oleh kesetiaan pada apapun di luar dirinya. Sebelumnya, semua peradaban memandang melampaui diri mereka sendiri kepada Tuhan. Ilmu pengetahuan barat telah menjadi tidak sah karena para ilmuwan dan masyarakat lainnya gagal untuk melihat kebutuhan akan pengetahuan yang lebih tinggi yang dapat diintegrasikan. Nilai spiritual alam dihancurkan. Kita tidak dapat menyelamatkan alam kecuali dengan menemukan kembali yang sakral di alam.²⁰⁵

Krisis ekologi dan kerusakan lingkungan merupakan bagian dari krisis multidimensi yang berakar pada krisis eksistensial yang disebabkan oleh pandangan dunia materialis dan sekuler modern yang dominan saat ini. Seyyed Hosein Nasr telah menyatakan bahwa manusia modern telah menjadi zombie, orang mati yang berjalan, tanpa roh kehidupan sejati, berkeliaran sebagai predator yang memangsa satu sama lain dan lingkungan mereka sendiri dengan rakus tanpa ada kesadaran bahwa mereka telah melakukan sesuatu yang mengerikan. Intinya, karena manusia tidak lagi mengenal dirinya sendiri (krisis eksistensial) mereka tidak lagi mengenal Tuhan sebagai pemilik alam semesta dan segala isinya. Alam akhirnya hanya menjadi obyek eksploitasi.²⁰⁶ Pembahasan bagaimana kerusakan lingkungan memiliki

²⁰³Seyyed Hossein Nasr, *The Need For Sacred Science*, USA: State University of New York Press, 1993, hal. 164-169.

²⁰⁴Seyyed Hossein Nasr *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, Inc, 2001, hal. 224.

²⁰⁵Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. London: Oxford University Press, 1978; Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*. Cambridge Oxford University Press, 1987.

²⁰⁶Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*. London Oxford University Press, 1976. Hal. 79.

hubungan erat dengan perilaku manusia telah dibahas pada bagian sebelumnya.

E. Insân Ekologi sebagai Tempat Perwujudan Ketuhanan dan Mikrokosmos

Konsep Manusia Sempurna, dalam pengertian metafisik Sufi, berakar pada pemikiran Sufi sebelum Ibn ‘Arabî (w. 1240) yaitu, dalam konsep ‘Hamba Universal’ (*‘abd al-kullî*).²⁰⁷ Istilah *al-insân al-kâmil* dan sinonim *al-insân al-tâmm* (manusia seutuhnya) juga ditemukan dalam karya-karya awal filsafat Aristotelian Arab, terutama teolog Kristen dan filsuf Aristotelian Yahyá Ibn ‘Adî. (w. 974) karya terkenal dari etika Aristotelian *Tahdzîb al-Akhlâq (The Reformation of Morals)*,²⁰⁸ dan ahli hukum dan filsuf Yahudi besar Moses Maimonides *Dalâlat al-hâ’irîn (The Guide of the Perplexed)*.²⁰⁹ Akan tetapi, bagi para pemikir Aristoteles, kesempurnaan manusia terdiri dari sesuatu yang sangat berbeda, yaitu kesempurnaan intelek, diikuti, dalam pandangan Yahyá oleh kesempurnaan etika (atau ketaatan dalam istilah Golden Mean, Aristotelian), atau, dalam pandangan Maimonides, kepatuhan yang sempurna pada perintah-perintah hukum Yahudi (kesempurnaan halakhic).²¹⁰

Istilah *al-insân al-kâmil* pertama kali muncul dalam literatur Sufi dalam karya Ibn ‘Arabî sendiri, dan dengan konsepnya, sejarah terkait gagasan Sufi tentang Manusia Sempurna dimulai dengan tepat. Sejauh yang diketahui, Ibn ‘Arabî pertama kali menggunakan istilah *al-insân al-kâmil* dalam bab pembuka terkenal dari *Fushûsh al-ḥikam*, yang ditujukan untuk Nabi Âdam, atau lebih tepatnya untuk “Kebijaksanaan Ilahi (*al-ḥikmah al-ilâhiyyah*) dalam kalimat Âdam”.²¹¹ Bab itu kemudian menjadi lokus klasik bagi gagasan Ibn ‘Arabî tentang Manusia Sempurna. Dalam bab itu, Ibn ‘Arabî

²⁰⁷Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, hal. 68.

²⁰⁸Yahya Ibn ‘Adî, *Tahdhîb al-akhlâq*, edisi S. al-Yasû’î, Silsilat Rawâ’i‘ al-turâth al-‘arabî al-masîhî, t.th, hal. 128–138; Yahya Ibn ‘Adî, *The Reformation of Morals*, diterjemahkan oleh S. Griffith, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002, xxxviii–xli, hal. 92–99.

²⁰⁹M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, diterjemahkan oleh S. Pines, hal. 49.

²¹⁰Jadi menurut Yahyá, manusia yang utuh adalah mereka yang memiliki akhlak sempurna (*akhlâq*), yang berarti bahwa, dalam gaya Aristotelian sejati, mereka menumbuhkan moderat (*al-i’tidâl*) dan menghindari yang ekstrem (*al-ifrâth*). Cara untuk mencapai kesempurnaan tersebut adalah “kontemplasi teoritis ilmu-ilmu hakikat dan duduk bersama orang-orang yang berilmu (*al-nazhar fî al-‘ulûm al-ḥaqîqiyyah wa mujâlasat ahl al-‘ilm*)”. Ibn ‘Adî, *Tahdhîb al-Akhlâq*, hal. 128–130; Ibn ‘Adî, *Reformation of Morals*, hal. 94–95.

²¹¹Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets: Ibn ‘Arabî’s Thought and Method in the Fushûsh al-Ḥikam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, hal. 17–24.

menjelaskan sentralitas umat manusia dalam konsepnya tentang manifestasi ketuhanan di dalam ciptaan: Ciptaannya adalah cermin yang memungkinkan Tuhan untuk melihat diri-Nya. Âdam, manusia pertama dan representasi diri Tuhan, sedangkan roh lah yang memberi kehidupan pada bentuk alam semesta yang tak berbentuk.²¹² Manusia (*insân*) mengeksploitasi makna ganda dari kata Arab *insân*—bagi Tuhan, manusia bagaikan pupil (*insân*) pada mata; dia adalah wakil-Nya (*khalifah*) di atas bumi dan segel pada peti harta karun itulah dunia, yang kehadirannya menjamin kelestarian dunia. Hal itu menjadikan Âdam, yang oleh Ibn ‘Arabî di sini diidentifikasi sebagai Manusia Sempurna (*al-insân al-kâmil*), sebagai lokus perwujudan sempurna (*mazhhar*) bagi nama-nama dan atribut ketuhanan, sebuah gagasan yang dihubungkan oleh Ibn ‘Arabî dengan pernyataan Al-Qur’an bahwa Tuhan mengajari Âdam nama-nama segala sesuatu (Al-Baqarah/2:31). Jadi, dia melanjutkan dengan berkata, “Semua nama-nama yang merupakan bentuk Ilahi muncul dalam manusia.”²¹³

Siapakah Manusia Sempurna? Terdapat tiga kemungkinan cara membaca Ibn ‘Arabî dan perlakuan para penafsir utamanya tentang identitas Manusia Sempurna, yaitu:

1. Semua manusia (berpotensi) sempurna, atau lebih tepatnya umat manusia pada umumnya sempurna.
2. Manusia sempurna adalah semua nabi dan-atau para wali.
3. Manusia sempurna adalah Nabi Muhammad saw.

1. Kesempurnaan Umat Manusia Secara Umum

Telah dicatat di atas bahwa pernyataan klasik gagasan Ibn ‘Arabî tentang Manusia Sempurna adalah bab pembuka dari *Fushûsh*, yang dikhususkan untuk Âdam. Memang, Ibn ‘Arabî hanya menggunakan istilah ‘*al-insân al-kâmil*’ pada kesempatannya dalam *Fushûsh*. Dari tujuh contoh istilah ini, tiga di antaranya dalam bab tentang Âdam, dan yang keempat juga mengacu pada Âdam. Sementara itu, dalam bab 198 dari *Futûhât*, setelah mengutip hadis *homo imago dei*, Ibn ‘Arabî mengatakan kepada kita bahwa Âdam adalah Manusia Sempurna, representasi (*mukhtashar*) yang memanifestasikan semua realitas alam semesta, baik yang asal maupun yang abadi. Dari sini kita dapat menyimpulkan secara masuk akal bahwa, dalam pandangan Ibn ‘Arabî, Âdam adalah pola dasar Manusia Sempurna.

Arti penting dari hal ini adalah bahwa ‘Âdam’, dalam pemikiran Ibn ‘Arabî dan dalam tradisi Islam yang lebih luas, tidak hanya mewakili nabi dengan nama itu, tetapi juga untuk umat manusia secara keseluruhan, dalam

²¹² Ibn ‘Arabî, *Fushûsh al-Hikam...*, hal. 48–49.

²¹³ Ibn ‘Arabî, *Fushûsh al-Hikam...*, hal. 50.

kapasitasnya sebagai ‘*abû al-basyar*’, ‘Bapak dari seluruh manusia’.²¹⁴ Oleh karena itu, Ketika Ibn ‘Arabî menggunakan istilah ‘Manusia Sempurna’ dari Âdam mungkin ditafsirkan dengan baik untuk merujuk pada kesempurnaan umat manusia secara umum. Memang, penafsiran ini didukung oleh apa yang ditulis oleh Ibn ‘Arabî sendiri dalam ringkasan *Fushûsh, Naqsy al-Fushûsh*:

Ketahuiilah bahwa nama-nama Ilahi yang paling indah membutuhkan, karena esensi mereka, eksistensi dunia. Jadi Tuhan memberikan eksistensi pada alam sebagai tubuh (*jasadan*) yang diberi bentuk, dan menjadikan Âdam rohnya. Dan yang saya maksud dengan ‘Âdam’ adalah eksistensi alam manusia (*al-‘âlam al-insânî*).

Dengan menyebut ‘Âdam’ sebagai “alam manusia”, Ibn ‘Arabî tampaknya menyarankan bahwa bukan hanya Âdam yang merupakan mikrokosmos dan Manusia Sempurna, tetapi, lebih tepatnya, manusia secara keseluruhan. Penafsiran ini diambil oleh penafsir terkemuka Ibn ‘Arabî. Al-Qûnawî, dalam ringkasannya dari bab-bab *Fushûsh* menjelaskan bahwa: “Kebijaksanaan Ketuhanan atau Nama Ilahi Allah dipilhkan untuk Âdam karena umat manusia diciptakan untuk menjadi Wakil Tuhan (*khalîfah*); dengan demikian, tingkat ontologisnya memahami dan menyatukan semua tingkat ontologis dari ‘dunia’.” Sama seperti Ibn ‘Arabî, umat manusia pada umumnya yang harus dilihat sebagai mikrokosmos atau menurut al-Qûnawî bahwa umat manusia pada umumnya yang harus dipandang sebagai Wakil Tuhan dan ‘makhluk utuh’. Al-Qâsyânî bahkan lebih eksplisit. Di awal komentarnya pada bab tentang Âdam di *Fushûsh*, dan mengutip bagian dari *Naqsy al-Fushûsh* Ibn ‘Arabî yang dikutip di atas, dia menulis:

Karena “batu permata” (*fashsh*) ini menunjukkan umat manusia (*naw’ al-insân*) dan realitasnya, yang disebut “Âdam” - karena seperti yang (Ibn ‘Arabî) katakan dalam *Naqsy al-Fushûsh*, “Dan yang saya maksud dengan ‘Âdam’ adalah eksistensi alam manusia (*wujûd al-‘âlam al-insânî*), karena dunia ini seperti harta dan umat manusia seperti batu permatanya.” Hati setiap manusia (*kull insân*) yang mengenal Tuhan dan sempurna (*kâmil*) adalah sebuah batu permata.²¹⁵

Sementara itu al-Qaysharî, dalam bab lima dari Muqaddimahya, menulis dalam konteks pembahasannya tentang bagaimana Manusia Sempurna adalah perpaduan komprehensif dari semua eksistensi: Karena setiap individu di dunia (*kull fard min afrâd al-‘âlam*) adalah tanda (‘*alâmah*’) dari nama Ilahi, dan dari setiap nama... setiap individu di dunia juga merupakan dunia (‘*âlam*’) yang melaluinya dikenal semua nama (Ilahi).²¹⁶

²¹⁴Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets: Ibn ‘Arabî’s Thought and Method in the Fushûsh al-Hikam...*, hal. 18.

²¹⁵Abd al-Razzâq Qâsyânî, *Syarh ‘alâ Fushûsh al-Hikam*, Egypt: al-Mathba’ah al-Yamaniyyah, t.th, hal. 8.

²¹⁶Al-Qaysharî, *Syarh Fushûsh...*, hal. 268.

Oleh karena itu, jelas ada dasar tekstual yang kuat untuk gagasan bahwa gelar ‘Manusia Sempurna’, dalam tradisi Ibn ‘Arabî, berlaku untuk umat manusia secara umum, yang mengatakan bahwa umat manusia dalam keadaan aslinya adalah sempurna.

Terlebih lagi, jika ini adalah interpretasi yang benar dari identitas Manusia Sempurna, maka akan terlihat bahwa ini berlaku baik untuk pria maupun wanita. Ibn ‘Arabî, yang terkenal karena memiliki beberapa wanita di antara guru-guru awalnya dan kemudian di antara murid-muridnya, menyatakan ini secara eksplisit dalam bab 324 dari *Futûhât*, yang dikhususkan untuk ‘Mengetahui lokus perpaduan (*manzil jam*)’ antara perempuan dan laki-laki di beberapa jalan ilahi (*al-mawâthin al-ilâhiyyah*): “Ini semua adalah kondisi (*ahwâl*) di mana laki-laki dan perempuan berbagi (*yasytarik*), dan mereka berbagi di semua tingkatan (*al-marâtib*), bahkan dari berbagai sumbu (*al-quthbiyyah*).”²¹⁷

Sementara itu, pada awal bab 64 dari *Futûhât*, Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa “seorang wanita dapat mencapai (*qad tablugh*), sehubungan dengan kesempurnaan (*al-kamâl*), derajat laki-laki, dan seorang laki-laki mungkin turun (*qad tanzil*), sehubungan dengan ketidaksempurnaan (*al-naqsh*), lebih rendah dari tingkat ketidaksempurnaan yang dimiliki oleh seorang wanita”.²¹⁸ Sebagai contoh terakhir, dalam bab tentang Muhammad dalam *Fushûsh*, Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa pria menjadi saksi (*syuhud*) dari yang riil dalam diri wanita bahwa itu lebih lengkap dan lebih sempurna (*atamm wa-akmal*),²¹⁹ daripada kesaksiannya tentang Tuhan dalam dirinya, di mana hal itu menunjukkan mungkin bahwa wanita secara alami cenderung sebagai tempat sempurna dari manifestasi ketuhanan, yang merupakan definisi Manusia Sempurna.

Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa, bagi Ibn ‘Arabî, manusia pada awalnya sempurna, namun manusia berbeda dalam derajat kesempurnaannya menurut sejauh mana mereka memanifestasikan nama dan atribut ketuhanan dan mengakui statusnya sebagai lokus manifestasi Ilahi.

2. Semua Nabi dan/atau Wali Allah

Mungkin bukti terbaik untuk gagasan bahwa para nabi adalah Manusia Sempurna yang sejati dalam pemikiran Ibn ‘Arabî adalah *Fushûsh* secara keseluruhan. Gagasan menyeluruh dari pekerjaan itu adalah bahwa ‘kata’ atau logos (*kalimah*) dari masing-masing 27 nabi yang dikhususkan untuk satu bab mewakili jenis kebijaksanaan Ilahi (*hikmah*) yang berbeda, misalnya kebijaksanaan ketuhanan (*ilâhiyyah*) dalam kasus Âdam, transendensi

²¹⁷Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyyah*, Egypt: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrâ, 1911, vol. 3, hal. 89.

²¹⁸Ibn ‘Arabî, *Futûhât...*, Vol. 1, hal. 679.

²¹⁹Ibn ‘Arabî, *Fushûsh...*, hal. 217.

(‘*alawiyyah*) dalam kasus Musa, dan singularitas (*fardiyyah*) dalam kasus Muhammad.²²⁰ Dalam pengertian ini, oleh karena itu, mereka dapat dianggap Manusia Sempurna berdasarkan keutamaan manifestasi mereka dari sifat-sifat ketuhanan.²²¹

Demikian pula, al-Qâsyânî memberi tahu kita kemudian dalam komentarnya bahwa semua nabi adalah bentuk spiritual, realitas ketuhanan yang memiliki cahaya (*shuwar al-ḥaqâ’iq al-ilâhiyyah al-nûrâniyyah al-rûḥâniyyah*),²²² dan bahwa mereka semua memiliki entifikasi universal (*al-ta’ayyunât al-kulliyyah*),²²³ frasa yang menunjukkan bahwa semua nabi memadukan nama dan atribut Ilahi dan eksistensi, dan karenanya semuanya adalah Manusia Sempurna. Karena itu, perlu dicatat bahwa al-Qâsyânî menyatakan dalam perikop yang dikutip di atas bahwa setiap nabi memiliki tingkat kesempurnaan. Ini sepertinya menjadi indikasi bahwa ada hierarki kesempurnaan di antara para nabi, yang dapat kita asumsikan, ditentukan oleh bentuk-bentuk kebijaksanaan tertentu yang diasosiasikan dengan mereka (bentuk-bentuk kebijaksanaan yang diasosiasikan dengan Âdam dan Muhammad, karena misalnya, menjadi lebih tinggi dari orang-orang yang berhubungan dengan para nabi lainnya). Faktanya, al-Qâsyânî menjelaskan hal ini dengan lebih jelas dalam komentarnya pada bab tentang nabi ‘Uzayr:

“Namun demikian, mereka (yaitu, para nabi) berbeda (*mukhtalifûn*) sehubungan dengan perwujudan manusia, karena perbedaan nama-nama Ilahi yang ada di dalam diri mereka. Dan itu karena perbedaan penerimaan mereka (*qawâbil*), sesuai dengan temperamen dan keseimbangan manusia mereka (*al-amzîjah wa al-i’tidâlât al-insâniyyah*).”²²⁴

Keragaman di antara para nabi ini menimbulkan pertanyaan apakah semua nabi sebenarnya adalah Manusia Sempurna dalam arti yang sepenuhnya. Namun demikian, benar bahwa, seperti yang dilihat, Ibn ‘Arabî menetapkan kedudukan spiritual nabi tertentu yang terhubung pada posisi Manusia Sempurna. Sama halnya juga bahwa dia juga memberikan posisi yang sama—meskipun dalam arti yang kurang komprehensif—untuk individu tertentu lainnya, seperti Khulafa al-Râsyidin menunjukkan bahwa individu yang biasanya tidak dianggap nabi juga mampu menjadi Manusia Sempurna.²²⁵ Ada dua kesimpulan yang bisa diambil dari hal ini: apakah

²²⁰Ibn ‘Arabî, *Fushûsh*, hal. 57–58. Untuk makna dari *ḥikmah* dalam tulisan Ibn ‘Arabî, lihat Franz Rosenthal, “Ibn ‘Arabî between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’”, *Oriens* 31 1988, hal. 13–14.

²²¹Toshihiko Izutsu, *Sufism & Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley, CA; London: University of California Press, 1984, hal. 236.

²²²Al-Qâsyânî, *Syarḥ Fushûsh...*, hal. 242.

²²³Al-Qâsyânî, *Syarḥ Fushûsh...*, hal. 266.

²²⁴Al-Qâsyânî, *Syarḥ Fushûsh...*, hal. 266.

²²⁵Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Perfect Human*, London: Routledge, 2020, hal.

status Manusia Sempurna tidak terbatas pada para nabi, atau kita harus mempertimbangkan kembali pemahaman kita tentang siapa dan apa itu nabi.

Perbedaan Ibn ‘Arabî antara kenabian secara khusus dan umum memiliki implikasi penting bagi pemahaman kita tentang identitas Manusia Sempurna, karena itu berarti, jika kesempurnaan adalah kualitas para nabi, maka baik ‘umum’ dan juga ‘spesifik’ nabi mampu menjadi Manusia Sempurna. Oleh karena itu, mungkin bagi Ibn ‘Arabî dan para penafsirnya untuk menyatakan bahwa para nabi adalah Manusia Sempurna dan bahwa para Wali—termasuk para sufi elit pada zaman pasca-Muhammad—adalah Manusia Sempurna, sambil tetap mempertahankan bahwa kesempurnaan adalah milik para nabi.

Selanjutnya, Ibn ‘Arabî mengembangkan konsep kenabian menjadi dua bagian, yaitu kenabian umum (*al-Nubuwwah al-‘Ammah*) atau disebut kenabian mutlak (*al-Nubuwwah al-Mutlaq*) dan kenabian khusus (*al-Nubuwwah al-Khashshah*) atau kenabian Tasyri’ (*al-Nubuwwah al-Tasyri’*). Konsep kenabian umum dengan berbagai istilah ini tidak bermaksud untuk mengingkari bahwa Nabi Muhammad saw. adalah sebagai nabi terakhir, konsep ini menunjukkan bahwa kekuasaan Allah tidak terbatas termasuk perihal kenabian, baik Ibn ‘Arabî, Ibn Sabî’in dan al-Suhrawardi kelihatannya tidak mau membatasi kekuasaan Allah, sebab kekuasaan Allah adalah mutlak. Selanjutnya, *al-Nubuwwah al-‘Ammah* bisa disebut dengan *al-Khilafat al-‘Ammah* (Kewakilan Tuhan Umum), maksud dan makna ini bahwa wakil sebenarnya dan Tuhan adalah ruh Muhammad yang terus menerus memanasifestasikan dirinya dalam bentuk nabi dan wali.

3. Muhammad sebagai Manusia Sempurna.

Muhammad sebagai Manusia Sempurna Menurut Toshihiko Izutsu (w. 1933), penulis studi klasik tentang pemikiran Ibn ‘Arabî dan penafsirnya, “Semua nabi, dalam pandangan Ibn ‘Arabî, adalah perwujudan dari gagasan Manusia Sempurna. Tetapi Nabi Islam, yaitu Muhammad, di antara mereka menempati tempat yang sangat istimewa.”²²⁶ Sebelum Ibn ‘Arabî, kesempurnaan Muhammad sudah dituangkan dalam pemikiran Sufi, seperti yang dijelaskan oleh al-Ghazâlî (w. 1111) dalam *Kîmîyâ-yi Sa’âdat*, setelah menjelaskan tiga kualitas (*khâshshiyat*) para nabi dan Sahabat Tuhan, menjelaskan bahwa kesempurnaan (*kamâl*) Rasul kita sedemikian rupa sehingga dia memiliki tiga kualitas ini hingga tingkat kesempurnaan tertinggi (*bi ghâyati kamâl*).²²⁷ Oleh karena itu, apa bukti yang ada, kita mungkin bertanya, bahwa Ibn ‘Arabî memandang Muhammad sebagai satu-satunya Manusia Sempurna yang sejati, seperti yang dikatakan Izutsu? Jika dilihat,

²²⁶Izutsu, *Sufism & Taoism...*, hal. 236.

²²⁷Abû Hâmid Ghazâlî, *Kitâb-i Kîmîyâ-yi Sa’âdat*, diedit oleh Aḥmad Ârâm, Tehran: Chapkhânah-yi Markazî, 1954, hal. 28.

misalnya, Ibn ‘Arabî mengidentifikasi “satu-satunya sumbu” yang berhubungan adalah “*rûh Muhammad*”,²²⁸ pandangan yang diadopsi oleh al-Qaysharî. Demikian pula bahwa bagi Ibn ‘Arabî dan para penafsirnya, Realitas Muhammad tidak hanya mendahului nabi-nabi lain dan Wali Tuhan, namun juga sumber dari mana mereka mendapatkan eksistensi dan kedudukan spiritual mereka; Oleh karena itu jika benar bahwa para nabi dan/atau Wali Allah-lah Manusia Sempurna yang sejati, maka berarti Muhammad, sebagai roh batin atau realitas Manusia Sempurna itu,²²⁹ memiliki kesempurnaan yang bahkan lebih besar dan mencakup segalanya.

Hal tersebut membawa kita pada salah satu bukti terpenting untuk gagasan bahwa Muhammad adalah Manusia Sempurna yang sejati, yaitu bab tentang Muhammad di *Fushûsh*. Bentuk khusus ‘hikmah’ yang dikaitkan Ibn ‘Arabî dengan Muhammad dalam judul bab itu adalah ‘keistimewaan’ atau ‘singularitas’ (*fardiyyah*). Dalam komentarnya pada bab itu, al-Qaysharî (untuk mengambil contoh representatif) menafsirkan ‘keistimewaan’ Muhammad dalam hal sifat sintetiknya (perpaduan) dan dia menjadi tempat perwujudan nama-nama Ilahi—suatu bentuk kualitas dan kunci dari Manusia Sempurna:

“Kebijaksanaan Muhammad digambarkan melalui singularitas atau keistimewaan (*fardiyyah*) karena ia dipilih sebagai tempat Ilahi Yang Maha Kuasa (*maqam al-jam’ al-ilâhî*). Karena dialah perwujudan lahiriah dari nama Allah, Nama Yang Terbesar. Penafsiran ini dikonfirmasi oleh fakta bahwa Syekh juga menyebut Hikmah ini sebagai Universalitas (*kulliyah*): Nabi memahami semua yang universal dan khusus; tidak ada Nama yang memiliki kesempurnaan yang tidak dimiliki oleh kesempurnaan-Nya atau tempat perwujudan apa pun yang tidak dinyatakan secara lahiriah oleh firman-Nya.”²³⁰

Penafsiran seperti itu tentang makna singularitas atau keistimewaan Muhammad, harus dicatat, dapat dibenarkan dengan mengacu pada karya Ibn ‘Arabî sendiri: dalam bab tentang Hûd dalam *Fushûsh* Ibn ‘Arabî memberi Muhammad julukan orang yang memadukan semuanya (*al-jâmi’ li al-kull*). Di awal bab *Fushûsh*, Ibn ‘Arabî secara eksplisit menghubungkan keunikan Muhammad dengan kesempurnaannya; memang, dia menggambarkan Nabi sebagai yang paling sempurna yang ada dalam umat manusia ini (*akmal mawjûd fî hâdzâ al-naw’ al-insânî*), sebuah gagasan yang dia kaitkan dengan prioritas Realitas Muhammad atas ciptaan lainnya. Ibn ‘Arabî menggunakan bahasa yang sama dalam *Futûhât*, di mana dia memberitahu kita: “Cermin Tuhan yang terbaik (*afdhal*), paling benar (*a’dal*) dan paling lurus (*aqwam*) adalah cermin dari Muhammad Saw. Manifestasi (*tajallî*) Yang Nyata di

²²⁸Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 1, hal. 151.

²²⁹Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 3, hal. 142.

²³⁰Al-Qâsyânî, *Syarh*, hal. 267: “Pengagungan hanya dimiliki Nabi Muhammad Saw., dan tidak dimiliki nabi lain mana pun.”

dalamnya lebih sempurna (*akmal*) daripada setiap bentuk manifestasi lain yang ada.²³¹

Tampak jelas, kemudian, bahwa ketika Ibn ‘Arabî menyebut Muhammad sebagai manusia ‘yang paling sempurna’, mereka bermaksud untuk menunjukkan statusnya sebagai Manusia Sempurna yang sejati. Namun, pada saat yang sama, perlu dicatat bahwa Ibn ‘Arabî tidak menggunakan istilah *al-insân al-kâmil* dalam bab tentang Muhammad. Dan sementara Ibn ‘Arabî berulang kali mengacu dalam *Futûhât* kepada Muhammad sebagai raja (*malik*) dan tuan (*sayyid*) umat manusia,²³² menjelaskan bahwa semangat Muhammad diperluas ke setiap Manusia Sempurna,²³³ dan memberitahu manusia, merujuk pada Al-Qur’an dan hadis, bahwa Muhammad diberi kunci untuk hal gaib (*mafâtîh al-gayb*) (Al-An‘âm/6:59) dan perkataan yang ringkas namun bermakna (*jawâmi’ al-kalim*),²³⁴ dia tidak menyebutkan bahwa dirinya Manusia Sempurna secara langsung.

Hubungan manusia dengan lingkungan juga tercermin dalam pepatah Arab *al-insân ibn bi’atîhi* (*manusia itu anak lingkungannya*) yang memiliki arti bahwa terdapat simbiosis-mutualisme antara manusia dan lingkungan sekitarnya. Pada satu sisi manusia tumbuh besar dan terpengaruh oleh lingkungan, dan di sisi lain manusia memiliki peran krusial dalam merawat serta menjaga kelestarian lingkungan hidup. Oleh karena itu, diperlukan harmonisasi antara manusia dan lingkungan agar menghindari eksploitasi dan kerusakan yang sangat berdampak terhadap kehidupan. Hal tersebut telah diperingatkan dalam Al-Qur’an bahwa manusia tidak hanya pelaku yang melestarikan alam namun juga bisa bersikap destruktif surat Al-Rûm/30:41.

Kecerdasan ekologis manusia tentu saja diperlukan karena hal itu mengacu pada kemampuan kolektif manusia untuk memahami dampak manusia pada ekosistem dan untuk bertindak bagaimana memperbaiki serta memeliharanya.

Pemanasan global adalah contoh kasus yang jelas. Itu hanya satu contoh dalam rentang besar masalah yang sedang membangun dan telah berkembang mungkin sejak awal Revolusi Industri. Pembangunan selama dua abad terakhir telah menghasilkan manfaat material yang sangat besar bagi kita semua tetapi tanpa memperhatikan dampaknya terhadap alam.

Contoh lain bahwa Hutan tropis di seluruh dunia hancur dengan kecepatan yang meningkat pada tahun 2020 dibandingkan dengan tahun sebelumnya, meskipun terjadi penurunan ekonomi global yang disebabkan

²³¹Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 4, hal. 433.

²³²Gregory Lipton, *Rethinking Ibn ‘Arabi*, New York: Oxford University Press, 2018, hal. 77.

²³³Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 3, hal. 142.

²³⁴Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 3, hal. 141–146.

oleh pandemi, yang mengurangi permintaan beberapa komoditas yang telah memicu deforestasi di masa lalu.²³⁵ Ada banyak sekali kasus tentang hal ini dan ini jauh lebih kompleks daripada yang dapat ditangani oleh ilmu pengetahuan kita. Oleh karena itu perlu untuk menumbuhkan kecerdasan ekologis sehingga manusia dapat memulai menangani masalah yang diciptakan oleh tangan mereka sendiri.

Terkait contoh di atas, Rasulullah Saw., pernah melarang umatnya dalam hal menebang pohon, terlebih lagi pohon yang dirusak itu berfungsi sebagai tempat berteduh bagi para musafir atau hewan-hewan. Rasulullah Saw., melarang menebang pohon bidara yang berada di padang gurun yang memiliki fungsi sebagai tempat berteduh manusia atau hewan tanpa adanya kemaslahatan bahkan diancam dituangkan air panas di atas kepala mereka di kemudian hari.²³⁶

Selain itu, pemanfaatan lahan produktif dalam hal bercocok tanam, pertanian, dan peningkatan produksi pangan termasuk perbuatan yang dianjurkan dalam agama. bahkan hal ini dijelaskan dalam hadis bahwa manusia dilarang untuk melantarkan lahan produktif namun sebaiknya memberi kebermanfaatan bagi umat manusia.

“Telah mengabarkan kepada kami Jâbir ibn ‘Abd Allah ra., berkata: Rasulullah saw., bersabda: “Dahulu ada beberapa orang memiliki tanah lebih, lalu mereka berkata: “Lebih baik kami sewakan dengan hasilnya sepertiga, seperempat atau separuh. Tiba-tiba Nabi Saw bersabda: Siapa yang memiliki tanah, maka hendaknya ditanami atau diberikan kepada saudaranya, jika tidak diberikan, maka hendaklah ditahan saja.”²³⁷

Secara teologis, para sarjana Muslim telah membahas konsep tauhid dalam kaitannya dengan keesaan Tuhan dan kesalehan spiritual. Hal inilah yang kemudian melahirkan konsep tauhid sosial. Juga, pada saat yang sama juga untuk mengembangkan kesalehan ekologis (*ecological piety*) untuk melindungi lingkungan sekitarnya. Asumsi epistemologisnya bermula dari konsep Tauhid ekologis atau yang oleh Van Schalkwyk²³⁸ disebut sebagai ‘ekologi teologis’. Manusia dan alam saling bergantung sebagai ekosistem. Perbuatan baik dengan melestarikan lingkungan dalam Al-Qur’an dikenal dengan *mushlih* (pelestari) yang biasanya bersanding dengan kata *mufshid* (perusak). Menjadi *ecofriendly* merupakan bentuk penerapan sifat ihsan.

²³⁵Henry Fountain, “Tropical Forest Destruction Accelerated in 2020”, *The New York Times*, (31 Maret 2021). Diakses pada tanggal 9 Mei 2021 dalam <https://www.nytimes.com/2021/03/31/climate/deforestation-amazon-brazil.html>

²³⁶Abû Dawûd Al-Sijistânî, *Sunan Abî Dâwûd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 2009, Vol. 4, hal. 361.

²³⁷Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, Kitâb al-Hibah, Bab Faql al-Manihah, no. 2632, hal. 638.

²³⁸Van Schalkwyk, A. “Living in the Land. An Oiko-theological Response to the Amadiba Crisis Committee of Xolobeni’s Struggle for Ubuntu, Land and Ecology.” *Missionalia*, vol. 47, no. 1, 2019, hal. 31-57.

Mengacu pada hadis Jibril ada tiga prinsip agama yaitu *Islâm*, *Imân* (keyakinan) dan *Ihsân*. Karakteristik ini dikenal sebagai eko-sufisme. Bagi Monserrat²³⁹ Tauhid merupakan lambang persatuan bagi semua ciptaan Allah swt., mulai dari yang terkecil, seperti mineral, tumbuhan, hewan, manusia hingga kosmos atau alam semesta. Konsep ini menunjukkan kesatuan dari seluruh alam dan isinya yang bersumber dari asal dan sumber yang sama serta makna yang serupa.

Atribusi kesalehan ekologis yang dimiliki seseorang perlu mempertimbangkan sikap yang ramah dan harmoni terhadap lingkungan sekitarnya, karena kita hal itu akan berbalik kepada manusia jika tidak sikap kesalehan terhadapnya. Integrasi antara kesalehan spiritual, sosial dan ekologis akan menghasilkan pribadi yang disebut sebagai *al-insân al-kâmil*. Konsep ini terakumulasi dalam istilah Al-Qur'an sebagai *khalîfah fî al-ardh*. Tuhan menganjurkan agar manusia menjadi khalifah yang tugasnya memanfaatkan dan memakmurkan bumi. Kemajuan teknologi idealnya mendorong terwujudnya ketakwaan yang sejati dan utuh.

Setelah dikaji tentang fungsi implikasi eko-spiritual dan konservasi alam yang mencakup; manusia dan tugas kekhalfahan, alam sebagai *partner* bukan instrumen, usaha konservasi sumber daya alam, harmonisasi relasi manusia dan lingkungan, dan insân ekologi sebagai tempat perwujudan ketuhanan dan mikrokosmos dapat disimpulkan lewat pendekatan eko-spiritual mampu mewujudkan kesadaran terhadap lingkungan sebagaimana dijelaskan Al-Qur'an, di antaranya: manusia yang mengindahkan lingkungan, menjaga lingkungan, dan mengelola lingkungan dengan spirit ketuhanan yang penuh dengan rahmat. Pada prinsipnya, yang membutuhkan lingkungan adalah manusia dan manusia itu adalah satu kesatuan dengan lingkungan itu sendiri. Untuk itu, manusia sebagai *khalîfah fî al-ardh* harus memiliki kesadaran bahwa pentingnya menjaga lingkungan.

Spiritualitas dan ekologi sama-sama dibangun berdasarkan ketauhidan. Keduanya mengajarkan untuk kembali kepada bekal yang diberikan oleh Allah. Ini merupakan bentuk fitrah manusia. Kolaborasi antara ekologis dan spiritual diistilahkan menjadi eko-spiritual. Maksudnya adalah kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antara sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Lingkungan adalah sarana (*washa'il*) spiritual kepada Allah. Alam adalah sumber kearifan, sehingga harus diberlakukan dengan bijaksana. Dalam konteks ekologi, kerusakan alam sama dengan merusak diri sendiri dan generasi umat manusia. Sementara dalam eko-spiritual dapat dikatakan bahwa merusak alam sama dengan merusak kehidupan sekaligus merusak sarana makrifah kepada Allah.

²³⁹Monserrat, J. "Matter, Man, Universe: the Ontology of Human Openness to the Cosmic Holism." *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 75, no. 283, 2019, hal. 131-170.

Eko-spiritual memandang alam sebagai sesuatu yang suci karena ia adalah *tajalli* Allah swt., sehingga merusak alam sama dengan merusak eksistensi Allah sebagai Sang Khaliq. Eko-spiritual juga menyadarkan manusia untuk hidup secara spiritual dengan alam. Manusia perlu mengubah cara pandangnya yang materialis menuju pemahaman yang spiritual, bahwa alam ini memiliki jiwanya sendiri. Alam dihadirkan bukan oleh yang fisik dan mekanistik, melainkan oleh yang non fisik, roh, yang metafisik. Di sini diperlukannya kesadaran bahwa ada suatu realitas yang tak berhingga, ada suatu metafisika kehadiran yang tidak dapat dipahami secara penuh dan tidak dapat dilihat secara langsung di balik realitas fisik yang kelihatan ini.

Prinsip eko-spiritual ini akan mendorong perilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam. Sistem etika ini kemudian melahirkan keindahan. Ini bisa terwujud melalui kesadaran manusia. Bahwa mereka membutuhkan sarana alam sebagai instrumen untuk mengenal kepada-Nya. Memberikan edukasi dampak daripada kerusakan alam. Karena alam merupakan makhluk-Nya yang sama-sama ber-*tasbih* kepada-Nya.

4. Prinsip Melestarikan Alam dalam Insan Eko-Spiritual

Melestarikan alam merupakan tugas penting bagi wakil Allah. Melestarikan alam tidak hanya suatu kewajiban, tetapi juga berdampak baik bagi keberlangsungan kehidupan bagi manusia. Telah dijelaskan pada bab sebelumnya, dalam yuridis Islam melestarikan alam itu boleh, namun bisa jadi itu berlaku wajib bila manusia itu bergantung terhadap alam. Kebergantungan maksudnya adalah kebutuhan yang mendesak dan tidak mungkin lepas dari peran alam. Hal itu menjadi wajib untuk dilestarikan.

Ada beberapa prinsip Insan eko-spiritual dalam melestarikan alam, di antaranya:

a. Melestarikan alam merupakan proses untuk menjadi hamba yang salih.

Salah satu ayat yang mendukung hal ini adalah surah al-Anbiya'/21: 105,

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

“Dan sungguh telah Kami tulis didalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang salih”.

Terma yang menjadi perhatian pada ayat ini adalah pada redaksi *anna al-ard yarisuha 'ibadi al-salihun*, yang artinya: “bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang salih.” Term *al-ard* pada ayat ini sebagian mufassir seperti al-Qurtubi memahaminya sebagai “bumi surga” (*ard al-jannah*). Pemahaman ini memiliki maksud bahwa janji Tuhan tentang kewarisan dan kemenangan

orang-orang beriman adalah janji kehidupan di akhirat (janji eskatologis).²⁴⁰ Imam Fakhruddin al-Razi juga memberikan informasi bahwa ayat ini juga dimaknai dengan bumi surga, artinya di akhirat,

الأَرْضُ أَرْضُ الْجَنَّةِ، وَالْعِبَادُ الصَّالِحُونَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الْعَامِلُونَ بِطَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى، فَاَلْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ فِي كُتُبِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَفِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ أَنَّهُ سَيُورِثُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ صَالِحًا مِنْ عِبَادِهِ، وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَمُجَاهِدٍ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَعِكْرِمَةَ وَالسُّدِّيَّ وَأَبِي الْعَالِيَةِ

*Arti sederhananya, lafadz ard itu diartikan dengan bumi surga. Sedangkan lafadz ibad al-salihin (hamba yang salih) yaitu mereka yang beriman serta berbuat taat atas perintah Allah. Kriteria ini akan dicatat oleh Allah bersama para Nabi di lauhil mahfudz. Mereka adalah hamba-hamba pilihan yang mewarisi surga. Pandangan ini dikutip dari Ibn 'Abbas, Mujahid, Sa'id bin Jubair, Ikrimah, al-Suddi, dan Abu al-'Aliyyah.*²⁴¹

Sedangkan sebagian mufassir lainnya memahami redaksi *ardh* pada ayat ini dengan dua makna yaitu dunia dan akhirat. Artinya, janji tersebut dunia dan di akhirat. Sebagaimana dijelaskan oleh Fakhruddin ar-Razi, bahwa term *ardh* itu ada bumi dunia yang diberikan kepada orang-orang yang beriman. Mereka mendapatkan warisan dunia untuk dimanfaatkan. Menurut al-Razi, pandangan ini dikutip dari al-Kalbi, Ibn 'Abbas dan lainnya.²⁴²

Meskipun memahami redaksi *ardh* sebagian ulama tafsir berbeda, tetapi memiliki maksud dan tujuan yang sama bahwa orang salih itu diberikan janji oleh Allah untuk mewarisi dunia dan akhirat, karena orang salih merupakan ciri-ciri insan eko-spiritual yang bertanggungjawab, berkeadilan, dan tentunya melestarikan alam dengan baik. Hak pemanfaatan hanya diperuntukkan bagi hamba-hamba Allah yang salih.²⁴³ Perlu disadari bahwa tidak semua orang bisa menjadi salih, karena ada beberapa kriteria makna salih yang harus diperhatikan. Menurut Baalbaki, makna salih adalah baik, benar, valid, tepat, kompeten, cakap, berbudi luhur, bermanfaat.²⁴⁴ Dengan demikian, hanya orang-orang yang mampu berbuat baik, berbudi luhur, memiliki kompetensi, dan mampu hidup damai dengan alam, yang berhak

²⁴⁰ Al-Qurtubī, *Jami' al-Ahkam al-Qur'an...*, juz 11, hal. 349.

²⁴¹ Fakruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib...*, juz 22, hal. 192.

²⁴² Fakruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib...*, juz 22, hal. 199.

²⁴³ Al-Raghīb al-Ashfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003, hal. 233.

²⁴⁴ Rohi Baalbaki, *Al-Maurid a Modern Arabic-English Dictionary*, Beirut: Dār al-Īlm li al-Malayīn, 1995, hal. 656.

tinggal dan mengelola bumi ini. Pernyataan bahwa bumi dan akhirnya diwariskan kepada orang salih, pada dasarnya bersifat imperatif (perintah), yaitu agar bumi dikelola dengan kesalihan, yaitu adalah baik, tepat, kompeten, dan tentunya bermanfaat bagi mereka. Bukan sebaliknya, boros (*tabdzîr*), berlebihan (*isrâf*) dan bermewah-mewahan (*itrâf*). Pelakuan seperti itu justru bertentangan dengan definisi dan kriteria sebagai salih.

Perintah berlaku di untuk salih dalam melestarikan alam tidak hanya kewajiban vertikal, tetapi juga berdampak hubungan horizontal. Sebagaimana Allah menjelaskan dalam surah al-Nahl/16: 97,

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Barangsiapa yang mengerjakan amal salih, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”.

Ada tiga tema utama dalam ayat ini sebagai prinsip untuk melestarikan alam dan bagian dari kriteria insan eko-spiritual, di antaranya:

Pertama, berbuat salih. Sebelumnya telah dijelaskan, berbuat salih artinya berbuat baik dan bermanfaat. Kriteria berbuat salih merupakan perilaku yang dilakukan oleh manusia secara sadar yang memberikan manfaat nyata bagi kehidupan manusia dan makhluk lain. Ayat ini bila dikoneksikan dengan ekologi, maka berbuat baik artinya memperlakukan alam dengan penuh kasih sayang dan tentunya memanfaatkan alam dengan baik. Melalui sikap seperti ini, manusia dan bumi bisa harmonis. Semakin baik hubungan atau interaksi manusia dengan lingkungan, akan semakin banyak manfaat yang bisa diperoleh manusia dari lingkungan.

Kedua, berlandaskan Iman. Istilah iman menurut Raghîb al-Asfahani adalah membenarkan yang tidak hanya melalui lisan, tetapi juga diiringi dengan membenaran hati dan perbuatan anggota badan.²⁴⁵ Melestarikan alam dengan berlandaskan iman dengan cara membenarkan melalui lisan dan perbuatan. Membenarkan dengan lisan bahwa Allah sebagai pencipta alam, dan membenarkan dengan perbuatan yaitu dengan memelihara keseimbangan dan mengelola lingkungan. Kedua aspek keimanan ini tidak boleh dihilangkan salah satunya, karena kedua aspek ini menjadi kesempurnaan iman. Dengan demikian, melestarikan alam merupakan bagian dari iman, dengan ungkapan lain *“islâh al-bî”ah min al-îmân*, yaitu peduli lingkungan

²⁴⁵Raghîb al-Asfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qurân...*, hal. 22.

merupakan sebagian dari iman. Ungkapan ini dirumuskan untuk mendampingi ungkapan sejenis yang lebih dahulu populer yaitu *al-nazâfah min al-îman* (kebersihan adalah sebagian dari iman).

Ketiga, menghasilkan *hayatan tayyibah* (kehidupan yang berkualitas). Setelah mengimplementasikan kesalihan dan berlandaskan keimanan dalam mengelola lingkungan maka akan mendapatkan kehidupan yang berkualitas, yakni aman, nyaman, dan terhindar dari bencana lingkungan. Al-Qutubi menjelaskan, ada berbagai macam tafsir para ulama terkait *hayatan tayyibah*, di antaranya: mendapatkan rezeki yang halal, mendapatkan keridaan-Nya, mendapatkan surga-Nya, dan yang lebih pentingnya lagi menurut ahli sufi adalah mengenal Allah serta mendapatkan keridaan-Nya.²⁴⁶

b. Melestarikan alam untuk keberlangsungan hidup

Dari semua ayat tentang kewajiban untuk melestarikan alam, ayat tentang untuk berbuat kerusakan alam, berpusat kepada satu tujuan yaitu alam untuk keberlangsungan hidup manusia. Ketergantungan manusia terhadap alam inilah yang kemudian perlu ada penelitian yang lebih mendalam, bagaimana al-Qur'an membicarakan alam, bagaimana al-Qur'an merespon atas kerusakan alam yang terjadi saat ini. Untuk itu, perlu ada pembahasan inti dari permasalahan ini, bahwa manusia membutuhkan terhadap alam sebagai kebutuhan dan keberlangsungan hidup.

Semua itu telah didesain oleh Allah, lengkap dengan manfaat dan kegunaannya, demi keberlangsungan hidup manusia. Namun, yang perlu digarisbawahi bahwa, dalam mengelola alam dan memanfaatkannya, manusia tidak boleh melampaui batas karena alam memiliki batas tertentu, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Ahqâf/46: 3,

مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا
أُنذِرُوا مُّعْرِضُونَ

“Kami tiada menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan orang-orang yang kafir berpaling dari apa yang diperingatkan kepada mereka”.

Ayat ini berpesan, bahwa Allah menciptakan alam semesta dalam batas tertentu. Mayoritas mufasir memahami ayat ini sebagai waktu kiamat. Bahwa alam semesta itu memiliki batas tertentu artinya ia akan punah dan hancur ketika hari kiamat datang, sebagaimana dijelaskan al-Qurtubi dan Fakruddin

²⁴⁶Al-Qurtubi, *Jami' li Ahkâm al-Qur'an*..., juz 10, hal. 174.

al-Razi dalam tafsirnya.²⁴⁷ Begitu juga M. Quraish Shihab, memahami ayat ini dalam arti kefanaan alam dunia.²⁴⁸ Ini artinya alam semesta yang diciptakan Tuhan akan punah pada waktu tertentu. Sementara punah dalam konteks ekologi, artinya sumber daya alam yang Allah sediakan memiliki batas tertentu. Keterbatasan ini memberikan petunjuk dan peringatan kepada manusia untuk tidak mengeksploitasi alam dan lingkungan secara berlebihan, yang pada gilirannya akan mengancam keselamatan jiwa manusia. Dengan ungkapan lain memelihara lingkungan berarti memelihara jiwa manusia.

Memelihara jiwa manusia merupakan pondasi *maqsid al-syari'a* yang dikenal juga dengan istilah *hifdz al-nafs*. Menjaga alam dari kerusakan merupakan sarana untuk menjaga jiwa manusia. Karena pada dasarnya, manusia membutuhkan terhadap alam, tanpa adanya alam manusia tidak bisa hidup. Kerusakan alam yang berdampak kepada jiwa manusia itu sama saja dengan pembunuhan. Pembunuhan dalam yuridis Islam, adakalanya langsung dan tidak langsung. Pembunuhan langsung dapat terjadi karena persaingan, pertengkaran, permusuhan. Sementara pembunuhan tidak langsung adalah dengan cara merusak alam, sehingga manusia atau makhluk hidup apa pun akan mengalami kekeringan, kelaparan, bahkan kematian.²⁴⁹

Dengan demikian, melestarikan alam merupakan kewajiban individu. Menjaga kerusakan alam bukan hanya bersifat represif, dalam arti setelah terjadi kerusakan baru diberi sanksi, tetapi jauh sebelumnya sudah harus dilakukan tindakan preventif atau mencegah sebelum terjadinya kerusakan. Tindakan preventif inilah yang dijelaskan sebelumnya, seperti membangun kesadaran, mengenali kembali terhadap eksistensinya sebagai khalifah, merubah paradigm dari antroposentrisme, dan lainnya. Sikap ini semua merupakan instrument penting untuk menjaga dan melestarikan alam. Dengan melestarikan alam, manusia akan tetap bisa hidup dari berbagai generasi. Dan lebih pentingnya, tidak hanya manfaat di dunia ia dapat, melainkan kenikmatan di akhirat. Sebagaimana janji Allah terhadap mereka yang berbuat salih terhadap alam ini akan diberikan kenikmatan surga, dan bagi ahli sufi menafsirkannya dengan kenikmatan *ma'rifatullah*.

c. Pemeliharaan dalam Insan Ekospritual

Memelihara alam pada dasarnya tidak perlu mengikuti secara prosedural, artinya memelihara dengan penghijauan, penggunaan terbatas dan lainnya sebagainya. Al-Qur'an hanya menghendaki satu sikap yang mendasar yaitu tidak berbuat kerusakan terhadap alam sudah cukup. Sikap ini merupakan landasan yang fundamen dalam tugas khalifah. Tidak berbuat

²⁴⁷ Al-Qurutbi, *Jami' Li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz 16, hal. 178, Fakruddin al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr au Mafâtih al-Ghaib...*, juz 28, hal. 3.

²⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah...*, jilid, 12, hal. 386

²⁴⁹ Tim Kemenag, *Maqâsid al-Syari'ah: Memahami Tujuan Utama Syariah*, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Quran, 2013, hal. 183.

dihuni, membangun masjid sebagai sarana untuk ibadah, menyediakan lahan untuk pertanian, menyiapkan taman dan perkebunan untuk dijadikan sarana rekreasi sekaligus dapat dipetik buahnya. Menurut Allah swt telah menyediakan bumi untuk kepentingan hidup manusia lalu Allah menciptakan manusia yang Dia sempurnakan secara tahap demi tahap. Dengan penyempurnaan tersebut manusia memiliki kemampuan sebagai anugerah dari Allah untuk mengolah dan mengkondisikannya untuk kemaslahatan yang dipetik manfaatnya sehingga manusia dapat memenuhi kebutuhannya.

Dari pemaparan sebelumnya bisa disimpulkan bahwa manusia dituntut untuk memakmurkan bumi. Tuntutan tersebut merupakan kewajiban bagi setiap manusia (*takalif al-syari'*) untuk memakmurkan alam dengan kondisi yang siap dieksplorasi, dikelola, dan dimakmurkan melalui pembangunan, pengairan, pertanian, dan amal usaha produktif lainnya. Memakmurkan bumi (*imârat al-ard*) merupakan bagian dari tugas khalifah. Memakmurkan bumi merupakan bentuk nyata dari implementasi khalifah, bahkan juga bagian dari sarana *ubûdiyah* yang menghasilkan nilai-nilai ibadah.

d. Prinsip pemanfaatan dalam Insan Ekospiritual

Memanfaatkan alam merupakan kebutuhan manusia sebagai keberlangsungan hidup. Memanfaatkan alam tentunya tidak memanfaatkan alam yang kemudian bisa habis begitu saja, tetapi memikirkan bagaimana alam bisa tetap tumbuh dan bisa dinikmati setiap generasi berikutnya. Oleh karenanya, dalam memanfaatkan alam perlu juga untuk melestarikan alam. Berikut ada beberapa strategi untuk pemanfaatan alam serta bagian dari melestarikan alam:

Pertama, kreatif dalam memanfaatkan alam. Kreatif artinya progresif untuk memanfaatkan alam dan tentunya tidak lepas dari kebaikan dan kemaslahatan umat. Al-Qur'an mendukung hal itu, bahwa manusia dalam memanfaatkan alam dituntut untuk kreatif, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Jumu'ah/62: 10.

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah sebanyak-banyaknya supaya kamu beruntung”.

Secara teks, ayat ini menyuruh manusia untuk mencari karunia atau rezeki di manapun tempatnya. Pencarian yang ditunjukkan dalam ayat ini, menurut al-Asfahani memiliki dua arah makna, yaitu mencari kebaikan

(*mahmudah*) dan mencari keburukan (*mazmumah*).²⁵⁴ Pada ayat ini tentunya mencari kebaikan, bahwa manusia diperintah untuk mencari nikmat Allah dengan cara mengingat sebanyak-banyaknya agar menjadi orang beruntung. Zikir memiliki peranan penting dalam mewujudkan visi manusia sebagai khalifah di muka bumi, sebab dalam Islam berkarya atau beraktivitas diperintahkan untuk mengawalinya dengan mengingat Allah (*bismillah*) dan di ujungnya dengan mengucapkan hamdalah (*alhamdulillah*). Hal ini bila dilakukan dengan benar, maka vibrasinya saat ia mengelola alam ia tidak akan melanggar hukum sosial bermasyarakat, tidak melanggar hukum alam yang akan mengganggu ekosistem yang sudah mapan dan tidak melanggar hukum-hukum Tuhan yang temaktub dalam Al-Qur'an dan hadis. Ini semua karena manusia telah mampu menghadirkan Allah dalam setiap keadaan.

Kreatifitas untuk megelola alam yang saat ini kurang diimplementasikan adalah tidak menghadirkan zikir, sebab dengan berzikir ia akan mendapatkan ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di setiap tindakan dan prilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tetumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya. Ahli zikir akan melahirkan kreativitas manusia dalam bekerja, mengelola alam dan lingkungan serta menejerial diri untuk menjadi pemimpin di bumi, sehingga tak mungkin melanggar ketentuan hukum-hukum Allah dan hukum alam, seperti merusak, mengeksploitasi alam secara tidak wajar dan sebagainya.

Kreativitas sangat membantu untuk pertumbuhan alam, dengan melihat perkembangan zaman. Islam tentu tidak menolak perkembangan tekonologi, selagi itu bisa membantu dan mewujudkan kemaslahatan bagi umat. Melihat kerusakan alam yang begitu cepatnya, maka diperlukannya trobosan kreativitas yang bisa membantu untuk melestarikan alam. Golsmith dan Dennis L. Mesdows juga mengingatkan bahwa bahaya terbesar bagi umat manusia di masa depan adalah rusaknya lingkungan hidup yang sangat cepat. Peringatan ini menunjukkan tentang gagalnya upaya konservasi alam dalam mengimbangi cepatnya gerakan eksploitasi sumber daya alam yang didukung oleh berbagai peralatan mutakhir hasil rekayasa ilmu dan teknologi modern.

kerusakan lingkungan hidup ini tentunya bisa membahayakan keselamatan umat manusia, ini didukung oleh argumen berbagai ilmuwan, seperti Eric Ashby melalui buku *Reconciling Man with Nature* yang menyarankan dilakukannya hubungan timbal-balik atau saling menguntungkan antara alam dengan manusia. Hubungan timbal balik ini merupakan stategi untuk memulai dalam melestarikan alam. Artinya, manusia bisa berpikir lebih positif bahwa mereka ketergantungan dengan

²⁵⁴ Al-Asfahani, *Mufradat Alfadz al-Qur'an...*, hal.136.

alam sebagai kebutuhan hidup. Dengan demikian, alam juga harus dilestarikan agar bisa saling memberikan kebutuhan.²⁵⁵

Meski dituntut untuk kreativitas, perlu adanya pijakan batasan agar tidak terkesan bebas dalam bertindak. Itu sebabnya, dunia modern yang sarat dengan ilmu dan teknologi canggih malah menciptakan bencana bagi keberlangsungan hidup manusia dan lingkungannya, karena kemungkinan terletak pada pijakan yang keliru karena membebaskan perkembangan ilmu dari nilai agama, dan bahkan terutama mendasarkan pada konsep *taskhîr* atau *dominion of nature* yang memberikan hak khusus kepada manusia untuk bertindak seenaknya terhadap alam. Ini artinya, krisis lingkungan hidup pada dasarnya bermula dari adanya krisis moral dan spritualitas pada diri seseorang, baik itu dibentuk secara individu maupun institusional, karena mengabaikan tradisi Islam. Terutama petunjuk al-Qur'an yang berkaitan dengan interaksi manusia dengan alam sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Rum/30: 41.

Selain untuk kreatif, manusia juga dituntut untuk mencari nikmat Allah dengan progresif.²⁵⁶ Ini artinya, manusia diperintahkan untuk aktif, kreatif, dan tidak menyia-nyiakan kesempatan dalam mengeksplorasi kekayaan bumi. Namun, tuntutan ini bukan berarti wajib, tetapi bersifat *mubâh*. Alasannya, pada ayat tersebut berlaku kaidah *al-'amru ba'da al-nahyi al-ibahah*, perkara perintah setelah larangan itu diperbolehkan. Menurut Wahbah al-Zuhaili, melalui ayat ini manusia boleh mengeksplorasi kekayaan bumi agar dapat memberikan manfaat untuk kehidupannya dan manusia secara keseluruhan.

Dari ayat itu juga, manusia dalam mengeksplorasi hasil bumi harus bersikap ramah dan tidak merusak. Itulah mengapa dalam ayat di atas, setelah memerintahkan manusia untuk menggali sebanyak-banyaknya potensi bumi, dilanjutkan perintah mengingat Allah. Ini bertujuan agar manusia dalam melakukan eksplorasi bumi, tidak lupa akan adanya Tuhan sebagai pencipta, yang telah memberikan amanat untuk mengelola bumi, yang pada gilirannya dapat melandasi setiap tingkah lakunya, untuk tidak melakukan kerusakan terhadap sumber daya alam.

Kedua, Tidak berlebihan dalam memanfaatkan alam. Sebelumnya sudah dijelaskan bahwa eksplorasi sumber daya alam dapat dibenarkan jika mendatangkan kemaslahatan bagi manusia, sebaliknya bila eksplorasi alam bisa berdampak buruk bagi manusia justru itu dilarang dalam Islam. berdampak buruk itu artinya ada yang salah dari cara seseorang dalam mengeksplorasi alam. Misalnya berbuat *isrâf* (berlebih-lebihan) terhadap

²⁵⁵Asmaraman As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 4.

²⁵⁶Menurut Louis Ma'luf, lafadz *ibtagha* pada ayat tersebut dimaknai dengan mencari secara progresif. Lihat, Louis Ma'luf, *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-Alâm*, Beirut: Dar al-Mashriq, 1986, hal. 44.

alam. Hal ini justru dilarang, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-A'raf/7: 31,

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”.

Ayat ini membicarakan tentang larangan makan dan minum berlebihan. Secara implisit, memanfaatkan sesuatu yang ada di alam untuk kebutuhan makan dan minum itu diperbolehkan selagi tidak berlebihan. Mengutip pandangan al-Bukhari dan Ibn Jarir dalam Tafsir Ibn Katsir, bahwa makan dan minum itu pada dasarnya diperbolehkan. Perubahan status halal menjadi haram ketika dilakukannya secara berlebihan.²⁵⁷

Menurut al-Râzi, kata *isrâf* (berlebih-lebihan) adalah suatu sikap melampaui batas dalam setiap perbuatan.²⁵⁸ Sikap berlebih-lebihan yang dimaksud dalam ayat ini adalah aspek konsumsi atau memanfaatkan alam sebagai kebutuhan hidup. Melalui konsumsi ada hal yang diperlukan yaitu produksi. Keduanya saling membutuhkan, konsumsi membutuhkan produk yang dikonsumsi begitupun sebaliknya. Kedua hal ini juga diperlukannya landasan etis agar alam tetap terjaga dengan baik. Etis yang dimaksud adalah menjaga perbuatan dari *israf*. Semakin alam dieksploitasi, semakin rusak dan kerusakan alam akan menimbulkan bencana yang mengancam kehidupan manusia.

Selain dilarang dalam al-Qur'an, dalam hadits juga dijelaskan larangan berbuat berlebihan, misalnya tidak menggunakan air secara berlebihan. Hal ini berdasarkan pada hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibn Majah dari Sa'ad, bahwa Nabi pada suatu saat pernah bepergian bersama Sa'ad bin Abi Waqqash. Ketika Sa'ad berwudhu, Nabi menegurnya, “Jangan menggunakan air berlebihan!” Sa'ad bertanya, “apakah di dalam berwudhu juga dilarang (menggunakan air) berlebihan?” Nabi menjawab, “Ya, sekalipun kamu melakukannya di sungai yang mengalir”.²⁵⁹

Melalui hadits ini, bisa disimpulkan bahwa prinsip hemat harus menjadi bagian dari akhlak manusia dalam keadaan apapun, termasuk dalam pemakaian air. Nabi melarang memanfaatkan alam secara berlebih-lebihan, tidak hanya merusak ekosistem tetapi juga berdampak buruk bagi kemaslahatan umat yang mungkin saja mereka lebih membutuhkannya.

²⁵⁷ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*..., jilid 3, hal. 405.

²⁵⁸ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*..., jilid 11, hal. 450.

²⁵⁹ Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibani, “*Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*”, jilid 11, hal. 637, melalui Maktabah Syamilah.

Perlu ada pencegahan agar seseorang tidak terjebak dalam *israf*. Karena pada dasarnya, *israf* merupakan salah satu sikap ketika seseorang tidak mampu mengendalikan hawa nafsunya. Dengan demikian, ia akan tendensi untuk melakukan perbuatan yang melampaui batas-batas kebenaran dan kewajaran. Melampaui batas merupakan sifat serakah, tidak pernah puas, selalu ingin lebih dari orang lain. Berlebihan juga merupakan tindakan dalam makna negatif. Misalnya juga ditemukan dalam surah al-An'am/6: 141.

Ayat ini membicarakan tentang larangan memberi harta kepada orang lain secara berlebihan. Padahal konsep memberi merupakan *sadaqah*, dan itu mendapatkan pahala. Namun konteks ayat ini, bahwa memberikan harta kepada orang membutuhkan itu diperbolehkan dan itu merupakan tindakan yang diberi ganjaran pahala, namun yang menjadi permasalahan adalah memberi harta kepada orang yang membutuhkan secara berlebih-lebihan, dan itu dilarang oleh Allah.²⁶⁰

Dari ayat ini juga menjadi landasan argumen, sikap apapun meskipun itu baik bagi orang lain tetapi harus ada batasannya dan tidak boleh berlebihan. Memanfaatkan alam secara bijaksana, dan memberikan harta kepada orang juga bijaksana. Bila sikap bijaksana dihiraukan, maka sikap berlebih-lebihan inilah yang pada akhirnya akan melahirkan sosok-sosok manusia yang anarkis terhadap alam, yang pada gilirannya akan merusak lingkungan.

Selain itu juga memanfaatkan alam sesuai kebutuhan. Beda halnya dengan *israf* (berbuat berlebih-lebihan) memanfaatkan alam itu sesuai kebutuhan. Artinya dalam penggunaan sumber daya itu tidak boleh *tabdzhir* (boros). term *tabdzîr* pada mulanya identik dengan *tafriq* (memisah-misah) yang asal maknanya adalah *ilqa'u al-budzri wa tarhuhu* (menabur benih dan melemparnya). Kemudian kata ini dipakai untuk menunjukkan segala bentuk perbuatan menghambur-hamburkan harta.²⁶¹

Begitu juga Ibn 'Âsyur, memaknai *tabdzîr* dengan setiap tindakan yang menyangkut harta, seperti membelanjakannya di jalan yang tidak diridhai Allah, membiarkan harta begitu saja tanpa diberdayakan atau tidak difungsi secara wajar.²⁶² Sementara dalam konteks lingkungan, *tabdzîr* diartikan sebagai perilaku atau tindakan yang tidak memanfaatkan potensi alam demi kemaslahatan bersama, dan tidak mefungsikan alam dengan sebaik-baiknya. Misalnya kegiatan alih fungsi hutan untuk pembangunan yang sebenarnya tidak terlalu dibutuhkan. Padahal itu bisa digunakan untuk hal yang lebih produktif.

²⁶⁰Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim...*, jilid 3, hal. 405. Al-Qurtubi, *Jami' al-Ahkam al-Qur'an...*, jilid 7, hal. 188.

²⁶¹Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradât fî al-Alfâzh al-Qurân...*, hal. 40.

²⁶²Muhammad al-Thahir Ibn 'Âsyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, jilid 8, hal. 214.

Dari semua penjelasan di atas, bahwa menjadi insan ekospritual harus memperhatikan beberapa prinsip, di antaranya adalah menjadi insan ekospritual yang salih. Menjadi salih itu artinya ada beberapa karakter yang harus diimplementasikan dalam setiap tindakannya, yaitu memanfaatkan alam secara bijak dan tidak berlebih-lebihan. Selain tujuannya adalah *hayatan tayyibah*, menjadi salih dalam ekospritual adalah bentuk sikap dalam melestarikan.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dilakukan analisa tentang Eko-spiritual dalam Al-Qur'an, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Ekospiritual dalam Al-Quran memandang bahwa alam adalah wujud *tajalli* Allah swt., karenanya harus dihormati dan dirawat kelestariannya, oleh karenanya merusak alam berarti tidak memulyakan dan tidak mengagungkan Eksistensi Allah sebagai Sang Khalik. Eko-spiritual menyadarkan manusia untuk hidup secara spiritual dengan alam yang tidak dipandang sebagai wujud material, fisik dan mekanistik semata tetapi memiliki dimensi spiritual, memiliki jiwanya sendiri yang mentauhidkannya, ber-*tasbîh*, ber-*sujûd*, ber-*dzikr*, patuh dan tujuk pada ketentuan (*taskhîr* dan *taqdîr*)-Nya sesuai dengan dimensi dan kafiliasnya.

Diskursus tentang eko-spiritual adalah akumulasi dari aspek spiritualitas agama dengan lingkungan. Eko-spiritual merupakan gagasan yang dimulai dari kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem wujud, terutama pada lingkungan sekitar. Sehingga fondasi yang dibangun atau menjadi pokok ajarannya yaitu kesadaran lingkungan berbasis kepada spiritualitas. Eko-spiritual juga bermakna sebuah pemahaman dan penghayatan mengenai hubungan timbal balik (relasional) yang saling mempengaruhi antara manusia sebagai makhluk rohani (makhluk beragama) dengan lingkungan alam sekitar disertai adanya kesadaran bahwa di balik itu semua ada Allah Swt. sebagai Pencipta.

Setiap agama memberikan aspek pengajaran tentang Eko-spiritual. Agama Kristen menyakini bahwa alam merupakan cerminan keagungan-Nya. Manusia harus terlibat untuk melestarikan alam. Agama Budha memandang alam memiliki fondasi etis, mereka mempercayai *Paticca-samuppada* atau dikenal juga sebagai hukum sebab-akibat, sehingga alam dan manusia memiliki hubungan yang dekat. Apapun bentuk perlakuan manusia terhadap alam akan mencerminkan hasil perlakuan tersebut. Agama Hindu melestarikan lingkungan sudah menjadi bagian dari ajaran agama mereka. Di dalam ajaran Hindu, muncul sebuah istilah *Tri Hita Karana*, sebuah istilah menjadi pedoman bagi umat Hindu untuk menciptakan keharmonisan. Salah satunya yang memiliki relevansi dengan alam adalah *palemahan* yang berarti keharmonisan hubungan antara manusia dengan alam. Agama Kong Hucu, terdapat ajaran bahwa dunia dibangun atas dasar moral. Landasan moral meliputi hubungan antara manusia dengan alam. Apabila landasan moral ini diabaikan, maka tatanan alam akan terganggu dan pada akhirnya akan berdampak pada munculnya berbagai macam bencana alam.

Dalam Al-Qur'an—pedoman umat Muslim—melalui penelusuran identifikasi ayat dengan menggunakan metodologi *maudhu'i* ditemukan beberapa term yang menjelaskan tentang muatan Eko-spiritual. Setidaknya ada empat term dan konsep Al-Qur'an terkait Eko-spiritual yaitu: Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*), Alam Raya Bersujud (*as-Sajada*), Alam Raya Berdzikir (*adz-Dzikr*) dan Alam Raya Tunduk Pada Taqdir Tuhan (*at-Taskhîr* dan *at-Taqdîr*).

Aplikasi konsep yang ditawarkan dalam Al-Qur'an untuk Eko-konservasi adalah tanggung jawab dan kerendahan hati. Tanggung jawab dibentuk berdasarkan kesadaran eksistensi sebagai wakil Allah (*khalifah fil 'ardh*), sehingga tugas yang diberikan oleh Allah merupakan tanggung jawab yang harus dilaksanakan sebaik mungkin. Kerendahan hati artinya, manusia dengan alam memiliki status yang sama. Meskipun dalam Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia memiliki status martabat yang lebih tinggi dari makhluk lain, bukan berarti berhak untuk menindas dan mengeksploitasi alam sebagai bentuk instrumen. Dengan demikian kelestarian akan selalu terjaga dan terpelihara dengan baik sebagaimana dikehendaki oleh Penciptanya.

B. Saran

Kajian tema ini memiliki relevansi yang aktual pada masa ini. Kerusakan alam tidak cukup dibahas melalui ilmu sains, banyak hal yang diperlukan agar tidak terus-menerus terjadi kerusakan alam yang bisa diselesaikan melalui Al-Qur'an. Melalui kajian ini, berharap menjadi pemantik bagi peneliti lainnya untuk melanjutkan kajian Ekospiritual dalam

Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan dan metodologi yang berbeda seperti menggunakan pendekatan hadis sehingga dapat menambah sisi-sisi yang kosong dalam penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Junaidi. “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-ayat Berwawasan Lingkungan,” dalam *Jurnal Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, (2014): Vol. 8 No. 1.
- Abdillah, Mujiyono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.
- Abdullah, Oekan S. *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- Abdurrahman, Aisyah. *Manusia Sensitivitas dan Hermeneutika al-Qur'an*. terj. M. Adib al-Arief, Jakarta: LKPSM, 1997.
- Abidin, Bagir, Zainal. “The Importance of Religion and Ecology in Indonesia,” *Worldviews*, (2015): Vol. 19, No. 2.
- Abidin, Zainal dan Fahmi Muhammad. “Tafsir Ejologis dan Problematika Lingkungan: Studi Komparatif Penafsiran Mujiyono Abdillah dan Mudhofir Abdullah terhadap Ayat-ayat tentang Lingkungan” dalam jurnal *Qof*, (2020): Vol. IV, No. 1.
- Abu Bakar, “Konsep Pengampunan Dosa dalam Kristen Katolik,” dalam *Jurnal Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama*. (2011): Vol. 3, No. 2.

- Abû Hayyân, Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd. *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*. Jilid VI. Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Alamiyyah, 1993.
- Abu Nizhan. *Buku Pintar Al-Qur’an*. Jakarta: Qultum Media, 2008.
- Adrian, Edwards. “Contemporary Christianity as a Religion of Nature,” dalam *Jurnal New Blackfriars*, (1979): Vol. 60, No. 715.
- Adriana, Elisabeth (ed). *Grand Design: Kebijakan Luar Negeri Indonesia (2015-2025)*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2016.
- Afzaal, Ahmed, “Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal,” dalam *Jurnal Worldviews*. (2012). Vol. 16, No. 3.
- Aldo. *A Sand And County Almanac: With Essay And Conservation From Round River*. New York: Oxford University: 1970.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur’an Original Arabic Text with English Translation & Selected Commentaries*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media, 2001.
- ‘Allâf, Mashad. *Mirror of Realization: God is a Percept, the Universe is a Concept*. USA: Islamic Information Center, 2003.
- Amirin, Tatang M. *Menyusun Rencana Penelitian*. Jakarta: Rajawali Press, 1990.
- Aqraminas, Dayu. *Tafsîr Maqâsidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur’an Perspektif Jasser Auda*. Jakarta: Milenia, 2020.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Asruchin, Mohammad. *Konfusianisme: Sumber Peradaban Cina*, Jakarta Universitas Al-Azhar Indonesia.
- As-‘Asyûr, Muhammad al-Tâhir. *Tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*. Jilid XVI. Dâr al-Tûnisiya li Nasyar, 2008.
- Atabik, Ahmad. “Konsep Penciptaan Alam: Studi Komparatif-Normatif antar Agama-agama,” dalam *Jurnal Fikrah*, (2015): Vol. 3, No. 1.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Art Printing Works Kuala Lumpur Malaysia, 1978.

- Auda, Jasser. *Maqâshid al-Syarî'ah Dalîl lil Mubtad'in*. Al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî, 1981.
- . *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Law A System Approach*. London: The Internasional Institute Of Islamic Thought, 2007.
- Azhar, Mahmud Abdul Rahman Abdul Mun'im. *Mu'jam Mushthalahât Wa Al-Alfat Al-Fikhiyyah*. Jilid. 2. Al-Azhar: Dâr Al-Fadhilah, 1999.
- Azra, Azyumardy. Jalaluddin Rakhmat, Abdullah Gymnastiar dkk, *Salat dalam Perspektif Sufi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Badrie, Ghozie. *Filsafat Umum Aspek Epistemologi*. Lampung: G. Pesagi, 1997.
- Al-Baghdadi, Ali bin Muhammad. *Lubâb at-Ta`wîl fî Ma`âni at-Tanzîl*. Jil. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan, 2017.
- . *Mengenal Tasawuf: Spiritualitas dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2019.
- Bâqî, Muhammad Fu'âd 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*. Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324 H.
- Al-Baqilani. *At-Tamhîd fî ar-Rad 'alâ Mulhidah al-Mu'amilah wa ar-Râfidhah wa al-Khawarij wa al-Mu'tazilah*. Kairo: tp., 1948.
- Barnett, Raymond. "John Muir and 'Godful' Nature," dalam *Religions*, (2012): Vol. 3.
- Bederman, Sanford, "Koranic Laws Pertaining to Water, Land and Agriculture Practices," dalam *Jurnal Southeastern Geographer*, (1963): Vol. 3.
- Blidstein, Gerald. "Man and Nature in the Sabbatical Year," dalam *Jurnal Tradition*, (1966): Vol. 8 No. 4.
- Borrong, Robert P. "Etika Lingkungan Hidup dari Perspektif Teologi Kristen", dalam *Jurnal Pelita Zaman*, (1998): Vol. 13 No.1.

- Brown, Lester R. *Challenges of the New Centori dalam The Worldwatch institute, State of The World 2000*. New York: Northon, 2000.
- Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr.
- Capra, Fritjof. *The Web of Life*. London: Harper Collins, 1996.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2007.
- Chapel, Christopher Key and Mary Evelyn Tucker. *Hinduism and Ecology*. Cambridge: Harvard University Press, 2000
- Chittick, William. *Jalan Sang Sufi*, Yogyakarta: Pustaka Qalam, 2003.
- Christensen, Jan Erik. "Building an Environmental Ethics from the Confucian Concept of Zhengming and Datong," dalam *Asian Philosophy*,(2014): Vol. 24, No. 3.
- Clayton, Barry Dalal. dan Barry Sadler. *Sustainability Appraisal: A Sourcebook and Reference Guide to International*. London: Eathscan from Routledge, 2014.
- Cocon. *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*. Jakarta: Kencana Ratu Pulalan, 2019.
- Croall, Stephen dan William Rankin. *Ecology for Beginners*. terj. Zulfahmi Andri dan Nelly Nurlaeli Hambali. Bandung: Mizan, 1997.
- Daldjoeni, "Ekologi dan Agama" dalam Amin Abdullah, dkk, *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2007.
- Daniel Cowdin. "Environmental Ethics," dalm *Jurnal Sage: Theological Studies*, (2008).
- Dasûqî, Muhammad 'Abd al-'Alîm. *Min Balâgah Fî al-Ta'bîr bi al-Guduw wa al-Âsâl wa al-'Asyî wa al-Ibkâr*. al-Kitâb Marqum Aliyâ, 2010.
- David, Johnston, "Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?," dalam *Jurnal Worldviews*. (2012): Vol. 16 No. 3.
- Daymon, Christine dan Immy Holloway. *Metode-metode Riset Kualitatif dalam Public Relations dan Marketing Communications*. Yogyakarta: Bentang, 2008.

- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lentera hati, 2010.
- Dimas (ed.). *Peran Agama Bagi Keutuhan Lingkungan Hidup*. Bandung: Universitas Kristen Maranatha, 2013.
- Dimasyqî, Ismâ'il b. Katsîr al-Qursyî. *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm Tafsîr Ibn Katsîr*. Jilid IX. Mesir: Dâr Tayyibah, 2000.
- Dogan, Recep. "Nature of Man in Islam," *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, (2014): Volume 4.
- Doniach, N.S. *English-Arabic Dictionary of Current Usage*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Duroy, Quentin M. "The Determinants of Environmental Awareness and Behavior," dalam *Jurnal Rensselaer*. (2005): Vol. 05, No. 01.
- Dwidjoseputro. *Ekologi Manusia dengan Lingkungannya*. Jakarta: Erlangga, 1990.
- Dwivedi, O.P. "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective," dalam *Journal of Hindu-Christian Studies*, (1993): Vol. 6.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia, 1988.
- Eliade, M. *The Sacred and The Profane, The Nature of Religion*. New York: State University of New York Press, 1959.
- Enoch, Simon. "Agreeing Potemkin Village? Corporate Social Responsibility and the Limit of Growth," dalam *Jurnal Capitalism, Nature, Socialism*. (2007): Vol. 18, No. 2.
- Evelyn, Mary dan John A. Grim, *Agama Filsafat dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Evelyn, Mary. Tucker and John A. Grim. "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", dalam: *Jurnal Daedalus*, (2001): Vol. 130, No. 4.
- Faisal, Sanafiah. *Format-format Penelitian Sosial*. Jakarta: Rajawali Press, 1992.

- Fata, Ahmad Khoirul. "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Ulul Albab*, (2014): Vol. 15, No. 2.
- Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.
- Feng, Lu. "Reflections on the Global Environmental Crisis From Confucian and Ecological Perspectives," dalam *Journal of Globalization Studies*, (2015): Vol. 6 No. 2.
- Fious, Frederikus. "Eko-Spiritualisme: Sebuah Keniscayaan Pada Era Kontemporer," dalam *Jurnal Humaniora*, (2013):Vol. 4, No. 4.
- Firdaus, Thoha dan Arini Rosa Sinensis. "Perdebatan Paradigma Teori Revolusi: Matahari Atau Bumi Sebagai Pusat Tata Surya", *Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Sciences*, (2017): Vol. IX, No. 1.
- Foltz, Richard C. Frederick Denny, and Azizan Baharuddin. *Islam and Theology: A Bestowed Trust*. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Gade, Anna M, "Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam." *Worldviews*, (2012): Vol. 16 No. 3.
- , "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa," dalam *Worldviews*. (2015): Vol.19 No. 2.
- Gar, Smith. "Islam and the Environment," dalam *Jurnal Earth Island Journal*, (2002): Vol. 17, No. 2.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Kitâb-i Kîmîyâ-yi Sa'âdat*, diedit oleh Aḥmad Ârâm. Tehran: Chapkhânah-yi Markazî, 1954.
- , *Misykât al-Anwâr*. Ditahkik oleh Syekh 'Abd 'Azîz 'Izzuddin. Beirut: Jamî' Huqûq al-Thab' wa al-Nasyr Maḥfûdzah Li-Dâr, 1986.
- , *Mukhtashar Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. ditahkik oleh 'Alwi Abu Bakar Muhammad al-Qaf, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2004.
- , *Syifâ' al-Ghalîl fî Bayâni Syâbahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik at-Ta'îl*. Bagdad: Mathba'ah al-Irsyâd, 1971.

- . *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Usûl*. Cairo: Maktabah Dâr al-Kutubah al-Misriyyah, 1997.
- Giddens, Anthony. *The Politics of Climate Change*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Gilastro, T. *Pengantar Ilmu Ekonomi Makro*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Gordon, W. Van, E. Shonin, dan M.D Griffiths, "Buddhist Emptiness Theory: Implications for Psychology," dalam *Psychology of Religion and Spirituality*. (2017): Vol. 9, No. 4.
- Gorke, Martin. *The Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*. London: Island Press, 2003.
- Goss, Robert E. Shore. *God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion*. Oregon: Cascade Books, 2016.
- Gottlieb, Roger and A Greener Faith. *Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. New York: Oxford, 2006.
- Grim, John A. (ed.). *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Gulick, Walter B. "The Bible and Ecological Spirituality," dalam *Theology Today*, (2001): Vol. 48 No. 2.
- Al-Haddad, Imam Abdullah. *Risâlah al-Mu'âwanah wa al-Muzhâharah wa al-Muâzarah li Râghibîn min al-Mu'minîn fi Sulûk Tharîq al-Akhirah*. Tarim: Jamî'huqûq al-Thab' Maḥfûdhah li Maqâm al-Imâm al-Haddâd, 2012.
- Hadiwinat, Bob Sugeng. *Politik Bisnis Internasional*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jilid 5. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2007.
- Haneef, Sayed Sikandar Shah. "Principles of Environmental Law in Islam," dalam *Jurnal Arab Law Quarterly*, (2002): Vol. 17, No. 3.
- Harjasoemantri, Kusnadi. *Hukum Tata Lingkungan*. Yogyakarta: Gadjahmada University Press, 1994.

- Harun, Martin. *Kata Pengantar; Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hasan, Husain Hamîd. *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1971.
- Hassân, Tammâm. *Al-Lughah al-‘Arabiyyah Ma’nâha wa Mabnâha*. Qâhirah; al-Hay’ah al-‘Âmmah, 1979.
- Heriyanto, Hussein. *Menuju Realisme Eksistensial Ekologis Berdasarkan Teori Persepsi Mulla Shadra*. Disertasi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2013.
- Hope, Marjorie, and James Young. “Islam and Ecology,” dalam *Jurnal Cross Currents*, (1994): Vol. 44, No. 2.
- Hou, Wenhui. “Reflections on Chinese Traditional Ideas of Nature,” dalam *Environmental History*, (1997): Vol.2 No.4.
- Ibn ‘Adî, Yahya. *The Reformation of Morals*, diterjemahkan oleh S. Griffith, Provo. UT: Brigham Young University Press, 2002.
- Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyyah*. Egypt: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrâ, 1911.
- , *Fushûsh al-Hikam*. Abû al A’la’ Afifi (ed.). Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Arabi, 1980.
- , *Mawaqî’i al-Nujûm wa Matâli ‘A’hillah al-Asrâr wa al-Ulûm*. Kairo: 1384.
- Ibn ‘Âsyûr. *Maqâsid al-Syarî’ah al-Islâmiyah*. Beirut: Dâr al-Nafâ’is, 2001.
- Ibn ‘Athiyah, Abû Muhammad ‘Abd al-Haq b. Ghâlib. *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*. Ditahkik oleh ‘Abdus Salam Abdus Syafi Muhammad. Jilid 5 Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2001.
- Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzîm*. Jilid 3. Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000.
- Ibn Sahal, Abu Hilâl al-Hasan Ibn Abdullah. *Al-Mu’jam al-Farûq al-Lughawiyah*. Beirut: Muassasah al-Nashr al-Islamiyyah,t.th.

- Ibnu 'Ajibah, *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd*. Jilid I. Jeddah: Muhammad Abu Al-Yazid al-Mahdi, 1999.
- Ibnu Manzur, *Lisân Al-Arab*. Beirut: Dâr Al-Fikr, 1386.
- Imron, *Aspek Spiritualitas dalam Kinerja*. Magelang: Unimma Press, 2018.
- Iqbal, Muhammad. *Javid Nama (Book of Eternity)*, diterjemahkan oleh Arthur J. Arberry. London: George Allen and Unwin, 1966.
- , *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: The Ashraf Press, 1958.
- Al-Isfahânî, Râghîb. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Mesir: Al-Halabi, 1961.
- Islam, Saidul. "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Nature and Culture*, (2012): Vol.7 No.1.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism & Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*. Berkeley CA; London: University of California Press, 1984.
- Al-Jâbiri, Muhammad 'Abid. *Wijhâh al-Nazâr*. Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al 'Arabiyyah, 1994.
- Jakandar, L. Iwan Eko. "Dampak Gempa Bumi Lombok terhadap Kondisi Sosial Ekonomi Masyarakat di Desa Kekait Kecamatan Gunung Sari Kabupaten Lombok Barat," dalam *Sopiet: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, (2018): Vol. 1 No. 2.
- Jamarudin, Ade. "Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ushuluddin*, (2010): Vol. XVI, No. 2.
- Jones, Constance A. dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Infobase Publishing, 2007.
- Junaidi, Ahmad Muhli. *Sejarah itu Asyik*. Sukabumi: CV Jejak, 2019.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad as-Sayyid asy-Syarif. *Al-Mu'jam at-Ta'rifât*. Kairo: Dâr al-Fadhîlah, tt.

Kartanegara, Mulyadhi. *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*. Jakarta: Erlangga, 2007.

-----, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Mizan, 2005.

-----, *Mengislamkan Nalar, Sebuah Respon Terhadap Modernitas*. Jakarta: penerbit Erlangga, 2007.

Katz, Eric. *Judaism and the Ecological Crisis*. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1994.

Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jilid IX. Jakarta: Lentera Abadi, 2010.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah. *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Deputi Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat, Kementerian Lingkungan Hidup, dan Majelis Lingkungan Hidup Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2011.

Keraf, Sony A. *Etika Lingkungan*. Jakarta; Buku Kompas, 2002.

Khalid, Fazlun. "Exploring Environmental Ethics in Islam: Insight from the Qur'an and the Practice of Prophet Muhammad," dalam *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, USA: tp., 2017.

-----, "Islam, Ecology and the World Order," dalam *Islam and the Environment*, ed. Harfiyah Abdel Haleem. London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998.

-----, *Islam and Environment: Ethics and Practice an Assessment*, t.tp: Religion Compass, 2010.

Khāzin, 'Ala' al-Dīn 'Alī b. Muhammad b. Ibāhīm al-Baghdādī. *Tafsīr al-Khāzin: Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Khitam, Husnul. "Kontekstualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi," dalam *Dinika: Academic Journal of Islamic Studies*. (2016): Vol. 1 No. 2.

- Al-Kilânî, Mâjid ‘Irsân. *Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah baina Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Falsafât al-Tarbawiyah al-Mu’âshirah*. Mekkah: Maktabah al-Manârah, 1987.
- Koentjaraningrat (ed.). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Konchak, William dan Unai Pascual. *Converging Paradigm for a Co-evaluative Environmental Limit Discourse*. Inggris: Departemen of Land and Economy Universitu of Cambridge, 2005.
- Kurzweil, Arthur. *The Torah For Dummies*. Indiana: Wiley Publishing, 2011.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif al-Qur’an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an, 2015.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Pelestarian Lingkungan Hidup: Tafsir Al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009.
- Lestari, Endah Rahayu. *Manajemen Inovasi: Upaya Meraih Keunggulan Kompetitif*. Malang: UB Press, 2019.
- Lincoln, Valerie. “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*. (2000):Vol. 18 No. 3.
- Lipton, Gregory. *Rethinking Ibn ‘Arabi*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Al-Lûsî, Syihabuddin Mahmûd ibnu Abdillâh al-Husaini. *Rûh al Ma’âni fî Tafsîr al-Qur’an al-Azhâm wa al-Sab’ al-Matsâni*. Juz 11. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H.
- Mahamit, Ferry Y. “Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen,” dalam *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*, (2007): Vol. 8.
- Maimonides, M. *The Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

- Al-Mâlikî, ‘Abdurrahman b. Muhammad b. Makhlûf Abî Zaid al-Tsa’lâbî. *Al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur’an*. Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, 1997.
- Mangunjaya, Fachruddin. *Ekopasantren*. Jakarta: Buku Obor, 2016.
- Manzhûr, Ibnu. *Lisân al-Arab*. Jilid I. Qairo: Dâr al-Hadîts, 2003.
- Marâghî, Ahmad bin Musthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Jil. 14. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th.
- , *Tafsîr al-Marâghî*. Jil. 8. Beirut: Dâr al-Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th.
- Marpaung, Irwan Malik. “Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali,” dalam *Jurnal Kalimah*, (2014): Vol. 12, No. 2.
- Maryunani. *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan*. Malang: Tim UB Press, 2018.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Encyclopaedia of the Qur’an*. Leiden: The Netherlands: Brill, 2002.
- McMahan, David L., *The Making of Buddhist Modernism*. USA:Oxford University Press, 2008.
- Menteri Wakaf Kepengurusan Agama Kuwait. *Mausu’ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwait*. Cet. 3, Jilid 6. Kuwait: Maktab Kuwait, 2004.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. Routledge: New York and London, 2005.
- Mitchell, Helen Buss. *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition*. Canada: Clark Baxter, 2011.
- Moncrief, Lewis W. “The Cultural Basis of Our Environmental Crisis,” dalam *Science*, (1970): Vol. 170.
- Morrissey, Fitzroy. *Sufism and the Perfect Human*. London: Routledge, 2020.
- Mowen, J.C dan M.S Minor. *Consumer Behavior: A Framework*, New Jersey: Pearsom Education Inc, 2001.

- Mukhlis, Moh. Fadli dan Mustafa Lutfi. *Hukum dan Kebijakan Lingkungan*. Malang: UB Press, 2016.
- Mukhlis. *Buku Ajar Hukum Lingkungan*. Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2019.
- Mulholland, Joan dan Chris Turnock. *Learning in the Workplace: A Toolkit for Facilitating Learning and Assessment in Health and Social Care Settings*. Abingdon: Routledge, 2013.
- Munawwir, A. Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2007.
- Munji, Ahmad. "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi," dalam *Jurnal Teologia*. (2014):Vol. 25, No. 2.
- Murtadha. "Islam Ramah Lingkungan," dalam *Jurnal Islam Futura*. (2007): Vol. 6, No. 2.
- Musa, Muhammad dan Nurfiti Titi. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Fajar Agung, 1988.
- Mustafa, Abû al-Su'ud al-'Umâdî Muhammad b. Muhammad. *Irsyâd al-'Uqûl al-Salîm ila Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm Tafsîr Abî al-Su'ûd*. Jilid VI. Qâhira: Dâr al-Mushaf Maktabah wa Matba'ah 'Abd al-Rahman Muhammad, 2015.
- Mustâfâ, Ibrahîm dkk, *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Jilid I. Teheran: al-Maktab al-Ilmiyah, t.th.
- Muthahhari, Murtadha. *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia dan Alam*. Jakarta: Citra, 2012.
- Naisaburi, Abu Abd Al-Rahmân Ismail ibn Ahmad Al-Hayri. *Wujuh Al-Qur'an*. Masyhad: Majma' Al-Buhut Al-Islamiyyah, 1422.
- Nasr, Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1976.
- , *Sufi Essay*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- , *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan Al-Safa, Al-*

- Biruni, and Ibn Sina*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- , *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- , *Knowledge and The Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- , *Man and Nature, The spiritual Crisis of Modern Man*. George Allen & Unwin, Ltd: London, 1976.
- , *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996.
- , *The Need for a Sacred Science*. United Kingdom: Curzon Press, 1993.
- Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Nettler, Ronald L. *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn 'Arabî's Thought and Method in the Fushûsh al-Ḥikam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Nhamo, *et.al*, *Sustainability, Climate Change and the Green Economy*. Breamfontein: Africa Institute of South Africa, 2017.
- Nicholson, Reynold A. *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. Great Britain: E.J.W. Gibb Memorial, 1926.
- Nihlâwî, Abd al-Rahmân. *Ushûl al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlîbuhâfîal-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005.
- Nir, David. "A Critical Examination of The Jewish Environmental Law of Bal Tashchit: Do Not Destroy", dalam *Jurnal George Town International Law Review*. (2006).
- Nomanul, Haq, S. "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," dalam *Jurnal Daedalus*, (2001): Vol. 130, No. 4.

- Nurcholish, Madjid. *Cita-Cita Politik Islam*. Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat, 2009.
- Oei, Lee T. *Etika Konfusius dan Akhir Abad 20*. Solo: Matakina, 1991.
- Orr, Yosef and Yossi Spanier. *Traditional Jewish Attitudes towards Plant and Animal Conservation in Judaism and Ecology*. London: Cassell, 1992.
- Ouis, Soumaya Pernilla. "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an," dalam *Islamic Studies*, (1998) Vol. 37, No. 2.
- Parmawati, Rita. *Ecology, Economy, Equity: Sebuah Upaya Penyeimbangan Ekologi dan Ekonomi*. Malang: UB Press, 2018.
- Parvezmansoor, S. "Environment and Values: the Islamic Perspective", dalam *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*, Manchester University Press: Inggris, 1984.
- Pernilla, Ouis, Soumaya. "Islamic Ecotheology Based on The Qur'an," dalam *Jurnal Islamic Studies*, (1998): Vol. 37 No. 2.
- Pramono, Widodo Dwi dan Ratna Eka. *Ekonomi Wilayah Untuk Perencanaan Tata Ruang*. Sleman: Deepublish, 2019.
- Purba, Winda Sartika. Pramudya Ajeng Safitri dan Riska Andianti. *Statistik Lingkungan Hidup Indonesia*. T.tp: Badan Pusat Statistik, 2017.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Qâf, Alwi Abu Bakar Muhammad. *Al-Bayân fî Syarḥ Hadîts al-Arba'în al-Nawawiyyah*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2012.
- Qardawî, Yûsuf. *Ri'ayât al-Bi'ah fî Syarî'at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000.
- Qashash, Ahmad. *Asas al-Nahdhah al-Raasyidah*. Juz 1. Beirut: Dar al-Ummah, 1995.
- Qasim, Mahmud. *Muhyidîn Ibn al-'Arabi: Dirasah Muqâranah Bainahu wa Baina Leinitz al-Mani*. Kairo: al-Maktabah al-Qâhirah al-Hadîtsah, 1973.

- Al-Qâsyânî, ‘Abd al-Razzâq. *Syarh ‘alâ Fushûsh al-Ĥikam*. Egypt: al-Mathba‘ah al-Yamaniyyah, t.th.
- Qazwinî, Ibn Fâris Ibn Zakariyah. *Al-Mu‘jam al-Maqâyis al-Lughah*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Quddus, Abdul. “ Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan,” dalam *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, (2012): Vol. 16 No. 2.
- Rasyidin, *Falsafah Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008.
- Al-Qushairi, Abdul Karim bin Hawazin. *Lathâif al-Isyârah*. Jil. 2. Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah li al-Kitâb, t.th
- Quthb, Sayyid. *Fî Zilâl al-Qur‘ân*. Beirut: Dar al-Shuruq, 2004.
- Rachman, Budhy Munawar. “Manusia, Alam dan Lingkungan Hidupnya: Membangun *The Ecological Conscience*,” dalam *Jurnal Salam*, (2011): Vol. 14, No. 1.
- Rahman, A. *Universe and man: Scientific and Quranic descriptions*. New Delhi: Âdam Publishers and Distributors, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur‘an*. London: The University of Chicago Press.
- Ramdhani, Wali. *Tafsir Sastrawi: Menelusuri Makna Puasa dalam Al-Qur‘an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.
- Ramly, Nadjamuddin. *Islam Ramah Lingkungan; Konsep dan Strategi Islam dalam Pengelolaan*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007.
- Ar-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiĥ al-Ghaib*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981.
- Rasyidin, *Falsafah Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008.
- Ridha, Muhammad ‘Abduh dan Rasyîd. *Tafsîr al-Manâr*. Mesir: Dâr al-Manar, 1947.

- Roof, W.C. "Modernity, the Religious, and the Spiritual," dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, (1998):Vol. 558, No 1.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London: Oxford University Press, 1975.
- Rosmani, Rosa. *Green Spirituality: Magic in the Mids of Life*. New York : Green Magic, 2004.
- Roswanto, Alim. "Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya," dalam *Jurnal Al-Tahrir*, (2012): Vol. 12 No. 2.
- Sa'id, 'Abd al-Sattâr Fathullah. *Al-Madkhal ila Tafsîr al-Maudhû'î*. Madinah: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th.
- Sa'id, Jaudat. *Sunan Taghyîr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrâm*, Bairut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, 1998.
- Saddad, Ahmad. "Paradigma Tafsir Ekologi," dalam *Jurnal Kontemplasi*, (2017): Vol. 5 No.1.
- Sahni, Pragati. *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtue Approach*. New York: Routledge, 2008.
- Saidul, Islam, Md. "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Jurnal Nature and Culture*, (2012): Vol. 7, No. 1.
- As-Sam'ânî, Abû al-Mudzaffir. *Tafsir al-Qur'an*. Riyâd: Dâr al-Wathan, 1997.
- Santra, S. C. *Ecology: Basic and Applied*. New Delhi: M.D. Publications, 1994.
- Sarason, Richard. *The Significance of the Land of Israel in the Mishnah in The Land of Israel: Jewish Perspectives*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.
- Sayyid Quthub. *Fî Dzîlâl Al-Qur'an*. Jil. 1. Kairo: Dâr asy-Syuruq, 1412 H.

- Shabecoff, Philip. *A New Name for Peace: International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*. Hanover: University Press of New England, 1996.
- Shibab, M.Quraish. *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2016.
- . *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- . *Membumbukan al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 1998
- . *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan Pustaka, 2006.
- . *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*. Tangerang: Lentera, 2020.
- . *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*. Jakarta: Lentera, 2006.
- Siambo, Marhaeni Ria. *Hukum Lingkungan*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012.
- As-Sijistani, Abû Dawûd. *Sunan Abî Dâwûd*. Vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 2009.
- Singarimbun, Masri dan Sofian Effendi (ed.). *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Singh, Vikram. "Confucianism: Ecological Cognizance," dalam *International Research Journal of management Science and Technology*, (1959): Vol. 4, No. 3.
- Sinqithi, Muhammad al-Amîn bin Muhammad al-Mukhtâr bin 'Abd al-Qâdir al-Janki. *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh Al-Qurân bi al-Qurân*. Juz. 8. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Siroj, Said Aqil. *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi*. Jakarta: Yayasan Said Aqil Siraj, 2021.
- Siswasoemarto, Rubijanto. *Intelijen Ekonomi Teori dan Aplikasi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012.

- Sitomorang, Syafizal Helmi. *Analisis Data: Untuk Riset Manajemen dan Bisnis*. Medan: USU Press.
- Skolimowski, Hendryk. *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence Upon The Earth*. Rockport: Element Books, 1993.
- Snyder, Samuel, "Chinese Tradition and Ecology: Survey Article", dalam *Worldviews*, (2006): Vol.10 No.1.
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan, 1994.
- Sorjani. *Lingkungan Hidup: The Living Environment*. Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005.
- Sponsel, Leslie E. and Poranee Natadecha-Sponsel, "Buddhism, Ecology and Forests in Thailand," in John Dargavel, Kay Dixon, and Noel Semple (ed.). *Changing Tropical Forests: Historical Perspectives on Today's Challenges in Asia, Australia, and Oceania*, Australia: Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, 1998.
- , *Spiritual Ecology, A Quiet Revolution*. Praeger: Connecticut, 2012.
- Strathern, Paul. *90 Menit Bersama Descartes*, (Frans Kowa.penzj. Jakarta: Erlangga, 2001.
- Subagyo, P. Joko. *Metode Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- As-Sulamî, Abû 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Mûsa. *Haqâ'iq al-Tafsîr: Tafsîr al-Qur'an al-'Azîz*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001.
- Sulfiana, Leha dan Samsuri. "Keterlibatan Warga Negara Muda dalam Gerakan Kewarganegaraan Ekologis untuk Mewujudkan Pembangunan Berkelanjutan Berwawasan Lingkungan," dalam *Jurnal Studi Pemuda*, (2019): Vol. 8 No. 2.
- Sunarya, Wahyudin dan Giri Ahmad Taufik. *Pengantar Hukum Minyak dan Gas Indonesia*. Depok: Kantor Hukum Wibowo & Rekan, 2017.
- Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik*. Bandung: Tarsito, 1982.
- Suryabrata, Sumardi. *Psikologi Kepribadian*. Jakarta: Rajawali, 1983.

- As-Suyuthi, Jalâl al-Din ‘Abd al-Rahman. *Al-Itqân fi ‘Ulûm Al-Qur’an*. Jil. 2. Kairo: Dâr al-Hadits, 2006.
- , *Al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah wa Anwa’iha*. Qâhirah: Maktabah Dâr al-Turâst, t.th.
- , *Al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*. Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-‘Arabiyyah wa al-Isalâmiyyah, 2003.
- Swandi, I Wayan. “Kearifan Lokal Bali untuk Pelestarian Alam: Kajian Wacana Kartun-kartun Majalan ‘Bog-bog’,” dalam *Jurnal Kajian Bali*, (2017): Vol.7, No.2.
- Swasono, Sri Edi. *Bung Hatta Bapak Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: Yayasan Hatta, 2000.
- Swimme, Brian. “The Cosmic Creation”, dalam Mary Heather McKinnon and Mony McIntyre (Ed.), *Reading in Ecology and Feminist Theology*, Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1995.
- As-Sya’rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr As-Sya’rawi*. t.t. : Akhbar al-Yaum, 1991.
- Syâhîn, Lâsyîn, Mûsa. *Al-Lâ’î al-Hasân fi ‘Ulûm al-Qur’an*. Qâhirah Dâr al-Syurûq, 2002.
- Syâthi’, ‘Â’isyah ‘Abdurrahmân. *Maqâl fi al-Insân*. Qâhirah: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- As-Syaukânî, Muhammad b. ‘Alî b. Muhammad. *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ baina Fânnî al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilmi al-Tafsîr*. Bairut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.
- As-Syîrâzî, Nâsr Makârim. *Tafsîr al-Amtsâl*. Jilid, 8. Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî bin Abî Thâlib, 1421 H.
- Tantawi, Sayyid. *Al-Tafsir al-Wasit li Qur’an al-Kaîm*. Jilid VIII. Matba’ah al-Sa’adah, 1984.
- Tart, Charles. *Introduction, Transpersonal Psychologies*. New York: Harper & Row, 1975.
- Taylor, Ina. *Judaism with Jewish Moral Issues*. London: Nelson Thomes Ltd, 2001.

- Taylor, Sarah McFarland. *Green Sister: A Spiritual Ecology*. Massachusetts: Cambridge, 2007.
- At-Thabarî, Abu Ja'far. *Jamî' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qurân*. Jilid 1. t.t: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Thabâthabâ'i, Sayyid Muhammad Husein. *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'an*. Jilid 7&12. Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fî al-Hauzah al-'Ilmiah bi Qum, 1417 H.
- Thayyarah, Nadiyah. *Buku Pintar Sains dalam al-Qur'an: Mengerti Mukjizat Firman Allah*, terj. M. Zainal Arifin, dkk., Jakarta: Zaman, 2013.
- Tianchen, Lie. "Confucian Ethics and the Environment," dalam *The Culture Mandala*, (2003): Vol.6 No.1.
- Tiflisi, Abul Fadhl Hubaisy bin Ibrahim. *Kamus Kecil Al-Qur'an: Homonim Kata Secara Alfabetis*, Penj. Musa Muzauwir, Jakarta: Citra, 2012.
- Ats-Tsa'labi, Abu Ishaq Ahmad al-Ma'ruf Imam. *Al-Kasf wa al-Bayan: al-Ma'ruf Tafsir al-Tsa'labi*. Jilid II. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 2002.
- Tualeka, Muhammad Wahid Nur. "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Progresiva*. (2011): Vol. 15, No. 1.
- Tucker, Evelyn dan John A. Grim (ed.). *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007.
- Turki, Abdul Majid. *Manâdharat fî Ushûl al-Syarî'ah bayna Ibn Hazm dan al-Bâjî*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islamiy, 1994.
- At-Tustari, Abu Muhammad Sahl bin Abdillah. *Tafsîr at-Tustarî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H.
- Ulum, Bahrul. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Vredembregt. Jacob. *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Warner, Keith Dauglass. "The Greening of American Catholicism: Identity, Conversion, and Continuity", dalam *Jurnal Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, (2008): Vol. 18 No.1.

- Wehr, Hans. *Dictionary of Modern Written Arabic*. Muster, 1960.
- Weiming, Tu. "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World," dalam *Daedalus*, (2001): Vol. 130, No.4
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Jurnal Science*, (1967): Vol. 155, No. 3767.
- Wiebe, Donald. *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*. McGill, 1991.
- Wijoyo, Suparto. *Hukum Lingkungan di antara Para Pemalas*. Suarabaya: Airlangga University Press, 2012.
- Wright, Richard T. "Responsibility for the Ecological Crisis," dalam *Jurnal BioScience*, (1970): Vol. 20, No.15.
- Wuryandari, Ganewati (ed.). *Politik Luar Negeri Indonesia dan Isu-isu Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Andi, 2015.
- Xinzhong, Yao. "An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*," dalam *Frontiers of Philosophy in China*, (2014): Vol. 9, No. 4.
- Yafie, Ali. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: Ufuk Press, 2006.
- Yifa. *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*. Honolulu: University of Hawa'i Press, 2002.
- Yuniarto, Bambang. *Membangun Kesadaran Warga Negara dalam Pelestarian Lingkungan*. Sleman: Deepublish, 2013.
- Zakariyâ, Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. *Al-Mu'jam al-Maqâyi's al-Lughah*. Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Az-Zamakhsharî, Mahmûd. *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghamidh at-Tanzîl*. Jil. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1408 H.
- Az-Zarkasi, Ahmad. "Mengenal Pokok-pokok Ajaran Kong Hucu," dalam *Jurnal Al-Adyan*, (2014): Vol. 9, No. 3.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Jilid I. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009.

-----, *Al-Wajîz fî 'Usûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âşirah, 1999.

Zuhdi, Ahmad Cholil. "Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif al-Quran" dalam *Jurnal Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, (2012): Vol.2, No.2.

Lampiran

A. Derivasi Term Tasbih dalam Al-Qur'an

Term tasbih bentuk *fi'il mādhi* terulang sebanyak 4 kali di dalam Al-Qur'an:

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
سَبَّحَ	Al-Hadîd/57: 1	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
	Al-Hasyar/59: 1	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
	Al-Shaff/61: 1	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
سَبَّحُوا	Al-Sajdah/32: 15	إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

Term tasbih dalam bentuk *fi'il mudhâri'* terulang sebanyak 24 kali di dalam Al-Qur'an.

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
تَسْبِيحٌ	Al-Isrâ'/17: 44	تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
تَسْبِيحُونَ	Al-Qalam/68: 28	قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَمَ أَقْلَ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ
تَسْبِيحُوهُ	Al-Fath/48: 9	لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا
نَسْبِيحٌ	Al-Baqarah/2: 30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

		الدَّمَاءِ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
نسبحك	Thâhâ/20: 33	كَيِّ نُسَبِّحُكَ كَثِيرًا
يسبح	Al-Ra'd/13: 13	وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلِكَةُ مِنْ حِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ ۗ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ۝
	Al-Isrâ'/17: 44	تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
	Al-Nûr/24: 36 dan 41	فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٣٦) أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (٤١)
	Al-Hasyr/59: 24	هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
	Al-Jumu'ah/62: 1	يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ
	al-Taghâbun/63: 1	يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
يسبحن	Al-Anbiyâ'/21: 79	فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ

	Shâd/38: 18	إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ
يسبِّحون	Al-Anbiyâ'/21: 30	أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ
	Al-Zumar/39: 75	وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِيَيْنَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَتُضِي بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
	Ghâfir/40: 7	الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمًا فَاعْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبِعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ
	Fushshilat/41: 38	فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ
	Al-Syûra/42: 5	تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ
يسبِّحونه	Al-'Arâf/7: 206	إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ

Term tasbih dalam bentuk *fi'il mudhâri'* terulang sebanyak 16 kali di dalam Al-Qur'an

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
	Alî 'Imrân/3: 41	قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ

		النَّاسِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَمْرًا وَادُّكْرَ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ
	Al-Hijr/15: 98	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ
	Thâhâ/20: 130	فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ
	Al-Furqân/25: 58	وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بَدُوءَ عِبَادِهِ خَبِيرًا
	Ghâfir/40: 55	فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ
	Qâf /50: 39	فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ
سَبِّحْ	Al-Thûr/52: 48	وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ
	Al-Wâqi'ah/56: 74 dan 96	فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (٧٤) فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (٩٦)
	Al-Hâqqah/69: 52	فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ
	Al-'A'la/87: 1	سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ
	Al-Nashr/110: 3	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا
سَبِّحْهُ	Qâf/50: 40	وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ
	Al-Thûr/52: 49	وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ
سَبِّحُوا	Maryam/19: 11	فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا
سَبِّحُوهُ	Al-Ahzâb 33: 42	وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Term tasbih dalam bentuk *isim* terulang sebanyak 4 kali dalam al-Qur'an;

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
تَسْبِيحُهُ	Al-Nûr/24: 41	أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ
تَسْبِيحُهُمْ	Al-Isrâ'/17: 44	تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
المُسَبِّحُونَ	Al-Shaffât/37: 166	وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ
لمُسَبِّحِينَ	Al-Shaffât/37: 143	فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ

B. Derivasi Term Sujud dalam Al-Qur'an

No	Bentuk Kata	Surah	Ayat
1.	سجد	Al-Hijr	30
٢.	سجد	Shâd	73
3.	سجدوا	Al-Baqarah	34
4.	سجدوا	An-Nisâ'	20
5.	سجدوا	Al-A'râf	11
6.	سجدوا	Al-Isrâ'	21
7.	سجدوا	Al-Kahf	50
8.	سجدوا	Thâhâ	116
9.	أسجدُّ	Al-Hijr	33
10.	أسجدُّ	Al-Isrâ'	61
11.	تَسجدَ	Al-A'râf	12
12.	تَسجدَ	Shâd	75
13.	تسجدوا	Fushshilat	37
14.	نسجد	Al-Furqân	60
15.	يسجد	Ar-Ra'd	15
16.	يسجد	An-Nahl	49
17.	يسجد	Al-Hajj	18
18.	يسجدان	Ar-Rahmân	6
19.	يسجدوا	An-Naml	25
20.	يسجدوان	Ali Imrân	113
21.	يسجدوان	Al-A'râf	206
22.	يسجدوان	An-Naml	24
23.	يسجدوان	Al-Insyiqâq	21
24.	أسجدُّ	Al-Insân	26
25.	أسجدُّ	Al-'Alaq	19

26.	اسجدوا	Al-Baqarah	34
27.	اسجدوا	Al-A'râf	11
28.	اسجدوا	Al-Isrâ'	61
29.	اسجدوا	Al-Kahf	50
30.	اسجدوا	Thâhâ	116
31.	اسجدوا	Al-Hajj	77
32.	اسجدوا	Al-Furqân	60
33.	اسجدوا	Fushshilat	37
34.	اسجدوا	An-Najm	62
35.	اسجدى	Ali Imrân	43
36.	السجود	Al-Fath	29
37.	السجود	Qâf	40
38.	السجود	Al-Qalam	42
39.	السجود	Al-Qalam	42
40.	الساجدون	Az-Zumar	9
41.	الساجدين	At-Taubah	112
42.	الساجدين	Al-A'râf	11
43.	الساجدين	Al-A'râf	120
44.	الساجدين	Yusuf	4
45.	الساجدين	Al-Hijr	29
46.	الساجدين	Al-Hijr	31
47.	الساجدين	Al-Hijr	32
48.	الساجدين	Al-Hijr	98
49.	الساجدين	Asy-Syu'ara	46
50.	الساجدين	Asy-Syu'ara	219
51.	الساجدين	Shâd	72
52.	سجدا	Al-Baqarah	58

53.	سجدا	An-Nisâ'	154
54.	سجدا	Al-A'râf	121
55.	سجدا	Yusuf	100
56.	سجدا	An-Naḥl	48
57.	سجدا	Al-Isrâ'	107
58.	سجدا	Maryam	58
59.	سجدا	Thâhâ	70
60.	سجدا	Al-Furqan	64
61.	سجدا	As-Sajdah	15
62.	سجدا	Al-Fath	29
63.	السجود	Al-Baqarah	125
64.	السجود	Al-Hajj	26
65.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	144
66.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	149
67.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	150
68.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	191
69.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	192
70.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	217
71.	سَجْدٌ*	Al-Maidah	2
72.	سَجْدٌ*	Al-A'râf	29
73.	سَجْدٌ*	Al-A'râf	31
74.	سَجْدٌ*	Al-Anfâl	34
75.	سَجْدٌ*	At-Taubah	7
76.	سَجْدٌ*	At-Taubah	19
77.	سَجْدٌ*	At-Taubah	28
78.	سَجْدٌ*	At-Taubah	108
79.	سَجْدٌ*	Al-Isrâ'	1

80.	سَجْدٌ	Al-Isrâ'	1
81.	سَجْدٌ	Al-Isrâ'	7
82.	سَجْدٌ	Al-Hajj	25
83.	مَسْجِدٌ	Al-Fatḥh	25
84.	مَسْجِدٌ	Al-Fatḥh	27
85.	مَسْجِدًا	At-Taubah	107
86.	مَسْجِدًا	Al-Kahf	21
87.	مَسَاجِدَ	Al-Baqarah	114
88.	مَسَاجِدَ	Al-Baqarah	187
89.	مَسَاجِدَ	At-Taubah	17
90.	مَسَاجِدَ	At-Taubah	18
91.	مَسَاجِدَ	Al-Hajj	40
92.	مَسَاجِدَ	Al-Jin	18

C. Derivasi Term Zikir dalam Al-Qur'an

Kata zikir dalam bentuk *dzakara* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 2 kali.

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذَكَرَ	Al-Aḥzab/33:21	لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا
	Al-A'la/87: 15	وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

Sedangkan makna zikir dengan term *dzukira* di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 7 kali di antaranya:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
	Al-An'âm/6: 118	فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ
	Al-Anfâl/8:2	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتِ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ
	Az-Zumar/39: 45	وَإِذَا ذُكِّرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اسْمَعَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِّرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ
	Al-An'âm/6: 119	وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ

ذِكْر		هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ
	Al-Hajj/22: 35	الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ
	Muhammad/47: 20	وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَعْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَىٰ لَهُمْ

Term *dzakkir* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْر	Al-An'âm/6: 70	وَدَّرَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَهَوًا وَعَزَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَّرَ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَلَ كُلٌّ قَدَلٍ لَّا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ
	Qâf/50: 45	نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَّرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ
	At-Thûr/52: 29	فَذَكَّرَ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا بَجُنُونٍ
	Al-A'la/87: 9	فَذَكَّرَ إِنْ تَقَعَتِ الذُّكْرَىٰ

	Al-Ghâsyiah/88: 21	فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ
--	--------------------	-------------------------------------

Makna zikir yang menggunakan term *dzikrun* terulang selama 52 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرٌ	Al-A'râf/7: 63	أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
	Al-A'râf/7: 69	أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلُقَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ نُوحٍ وَرَأدَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصِطَةً فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
	At-Takwîr/81: 27	إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ
	Az-Zariyat/51: 55	وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ

Makna zikir dengan menggunakan term *dzikran* terulang sebanyak 11 kali di antaranya:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
	Al-Baqarah/2: 200	فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ
	Al-Kahfi/18: 70	قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا
	Thâhâ/20: 99	كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ

ذِكْرًا		أَتَيْنَكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا
	Al-Aḥzab/33: 41	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا
	As-Saffa'at/37: 3	فَالْتَلَيْتِ ذِكْرًا
	At-Talaq/65: 10	أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا
	Al-Mursalât/77: 5	فَالْمُلْقِيَتِ ذِكْرًا

Makna zikir yang menggunakan term *dzikra* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak 21 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرَى	Az-Zumar/39: 21	أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَتَرَهُ مُضْفَرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ
	Ad-Dukhan/44: 13	إِنِّي لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ
	Qâf/50: 8	تَبَصَّرَهُ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ
	'Abasa/80: 4	أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى
	Al-A'la/87: 9	فَذَكَّرْ إِنَّ نَفْعَتِ الذِّكْرَى
	Al-Fajr/89: 23	وَحَايَاءَ يَوْمِئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمِئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَإِنِّي لَهُ الذِّكْرَى

Makna zikir yang menggunakan kata *dzikrikum* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 2 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرِكُمْ	Al-Baqarah/2: 200	فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُمَا لِحِرَةِ مِنْ خَلْقٍ
	Al-Anbiyâ'/21: 10	لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Makna zikir yang menggunakan term *dzikrihim* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak sekali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرِهِمْ	Al-Mu'minûn/23: 71	وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ آتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ

Makna zikir yang menggunakan term *dzukkirû* terulang sebanyak 6 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذُكِّرُوا	Al-Maidah/5: 13	فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا فَتَنسُوا حُطًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ
	Al-Maidah/5: 14	وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حُطًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ

		إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ
	Al-An'âm/6: 44	فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمَ أَبْوَابَ الْكَلْبِشِ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَعْتَهُ فَاذَا هُمْ مُبْلِسُونَ
	Al-A'râf/7: 165	فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَجْنَحِينَ الَّذِينَ الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابٍ بَيِّسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ
	Al-Furqân/25: 73	وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا
	As-Sajdah/32: 15	إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

Makna zikir yang menggunakan term *wadzkurû* terulang sebanyak 7 kali dalam Al-Qur'an yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
وَأذْكُرُوا	Al-Baqarah/2: 63	وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
	Al-Baqarah/2: 203	وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ
	Ali Imrân/3: 41	قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ

		النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ
	An-Nisâ'/4: 103	فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَرُكُوعًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا
	Al-A'râf/7: 205	وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُؤُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ
	Al-Anfâl/8: 45	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
	Al-Kahfi/18: 24	إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَّبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا

Makna zikir yang menggunakan term *dzikri* terulang 21 kali dalam Al-Qur'an di antaranya:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرٍ	Ali Imrân/3: 58	ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ
	Al-Mâidah/5: 91	إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ
	Ar-Ra'd/13: 28	الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

An-Nahl/16: 43	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي َ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
Al-Kahfi/18: 101	الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا
Thâhâ/20: 14	إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي
Thâhâ/20: 124	وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُمُ عِشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى
Al-Anbiyâ'/21: 7	وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
Al-Anbiyâ'/21: 42	قُلْ مَنْ يَكْلُؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ
Al-Anbiyâ'/21: 105	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ
Al-Mu'minûn/23: 110	فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوَكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ
An-Nûr/24: 37	رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ
Shâd/38: 1	ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ

Shâd/38: 8	أُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابَ
Shâd/38: 32	فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ
Az-Zumar/39: 22	أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ ۗ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلِيمٌ ذِكْرُهُ لَلْقِسِيَةِ فُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أَوْلِيكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ
Az-Zukhruf/43: 36	وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ سَيِّئَاتِهِ فَهُوَ أَهْرَبِينَ
Al-Hadîd/57: 16	أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ
Al-Jumu'ah/62: 9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ
Al-Munafiqûn/63: 9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ
Al-Jin/72: 17	لَنفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ سَلِكْهُ عَذَابًا صَعَدًا

Derivasi Term *Taskhîr* dalam Al-Qur'an

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
سَخَّرَ	Al-Ra'd/13:2	اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُؤْفِقُونَ
	Ibrâhîm/14:32-33	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ (٣٢) وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (٣٣)
	Al-Nahl/16:12 dan 14	وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٢) وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبِيبًا تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٤)
	Al-Hajj/22: 65	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ
	Al-Ankabût/29: 61	وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفِكُونَ
	Luqmân/31: 20 dan 29	أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ (٢٠) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ

	وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٩)
Fâthir/35: 13	يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ
Al-Zumar/39:5	خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ
Al-Zukhrûf/43: 13	لَتَسْتُؤْتُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُونَا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ
Al-Jâtsiah/45: 12-13	لِلَّهِ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٢) وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّفِيدُوا كَلِمَاتِهِمْ يَتَذَكَّرُونَ (١٣)

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
سَخَّرْنَا	Al-Anbiyâ/21: 79	فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعَلَّمْنَا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ
	Shâd/38: 18 dan 36	إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (١٨) فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِ رَبِّهٖ رُجَاءً حَيْثُ أَصَابَ (٣٦)
	Al-Hajj/22: 36	وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا

		فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
	Al-Hâqqah/69: 7	سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَائِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازٌ نَحْلٍ خَاوِيَةٍ

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
المسخر	Al-Baqarah [2]: 164	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
المسخرات	Al-A'râf/7: 54	إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ
	Al-Nahl/16: 12	وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

BAB II

DIKURSUS SEPUTAR EKOSPIRITUAL

Interaksi antara manusia dengan alam dan lingkungannya merupakan hal yang mutlak terjadi selama manusia itu ada, karena di alam dan lingkungan itulah manusia bertempat tinggal dan melalui alam dan lingkungannya pula manusia dapat mempertahankan eksistensi dan upaya pemenuhan kebutuhannya. Baik dan buruk sebuah interaksi yang dibangun antara manusia dan dan lingkungannya sangat dipengaruhi oleh persepsi manusia tentang alam dan lingkungannya.

Ruanglingkup interaksi yang terjadi antara manusia dengan alam dan lingkungannya tidak terbatas pada bagaimana manusia memenuhi kebutuhan dan kesejahteraan hidupnya (ekonomi) tetapi juga melibatkan aspek lain seperti sistim keyakinan yang dianutnya (teologis), aspek kebijakan pemerintah (politik) dan aspek budayanya.

Aspek kehidupan manusi sebagaimana disebutkan di atas sangat mempengaruhi baik dan buruknya tindakan dan perlakuan manusia terhadap alam dan lingkungannya. Jika alam dan lingkungan dipersepsikan sebagai benda mati yang disediakan Tuhan untuk segala galanya bagi kehidupan manusia dipastikan alam dan lingkungan akan diperlakukan secara semena mena, tetapi jika alam dan lingkungannya dipersepsikan sebagai manifestasi kasih sayang Tuhan,¹ maka manusia akan memposisikannya sama seperti dirinya, sama-sama sebagai ciptaan Tuhan yang wajib dirawat dan dilestarikan.

¹Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007, cet. 9, hal. 42

Berangkat dari pemikiran di atas, dalam bab ini penulis akan membahas tentang diskursus seputar ekospiritual dalam hubungannya dengan sistim keyakinan (teologi), ekonomi, politik dan budaya.

A. Konsep Ekospiritual

Istilah Ekospiritual merupakan kata yang relatif baru jika dibandingkan dengan istilah lain dalam kajian ilmu biologi seperti kata ekologi dan lain-lain. Istilah ekospiritual merupakan gabungan dari kata ekologi dan kata spiritual, kemudian kedua kata tersebut diringkas menjadi ekospiritual. Dalam banyak referensi disebutkan bahwa orang pertama yang memperkenalkan kata ekologi adalah seorang ahli biologi dari Jerman bernama Ernst Haeckel (w. 1919 M) pada tahun 1866., namun, menurut versi lain disebutkan bahwa Reiter adalah orang pertama yang mengemukakan istilah tersebut.²

Dalam kamus *The Oxford Dictionary of Philosophy*, ekologi (*ecology*) adalah ilmu yang meneliti interaksi sistem-sistem dari organisme-organisme biologis.³ Para pakar memberikan definisi secara beragam. Haeckle memberikan definisi sebagai keseluruhan pengetahuan yang berkaitan dengan hubungan-hubungan total antara organisme dengan lingkungannya yang bersifat organik maupun non organik.⁴ Otto Soemarwoto (w. 2008) dengan ringkas mendefinisikan ekologi sebagai ilmu yang membahas tentang hubungan timbal-balik antara makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya⁵ Menurut KBBI ekologi berarti cabang biologi yang mempelajari hubungan antara makhluk dan lingkungannya.⁶ S.C. Santra menjelaskan bahwa ekologi bagaikan alat rumah tangga atau harta milik pribadi yang harus dipelihara agar tidak rusak, hilang, dan dicuri oleh orang lain.⁷ Dengan demikian ekologi harus senantiasa dipelihara dan dijaga.

²Referensi tersebut diantaranya adalah Stephen Croall dan William Rankin, *Ecology for Beginners*, terj. Zulfahmi Andri dan Nelly Nurlaeli Hambali, (Bandung: Mizan, 1997), hal. 16, N. Daldjoeni, "Ekologi dan Agama" dalam Amin Abdullah, dkk, *Re- strukturasasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2007), hal. 151. D. Dwidjoseputro, *Ekologi Manusia dengan Lingkungannya* (Jakarta: Erlangga, 1990), hal. 1. Otto soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Djambatan, 1994), hal. 19 dan Kusnadi Harjasoemantri, *Hukum Tata Lingkungan*, (Yogyakarta: Gadjahmada University Press, 1994), cet. 11, hal. 11

³Simon Blackburn. *Kamus Filsafat: Buku Acuan Paling Terpercaya di Dunia*. Penj Simon Blackburn, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013. hal. 264

⁴Dikutip oleh S.J. Mcnaughton & Larry.L, *Ekologi Umum*, terj. Sunaryono Pringgosepuro, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1992, hal. 1.

⁵Otto Soemarwoto, *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, Jakarta: Djambatan, 2004 hal. 19.

⁶Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 376.

⁷S. C. Santra, *Ecology: Basic and Applied*, New Delhi: M.D. Publications, 1994, hal.5.

Dalam bahasa Arab kata ekologi disebut dengan kata *bî'ah* (البيئة), ia merupakan derivasi dari kata *bâ'a-yabî'u-bî'ah* berarti kembali, menempati wilayah, ruang kehidupan, dan lingkungan. Kemudian kata *bî'ah* diartikan dengan makna nikah karena karena seorang suami mempersilahkan istrinya untuk bertempat tinggal di rumahnya.⁸ Dalam *Mu'jam al-'Arab*, kata *al-bî'ah* secara bahasa berasal dari kata *bawa'a* (بَوَّأَ) berarti kembali, turun, lepas dan bertempat tinggal di suatu tempat. Sementara itu Yusuf al-Qardhawi (lahir 1926) mendefinisikan kata *al-bî'ah* sebagai suatu tempat atau lingkungan yang di dalamnya manusia tinggal dan hidup serta kepadanya manusia kembali dari bepergian baik ketika bepergian jauh maupun dekat ataupun ketika bepergian yang tidak disukai.⁹

Dari beberapa definisi di atas secara sederhana dapat dipahami bahwa ekologi merupakan satu disiplin ilmu sebagai cabang dari ilmu biologi. Di dalamnya dibahas tentang makhluk hidup (termasuk manusia) dan lingkungannya, serta menggambarkan bagaimana mereka melakukan hubungan timbal yang saling mempengaruhi secara total dengan lingkungannya.

Definisi itu juga memberikan pemahaman bahwa semua makhluk hidup tidak bisa melepaskan diri dari hubungan dan keterikatan antara dirinya dengan lingkungan atau tempat tinggal, karena mereka saling membutuhkan sehingga ketika mereka pergi ke manapun dipastikan mereka kembali ke tempat tinggalnya sehingga keberadaannya harus selalu di jaga dan dirawat agar tetap lestari.

Berdasarkan penjelasan di atas bahwa ada tiga kata kunci memahamani dan merumuskan tentang ekologi yaitu:

1. Ekologi merupakan salah satu cabang dari biologi.
2. Ekologi adalah pembahasana tentang tempat tinggal makhluk hidup yang ada di dalamnya.
3. Bahwa Ekologi, menggambarkan tentang terjadinya hubungan timbal balik, antar satu organisme dengan organisme lainnya serta hubungan anatar organisme dengan lingkungannya. Hubungan timbal balik ini bersifat total.

Adapun kata spiritual secara bahasa bersal dari kata spirit. Dalam kamus *The Oxford Dictionary of Philosophy* dikatakan bahwa secara bahasa kata priritual berasal dari bahasa latin yaitu spirit berarti napas, jiwa, hidup

⁸Muhammad bin Muakarram bin Manzūr al-Afriqi al-'Arabi, *Lisān al-'Arāb*, Beirut: Dār Shadir, 1997, juz, 1 hal. 36

⁹Yusuf al-Qardhawi, *Ri'ayah al-Biiah fii syariah al-Islam*, Kairo: Daar al-Syuruq, 2001, Cet, 1 hal. 12

dan pikiran. Selanjutnya dimaknai sebagai sesuatu yang mencirikan yang hidup, tergerak atau atau sesuatu yang berjiwa.¹⁰

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) kata spiritual merupakan ajektiv (kata sifat) dari kata spirit. Kata spirit sendiri diartikan sebagai kata benda yang berarti semangat, jiwa, roh atau sukma.¹¹ Dengan demikian makna spiritual berarti sesuatu yang bersifat ruhani atau batiniah. Adapun spiritual adalah sesuatu yang berhubungan dengan atau bersifat kejiwaan (rohani, batin). Kemudian jika kata tersebut berubah menjadi spiritualitas maka yang dimaksud adalah sumber motivasi dan emosi pencarian individu yang berkenaan dengan hubungan seseorang dengan Tuhan.¹² Dalam Kamus Inggris Indonesia disebutkan bahwa kata spiritual berasal dari bahasa Inggris yaitu *spirituality*. Kata dasarnya spirit, yang berarti roh, jiwa, atau semangat.¹³ Sedangkan dalam bahasa Arab diartikan sebagai kesadaran adanya hubungan dengan Allah.¹⁴

Dengan memperhatikan beberapa pengertian tersebut, secara singkat ekospiritual didefinisikan sebagai ilmu yang membahas tentang paradigma pelestarian lingkungan atas dasar kesadaran tentang hubungan timbal balik antara manusia dan lingkungan sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki kehidupan, jiwa dan dimensi Tuhannya dan batiniahnya.

Definisi tersebut memberikan gambaran tentang tiga hal: *pertama*, bahwa ekospiritual adalah sebuah ilmu yang membahas tentang sebuah paradigma terkait upaya pelestarian lingkungan. *Kedua*, upaya tersebut merupakan satu kesadaran tentang hubungan timbal balik yang saling mempengaruhi antara manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi fisik dan ruhani dengan alam sekitarnya yang juga memiliki jiwa atau dimensi batiniah. *Ketiga*, hubungan timbal balik tersebut dilandasi atas dasar keyakinan bahwa antara manusia dengan lingkungan sama sebagai makhluk (yang diciptakan) Allah. Pemahaman ini perlu ditekankan untuk menghadirkan kesadaran bahwa dalam kanvasitas sebagai makhluk Allah, manusia harus menghormati, melindungi dan melestarikannya, karena alam

¹⁰Simon Blackburn. *Kamus Filsafat: Buku Acuan Paling Terpercaya di Dunia*. Penj Simon Blackburn, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013. hal. 830

¹¹Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke 5, t. 2017, hal. 1591

¹²Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke 5, t. 2017, hal. 1591

¹³John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: PT. Gramedia, 1988, hal. 546

¹⁴Ahmad al-Qashash, *Asas al-Nahdhah al-Raasyidah*, Beirut: Dar al-Ummah, 1995, cet.1, juz 1, hal. 94

dan lingkungannya bukan miliknya tetapi hanya milik Allah,¹⁵ dan dibawah kekuasaan-Nya.¹⁶ Pemahaman ekospiritual dengan pendekatan wahyu (Al-Quran dan Hadis) maknanya tidak terbatas bahwa yang punya spirit (jiwa) hanya pada manusia tetapi juga dimiliki oleh lingkungan dan alam sekitarnya. Keterangan mengenai hal ini akan penulis paparkan pada bab-bab berikutnya.

Menurut Velerie Lincoln, Ekospiritual didefinisikan sebagai "perwujudan hubungan spiritual antara manusia dan lingkungan."¹⁷ Definisi tersebut tidak secara spesifik menjelaskan spiritual seperti apa atau atas keyakinan dan agama tertentu, sehingga nampak sekali definisi tersebut masih bersifat umum. Begitu juga dengan definisi yang dikemukakan oleh Leslie E Sponsel (lahir tahun 1943), ia meyakini bahwa yang dimaksud dengan ekospiritual adalah bidang yang muncul dalam agama, konservasi, dan akademisi yang mengakui bahwa ada aspek spiritual untuk semua masalah yang berkaitan dengan konservasi, lingkungan dan pemeliharaan bumi.¹⁸

Leslie E Sponsel lebih lanjut menyatakan bahwa ekospiritual bisa didefinisikan sebagai wilayah kajian intelektual dan aktivitas-aktivitas praktis secara dinamis yang berinteraksi antara agama dan spiritual pada satu sisi, dan ekologi, lingkungan, environmentalisme pada sisi lain.¹⁹ Nampaknya makna yang dimaksud oleh Sponsel tersebut adalah bahwa ekospiritual merupakan kajian intelektual sekaligus langkah langkah konkrit.

Sayyed Hossein Nasr mendefinisikan bahwa ekospiritual adalah mengenalkan telaah hubungan spesifik antara Tuhan, manusia, dan alam, yang keterhubungannya digambarkan dalam imajinasi keharmonisan manusia terhadap alam.²⁰

Sementara itu Irawan dan Ichsan Habibi mendefinisikan Ekospiritual kajian intelektual yang dinamis dan kegiatan praktis yang luas, berbeda, dan

¹⁵Surah Ali Imran/2: 109 : *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ* : *Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan di bumi; dan kepada Allah-lah dikembalikan segala urusan*

¹⁶Surah Ali Imran/2: 189: *وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* : *Dan milik Allah-lah kerajaan langit dan bumi; dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.*

¹⁷Valerie Lincoln, (September 3, 2000). "Ecospirituality A Pattern that Connects ". *Journal of Holistic Nursing*, 18 (3): hal. 227–44.

¹⁸Leslie E. Sponsel, (2014). "Spiritual Ecology". In Leeming, David A. (ed.). *Encyclopedia of Psychology and Religion (2nd ed.)*. Boston: Springer. pp. 1718–172

¹⁹Leslie E. Sponsel, "Spiritual Ecology: Is It the Ultimate Solution for the Environmental Crisis", Bibliographic Essay, April 2014: 1339

²⁰Sayyed Hossein Nasr, *Religion and the Other of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 4.

kompleks antara agama dan spiritualitas (pada satu sisi) dan ekologi, lingkungan, dan environmentalisme (pada sisi lain).²¹

Terlepas dari arena studi dan praktik yang berbeda, prinsip-prinsip ekologi spiritual sesungguhnya cukup simple, yaitu untuk menyelesaikan masalah lingkungan seperti penipisan lapisan ozon, berkurangnya spesies, pemanasan global, dan konsumsi berlebihan, umat manusia harus memeriksa dan menilai kembali sikap dan keyakinan mendasar kita tentang bumi, dan tanggung jawab spiritual kita terhadap planet ini.²²

Konsep ekospiritual lahir dari pertanyaan bagaimana hubungan antara manusia, dengan latar belakang agama yang berbeda, dengan alam. Pertanyaan singkat ini kemudian melahirkan diskursus yang begitu panjang dan dibahas oleh sejumlah besar akademisi dan agamawan dari latar belakang agama yang berbeda.

Meski pembahasan seputar ekospiritual ini secara umum membahas persoalan antara agama dan ekologi (religion and ecology), namun istilah spiritual terkadang digunakan untuk mengganti istilah agama (religion), seakan-akan kedua istilah ini sama atau sinonim padahal sesungguhnya sangatlah berbeda.

Bron Taylor, dalam *Encyclopedia of Religion and Nature* mengatakan bahwa orang-orang secara umum menggunakan istilah spiritual untuk mengekspresikan sesuatu yang menggerakkan mereka secara batin. Ia menyebut, penggunaan istilah spiritualitas ketimbang agama lebih populer di antara mereka yang fokus membahas persoalan alam dari sudut pandang agama.²³

Ahli sosiologi agama, Wade Clark Roof (lahir 1939), membedakan agama dan spiritualitas. Baginya, agama lebih bersifat institusional, sementara spiritual lebih kepada personal masing-masing dan bersifat lebih dalam.²⁴ Perbedaan ini tampak saat Roof melakukan penelitian terhadap generasi muda pasca perang dunia II di Amerika yang melakukan aktivitas spiritual namun di satu sisi tidak menyebut dirinya beragama.²⁵ Sebagaimana

²¹Irawan dan Ichsan Habibi, *EKO-SPIRITUAL (Studi Kasus Pasca Banjir Masyarakat Desa Lenggang Kecamatan Gantung Kabupaten Belitung Timur)*, Bangka: Shiddiq Press, hal. 29

²²tema ini dikembangkan lebih lanjut dalam karya Llewellyn Vaughan-Lee, Sandra Ingerman, Joanna Macy, David Abram, Mary Evelyn Tucker dan John Grim: <http://fore.research.yale.edu>, Leslie Sponsel: <http://spiritualecology.info>, dan lain-lain.

²³Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature*, London & New York: Continuum, 2005, hal. 4.

²⁴Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature...*, hal. 4.

²⁵W.C Roof, "Modernity, the Religious, and the Spiritual," dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 558 Nomor 1 Tahun 1998, hal. 211–224.

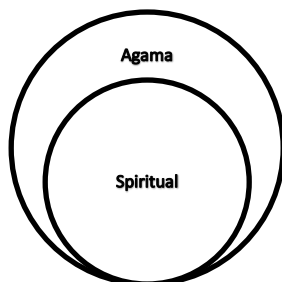
dikatakan oleh Haidar Bagir, bahwa ruang lingkup spiritual lebih luas dibandingkan dengan agama, artinya agama merupakan suatu bentuk spiritualitas.²⁶ Pernyataan Haidar Baqir tersebut berdasarkan pada kenyataan bahwa ada orang yang mengaku memiliki spiritualitas sekalipun tanpa beragama. Tetapi ketika berbicara tentang spiritualitas Islam artinya aspek spiritualitas yang terbangun dan dirasakan secara sadar dalam jiwa seseorang yang bersumber dari ajaran agama (Islam).

Endin Nasrudin dan Ujam Jaenudin menyatakan bahwa Spiritualitas agama (religious spirituality, religious spiritualness), dalam hal ini berkenaan dengan kualitas mental (kesadaran), perasaan, moralitas, dan nilai-nilai luhur lainnya yang bersumber dari ajaran agama. Spiritualitas agama bersifat Ilahiah, bukan bersifat humanistik lantaran berasal dari Tuhan.²⁷ Lebih lanjut keduanya menyatakan bahwa orang bisa jadi mengamalkan ajaran agama, namun tetap merasa hampa dengan hidupnya.²⁸ Dengan demikian dalam hubungan Islam dan spiritualis atau spiritualitas islam yang dimaksud adalah dalam menjalankan ajaran islam dibarengi dengan munculkan kesadaran, perasaan, merasa dibersamai oleh Allah (*ma'iyatullâh dan murâqatullâh*)

Menjadi spiritual berarti mempunyai ikatan yang lebih kepada hal yang bersifat kerohanian atau kejiwaan dibandingkan hal yang bersifat fisik atau material.²⁹

Hubungan Agama dan spiritualitas dalam Islam bisa dilihat pada gambar berikut ini:

Gambar 2.1 Agama dan Spiritual



²⁶Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 9.

²⁷Endin Nasrudin, Ujam Jaenudin, *Psikologi Agama dan Spiritualitas Memahami Perilaku Beragama dalam Perspektif Psikologi*, Bandung: Lagood's Publishing, 2011, Cetakan 1, hal. 28

²⁸Endin Nasrudin, Ujam Jaenudin, *Psikologi Agama dan Spiritualitas Memahami Perilaku Beragama dalam Perspektif Psikologi...*, hal. 22

²⁹Endin Nasrudin, Ujam Jaenudin, *Psikologi Agama dan Spiritualitas Memahami Perilaku Beragama dalam Perspektif Psikologi...*, hal. 28

Kaitannya dengan persoalan krisis lingkungan, titik masalahnya terletak pada spiritualitas, bukan agama. Artinya, agama, khususnya dalam hal ini Islam mengajarkan tentang bagaimana kewajiban manusia memelihara dan melestarikan lingkungan, tetapi ketika pemeluknya tidak mampu menangkap apa yang dipesankan agama tentang adanya spiritualitas pada alam, maka disitulah terjadinya krisis lingkungan.

Boleh jadi dianggap benar oleh sebagian kalangan apa yang dinyatakan oleh Soumaya Pernilla Ouis bahwa keberagamaan seseorang tidak secara otomatis menjamin ia berlaku baik/ramah terhadap lingkungan. Dengan mengutip sejumlah ayat Al-Qur'an, Ouis menyebutkan bahwa manusia memiliki karakter dasar negatif, seperti: tergesa-gesa (al-Isrâ/17:11), ingkar terhadap nikmat Allah SWT. (al-Hajj/22:66), tidak adil dan bodoh (al-Ahzab/33: 72), dan seterusnya.³⁰

Terkait krisis lingkungan dan spiritualitas, Hussein Nasr menggagas pemikiran *sacred sciences* dan menentang kehadiran sains dan manusia modern di Barat yang spiritualitasnya telah tercerabut, digantikan pandangan dunia yang mekanistik, sehingga alam dipandang sebagai benda semata. Nasr bahkan menyebut agama Kristen di Barat telah kehilangan spiritualitas.³¹ Ajaran Kristen di Barat tak hanya kehilangan spiritualitas, seperti yang Lynn White (w. 1987) katakan, Kristen bahkan memotivasi lahirnya eksplotasi besar-besaran terhadap alam. Karena itulah dia menyebut Kristen sebagai ajaran yang paling antroposentris.³²

Sejumlah alasan di atas, tampaknya telah menjadi dasar mengapa dalam konteks lingkungan istilah spiritual yang digunakan bukan agama (religion).

Istilah ekospiritual atau yang dikenal dengan sebutan ekologi spiritual (*spiritual ecology*) adalah gabungan dari dua kata yaitu ekologi dan spiritual. Dalam diskursus krisis lingkungan, istilah ekospiritual telah menjadi konsep yang lahir bersama dengan konsep-konsep lainnya, seperti ekologi dalam (*deep ecology*),³³ politik hijau (*green politics*), dan ekologi feminis

³⁰Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an," dalam *Islamic Studies* Vol. 37 No. 2 Tahun. 1998 hal. 155

³¹Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, United Kingdom: Curzon Press, 1993, hal. 103.

³²Lynn White, "The Root of Our Ecological Crisis," *Jurnal Science*, Vol. 155 No. 3767 Tahun 1967, hal. 5.

³³Istilah deep ecology dipopulerkan oleh seorang filosof asal Nowegia bernama Arne Naess dan dipresentasikan di Bucharest-Romania pada 1972. Lihat Carolyn Merchant, *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge: New York and London, 2005, Edisi ke-2, hal. 91. Lihat juga Arne Naess, The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary, dalam *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 16 Tahun.1973, hal. 95-100; Hussein Heriyanto, *Menuju Realisme Eksistensial Ekologis*

(*ecofeminism*). Istilah-istilah ini muncul dengan tujuan serupa, yaitu merespon persoalan krisis lingkungan, namun dengan sudut pandang yang berbeda.³⁴

Ekospiritual bertujuan untuk memperbaiki kesadaran manusia terhadap alam dengan menggunakan sumber-sumber keagamaan.³⁵ Merchant mengatakan bahwa dalam ekospiritual, manusia diajarkan untuk melakukan transformasi kesadaran agama dan spiritual demi terciptanya hubungan yang harmonis antara manusia dan alam.³⁶ Namun, konsep ekospiritual juga melahirkan pergulatan internal tentang bagaimana hubungan antara agama dan alam. Masing-masing agama memiliki konteks yang berbeda untuk menjawab hal ini.

Perlu dipahami bahwa gerakan lingkungan berbasis agama bukanlah suatu gerakan yang lahir begitu saja. Gerakan ini terlahir sebagai bagian dari gerakan lingkungan global yang benihnya telah tumbuh sejak pertengahan abad ke-19.³⁷ Masalah dipicu oleh keberadaan sains modern yang melahirkan teknologi-teknologi dan menciptakan produksi dengan skala besar tanpa diiringi dengan basis moral yang sesuai.³⁸

Adalah John Muir (1838-1914), seorang kelahiran Amerika yang dikenal sebagai naturalis sekaligus konservasionis yang paling berpengaruh.³⁹ Ia adalah pendiri The Sierra Club, kelompok yang ia bentuk pada 1892 untuk mencegah pencemaran lingkungan oleh orang-orang tak bertanggung jawab.⁴⁰ Muir telah memainkan peran penting untuk malawan ekspansi industri peternakan, perikanan, dan pertambangan yang berujung pada pengrusakan terhadap alam. Ia juga mengampanyekan perluasan pada

Berdasarkan Teori Persepsi Mulla Shadra, Disertasi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2013, hal. 46.

³⁴Carolyn Merchant mengatakan bahwa gagasan ekologi spiritual bersama dengan gagasan ekologi dalam adalah produk pemikiran yang muncul pada abad ke-20 untuk menjawab masalah krisis lingkungan dan membangun konsep hubungan yang ideal antara manusia dan lingkungan. Lihat Carolyn Merchant, *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge: New York and London, 2005, edisi ke-2, hal. 118.

³⁵Agama dalam hal ini, seperti yang dijelaskan oleh Tucker dan Grim, mencakup semua agama, seperti Islam, Kristen, Yahudi, Kong Hu Cu, dan lainnya. Lihat Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim, Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology, dalam *Daedalus*, Vol. 130 No.4 Tahun 2001, hal. 1-22.

³⁶Carolyn Merchant, *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge: New York and London, 2005, edisi ke-2, hal. 118.

³⁷Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature*, hal. v.

³⁸Md Abu Sayem, "Environmental Crisis as a Religious Issue: Assessing Some Relevant Works in the Field," dalam *Asia Journal of Theology*, Vol. 33 No. 1 Tahun 2019, hal. 128.

³⁹"The John Muir Exhibit," dalam https://vault.sierraclub.org/john_muir_exhibit/. Diakses pada tanggal 5 Mei 2020.

⁴⁰Bron Raymond Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature...*, hal. v.

sejumlah taman nasional, seperti Yosemite National Park, Kings Canyon dan Sequoia National Park di California, Glacier National Park di Montana, the White River Forest Preserve di Colorado, Mt. Rainer National Park di Washington, dan The Grand Canyon National Monument.⁴¹ Gerakan konservasi alam yang dilakukan oleh Muir dan The Sierra Club telah mengawali gerakan peduli lingkungan dan diikuti oleh gerakan dan pemikiran lanjutan terkait persoalan lingkungan.

Harus diakui bahwa diskursus seputar agama dan lingkungan mulai masif setelah Lynn White (w. 1987) mengkritik doktrin agama Kristen, karena dianggap telah berkontribusi, membenarkan, bahkan menganjurkan terjadinya eksploitasi terhadap alam. Dalam tulisannya yang sangat terkenal *Historical Roots of Our Ecological Crisis* (1967) White menuduh ajaran Kristen sangat kental dengan nilai-nilai antroposentris. Bahkan, ia menyebut Kristen sebagai agama yang paling antroposentris di dunia.⁴² Doktrin antroposentris yang dibawa oleh Kristen, bagi White sangat berpengaruh pada kerusakan alam yang kini melanda kehidupan manusia. Sebab, ia berpendapat bahwa segala tindakan manusia terhadap alam sangat dipengaruhi oleh bagaimana cara mereka berpikir tentang hubungan antara manusia dengan segala sesuatu disekitar mereka. Di sini, keyakinan manusia tentang tujuan penciptaan alam, seperti yang diajarkan agama, sangat menentukan sikap mereka.⁴³

Kritik keras White terhadap Kristen telah membangunkan gereja dan para akademisi kristen untuk merekonstruksi dan mempublikasikan penafsiran atas sejumlah ayat dalam al-Kitab yang ramah lingkungan. Pergumulan ide tentang hubungan manusia dan alam atau bagaimana alam harus diperlakukan dalam konteks Kristen mulai menemukan panggungnya. Tahun-tahun setelah White mempublikasikan karyanya, karya-karya lain tentang isu serupa mulai bermunculan. Richard T. Wright membuat bantahan atas gagasan White. Ia menolak tesis White dan menawarkan pandangan agama Kristen yang ramah lingkungan dengan cara merekonstruksi pemahaman terhadap sejumlah ayat dalam al-Kitab yang oleh White dianggap sebagai motivator agamis dalam krisis lingkungan.⁴⁴ Adrian Edwards menulis artikel berjudul *Contemporary Christianity as a Religion of Nature*. Edwards menawarkan rekonstruksi pemahaman baru dalam ajaran

⁴¹Raymond Barnett, "John Muir and 'Godful' Nature," dalam *Religions*, Vol. 3 Tahun 2012, hal. 266.

⁴²Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Science*, Vol. 155 No. 3767, hal. 1205.

⁴³Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" ..., hal. 1204.

⁴⁴Richard T. Wright, Responsibility for the Ecological Crisis, dalam *Bio Science*, Vol. 20 No. 15 Tahun 1970, hal. 851-853.

Kristen, sebuah pemahaman yang lebih berpihak pada alam.⁴⁵ George S. Sessions menulis artikel berjudul *Anthropocentrism and The Environmental Crisis*.⁴⁶

Publikasi-publikasi tertulis tentang bagaimana ajaran Kristen memandang alam diiringi dengan aktivitas sejumlah gereja yang menyuarakan tantangan manusia masa kini terhadap persoalan sosial dan lingkungan. Pada paruh keempat abad ke-20, Dewan Gereja Dunia (WCC) mulai menggelar sejumlah konferensi untuk membahas persoalan ini. Contohnya, Pada 1979, WCC menggelar konferensi di Massachusetts Institute of Technology bertemakan *Faith, Science, and the Future*.⁴⁷ Pada 1992, WCC mengundang para pemuka agama Kristen di seluruh dunia untuk berkumpul dan membahas sejumlah persoalan, di antaranya: keadilan ekologis: solidaritas antara sesama manusia dan semua ciptaan serta keberlanjutan ekologis.⁴⁸

Awalnya, wacana seputar isu agama dan lingkungan didominasi oleh para uskup dan pemiikir Kristen. Fenomena ini menurut Ahmed Afzaal, seorang asisten profesor di Concordia College-Amerika, adalah hal yang wajar mengingat target utama kritik Lynn White (w. 1987) langsung ditujukan kepada ajaran Kristen.⁴⁹ Jika kritikan White secara khusus ditujukan untuk Kristen, maka menurut Afzaal kritikan White secara umum juga berlaku untuk agama Islam.⁵⁰ Bahkan tidak hanya Islam, kritik White turut menghantui para akademisi dari agama-agama lainnya. Paling tidak, keterangan-keterangan dari para akademisi di luar Kristen itu penting untuk menegaskan secara lebih detail bagaimana sikap agama mereka menyikapi persoalan lingkungan.

Perkembangan wacana tentang krisis lingkungan bergulir dan menarik agama-agama lain. Sejumlah pertemuan lintas-agama mulai berlangsung di berbagai belahan dunia. Peristiwa ini diulas secara singkat oleh Tucker dan

⁴⁵Edwards Adrian, "Contemporary Christianity as a Religion of Nature," dalam *Jurnal New Blackfriars*, Vol. 60 No. 715 Tahun 1979, hal. 537-543.

⁴⁶Sessions George S, "Anthropocentrism and The Environmental Crisis," dalam *Humboldt Journal of Social Relations*, Vol. 2 No. 1 Tahun 1974, hal. 71-81.

⁴⁷Lihat makalah konferensi yang dipublikan oleh La Follette Marcel C. "World Conference on Science, Faith and the Future Organized by the World Council of Churches, 12-24 July 1979," dalam *Science, Technology & Human Values*, Vol. 4 No. 28 Tahun 1979, hal. 41-45.

⁴⁸Contohnya, para uskup Katolik Filipina mengangkat tema "What is Happening to Our Beautiful Land?". Lihat McDonagh, Seán. "What Is Happening to Our Beautiful Land?," dalam *The Furrow*, Vol. 39 No. 7 Tahun 1988, hal. 472-474.

⁴⁹Ahmed Afzaal, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal," dalam *jurnal Worldview*, Vol.16 No.3 Tahun. 2012, hal. 240.

⁵⁰Ahmed Afzaal, "Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal" ..., hal. 240.

Grim. Mereka mengatakan, pada 1984 perkumpulan lintas agama berlangsung di Assisi, Italia.⁵¹ Bahkan, salah satu program PBB, United Nations Environment Programme (UNEP) bersama dengan Interfaith Partnership for the Environment (IPE) telah membuat materi seputar isu lingkungan dalam sudut pandang lintas agama.⁵²

B. Sejarah Kemunculan Istilah Ekospiritual

Istilah ekospiritual berasal dari istilah yang disebut dalam Bahasa Inggris dengan *Spiritual Ecology*. Sebab, kemunculan berikut dengan perkembangan diskursus keilmuannya dilakukan dengan pengantar Bahasa Inggris. Sampai saat ini, diskursus tentang *Spiritual Ecology* yang dalam Bahasa Indonesia dikenal dengan istilah ekospiritual itu, masih kurang begitu berkembang di Indonesia. Bahkan, hanya sedikit tulisan-tulisan akademis ataupun kajian-kajian tentang isu ini yang disampaikan menggunakan pengantar Bahasa Indonesia. Kajian-kajian yang sedikit itu pun, tidak mampu menjelaskan secara utuh tentang konsep ekospiritual, baik dari sisi sejarah perkembangannya maupun perdebatan intelektual (berupa thesis, anti-thesis, hingga sisthesis) tentang konsep ekospiritual itu sendiri. Sampai pada titik ini, penelusuran historis tentang konsep ekospiritual hanya bisa dilakukan dengan merujuk pada istilah inggrisnya, yaitu *Spiritual Ecology*.

Penelusuran tentang awal mula diskursus *Spiritual Ecology* secara non akademis, memang sulit untuk dilakukan. Sebab, sampai saat ini belum ada catatan yang menjelaskan tentang hal itu. Meski begitu, kita bisa melacaknya melalui kemunculan kesadaran sejumlah orang tentang pentingnya mengubah sudut pandang manusia yang menganggap alam sebagai objek dan benda tak berjiwa menjadi sesuatu yang harus dihormati.⁵³ Menurut Leslie E Sponsel, salah satu pionir penting dalam diskursus *Spiritual Ecology* adalah Rudolf Steiner (1861-1925), seorang okultis asal Austria yang telah mendirikan gerakan spiritual antroposofi. Selain Rudolf, ada juga Pierre Teilhard de Chardin (1881-1995), seorang paleontolog Prancis yang rutin berbicara tentang transisi kesadaran materialistik menuju kesadaran yang bersifat ilahi

⁵¹Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim, Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology, dalam *Daedalus*, Vol.130 No.4 Tahun. 2001, hal.11.

⁵²Lihat *Earth and Faith: A Book of Reflection for Action*, ed. Libby Bassett, John T. Brinkman, Kusumita P. Pedersen. UNEP, 2.000, dalam <https://wedocs.unep.org/handle>. Diakses pada tanggal 10 Mei 2020.

⁵³Menurut Leslie E. Sponsel, inspirasi yang melahirkan konsep *Ecology Spiritual* begitu banyak dan dalam. Salah satunya, mungkin lahir sejak 30.000 tahun yang lalu melalui lukisan-lukisan gua zaman Paleolitikum di Prancis dan Spanyol, yang oleh para peneliti dianggap sebagai peninggalan para penganut ajaran animism. Lihat, Leslie E. Sponsel, *Spiritual Ecology: A Quiet Revolution*, hal. 45.

dalam setiap partikel kehidupan. Ada juga Thomas Berry (1914–2009), yang menyeru untuk kembali menunjukkan rasa hormat terhadap alam.⁵⁴

Pendapat lain mengatakan bahwa secara historis gagasan tentang ekospiritual muncul dari pemikiran Henryk Skolimowski (1930-2018).⁵⁵ Dengan filsafat barunya yang dikenal dengan Eco-Philosophy, dia menyatakan bahwa dunia adalah sakral. Pemikiran ini melahirkan penghormatan terhadap kehidupan dan untuk semua yang ada, tanggung jawab untuk dunia dan masyarakat, altruisme dan berbagi sebagai dasar etika, dan spiritualitas ekologis yang mempertahankan bahwa ekologis dan spiritual adalah satu. *Eco-philosophy* melihat kemanusiaan sebagai bagian dalam suatu kesatuan dengan alam, sebagai bagian integral dari proses evolusi yang menggerakkan alam semesta dari ke-tak-berjiwa-an kepada kehidupan, dari kesadaran sampai akhirnya kepada ke-*Ilahi-an*

Diskursus *Spiritual Ecology* mulai dibahas secara spesifik, mendalam, dan akademis baru setelah Lynn White mempublikasikan tulisannya yang berjudul “*Historical Roots of Our Ecological Crisis*” dalam jurnal *Science* pada tahun 1967. Menurut Sponsel, thesis Lynn White dalam tulisan inilah yang menjadi pemicu munculnya perdebatan tentang *spiritual ecology* dalam ranah akademis. Bahkan, tulisan White ini juga dinobatkan sebagai tulisan akademis yang paling banyak dikutip sepanjang sejarah dalam jurnal *Science*.⁵⁶ Di tahun yang sama—tentunya setelah tulisan White mengguncang dunia akademis pada saat itu—Seyyed Hossein Nasr juga mempublikasikan karyanya tentang isu serupa yang berjudul “*Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man*”. Karya ini mengupas secara lebih jauh tentang hubungan antara manusia dan alam dalam perpektif agama Budha, Kristen, Hindu, Islam, dan Tao.

Sejak saat itu, satu per satu tulisan akademik dengan tema serupa bermunculan untuk menolak atau pun mendukung thesis Lynn White, hingga pada akhirnya terjadilah kajian khusus yang dihadiri oleh banyak ahli dari berbagai agama yang berbeda, di antaranya adalah Seyyed Hossein Nasr, dan dimediasi oleh American Academy of Religion pada tahun 1991. Inilah masa ketika diskursus *spiritual ecology* mulai diperhatikan secara lebih luas.

⁵⁴Leslie E. Sponsel, *Spiritual Ecology: Is It the Ultimate Solution for the Environmental Crisis? Historical Development and Foundational Works*.

⁵⁵Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco Philosophy as A Tree of Life*, (London: Arkana/Penguin Books, 1992), hal. 37.

⁵⁶Leslie E. Sponsel, *Spiritual Ecology: Is It the Ultimate Solution for the Environmental Crisis? Historical Development and Foundational Works*.

C. Sekilas Diskursus tentang Ekospiritual

1. Teologi:

a. Hakikat Alam Semesta

Penulis mengawali dengan mengutip dua pandangan teologis tentang teori penciptaan alam. Kaum Asy'ariyah memiliki pandangan bahwa alam semesta itu baru yang disebut sebagai *hâdits*. Artinya, alam diciptakan dari ketiadaan menjadi ada dengan kodrat dan iradat Allah. Berbeda dengan Mu'tazilah, alam semesta diciptakan dari sesuatu yang ada, mereka menyebutnya sebagai *ma'dûm*, yaitu sesuatu, zat dan hakikat.⁵⁷ Hal ini berbeda dengan pandangan Stephen Hawking (w. 2018), pencetus teori *big bang*, yang mengatakan bahwa alam semesta tercipta karena adanya dentuman yang sangat dahsyat dari suatu massa yang besar dan panjang serta berat yang besar. Setelah terjadi ledakan besar tersebut, bagain-bagiannya berserakan dan menjauhi sumber ledakan. Itulah yang kemudian yang bentuk kelompok-kelompok yang dikenal sebagai galaksi setelah melewati miliaran tahun lamanya.⁵⁸

Sebagian besar teolog, khususnya *ahl as-sunnah wa al-jamâ'ah* berpandangan bahwa alam adalah ciptaan Allah dan bersifat baru yang memiliki *jism*, *jauhar* dan *'aradh*. Ketiga unsur tersebut memiliki perubahan bentuk ke bentuk yang lain dan dari masa ke masa.⁵⁹ Pendapat ini juga dikuatkan oleh al-Ghazali bahwa alam merupakan ciptaan yang memiliki perubahan dinamis sebagaimana ciptaan yang lainnya.⁶⁰

Secara sederhana, al-Jurjani (w. 1078 M) menyebutkan bahwa yang dimaksud alam adalah segala sesuatu yang maujud selain Allah dengan ketentuan ia dapat mengantarkan manusia untuk mengenali Allah, baik dari segi nama maupun sifat-Nya.⁶¹

Berbeda dengan kaum idealis, Islam menolak pandangan yang menganggap alam itu semu dan maya yang merupakan pancaran dari dunia lain, yakni dunia ide. Pandangan Islam tentang alam bersifat holistik yang komponennya Tuhan sebagai Sang Pencipta, alam dan manusia. Semua komponen yang ada memainkan perannya masing-masing.⁶²

⁵⁷Ahmad Atabik, "Konsep Penciptaan Alam: Studi Komparatif-Normatif antar Agama-agama," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2015, hal. 105.

⁵⁸Ahmad Muhli Junaidi, *Sejarah itu Asyik*, Sukabumi: CV Jejak, 2019, hal. 16.

⁵⁹al-Baqillani, *at-Tamhîd fî ar-Rad 'alâ Mulhîdah al-Mu'amilah wa ar-Râfidhah wa al-Khawarij wa al-Mu'tazilah*, Kairo: tp., 1948, hal. 41.

⁶⁰Abu Hamid al-Ghazali, dalam Irwan Malik Marpaung, "Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2014, hal. 285.

⁶¹Ali bin Muhammad as-Sayyid asy-Syarif al-Jurjani, *Mu'jam at-ta'rifât*, Kairo: Dâr al-Fadhîlah, hal. 122.

⁶²Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Deputi Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat,

Pada hakikatnya, alam semesta dan seluruh isinya serta hukum-hukumnya tidak bisa berdiri tanpa keberadaan Allah sebagai Tuhan Pencipta. Bahkan, jika jin dan manusia berkumpul membentuk suatu aliansi untuk membuat hal yang serupa dengan alam ini, mereka tidak akan pernah bisa. Demikian al-Isrâ/17: 88 memberikan tantangan. Oleh karena itu, alam harus diyakini sebagai wujud dari eksistensi Allah swt., kebesaran-Nya, ke-Esaan-Nya, belas kasih-Nya dan kemahakuasaan-Nya.⁶³

Sampai di disini, penulis perlu menekankan bahwa hakikat alam semesta adalah teologis, yakni penuh maksud, memenuhi maksud Sang Pencipta, hal itu karena alam merupakan hasil rancangan. Ia tidak diciptakan sia-sia dan tanpa maksud serta tujuan tertentu, apalagi menganggap eksistensi alam terjadi begitu saja. Dengan seifat tersebut, setiap orang yang mempelajari alam akan mendapatkan bimbingan dan akhirnya sampai kepada kesimpulan yang positif.⁶⁴ Karena menurut Al-Qur'an, alam semesta bagaikan sebuah kitab suci yang disusun oleh wujud yang arif dimana setiap kata dan barisnya merupakan tanda kearifan penulisnya sendiri. Dari sudut pandang ini, apabila seseorang semakin mengetahui realitas, maka secara otomatis ia akan mengenal kearifan Allah.⁶⁵ Sebagaimana dilukiskan dalam Al-Qur'an:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka.” (Âli ‘Imrân/3: 190-191).⁶⁶

Kementerian Lingkungan Hidup, dan Majelis Lingkungan Hidup Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2011, hal. 7.

⁶³Ade Jamarudin, “Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI No. 2 Tahun 2010, hal. 138.

⁶⁴Budhy Munawar-Rachman, “Manusia, Alam dan Lingkungan Hidupnya: Membangun *The Ecological Conscience*,” dalam *Jurnal Salam*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2011, hal. 133.

⁶⁵Murtadha Muthahhari, *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia dan Alam*, Jakarta: Citra, 2012, hal. 87.

⁶⁶Penjelasan lebih lanjut, dapat dijumpai dalam tafsir karangan Mahmûd asy-Syamakhsyarî, al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Ghamidh at-Tanzîl, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî,

Demikian pula hikmah yang tertinggi yang dapat dipelajari dari memikirkan kejadian alam semesta, yaitu meyakini kemaha besaran Allah swt. Betapa pun para ahli menciptakan berbagai teori, mereka belum bisa merincikan alam semesta dengan pasti.⁶⁷

Menurut Fazlur Rahman (w. 1988), bahwa ada alam semesta berdasarkan ayat Al-Qur'an dapat dirumuskan menjadi beberapa *statement* penting, yaitu: *Pertama*, penciptaan alam semesta merupakan kehendak Allah swt. (an-Nisâ/4: 11), ini berarti alam semesta memberi gambaran tentang kekuasaan dan kebesaran-Nya (al-Anbiyâ/21: 22). Dengan alam semesta, manusia diharapkan beriman kepada Allah. *Kedua*, alam semesta sebagai petanda (ayat) bagi pencipta. Di antara petanda tersebut adalah proses-proses *kausal alam* (Âli 'Imrân/3: 190-191), petanda-petanda sejarah atau supranatural (al-Baqarah/2:22 dan al-Isrâ/17: 10), dan petanda-petanda berupa peringatan (al-Ankabût/29: 35). *Ketiga*, ada dua petanda (ayat) yaitu petanda yang samar atau abstrak dan petanda yang jelas atau *bayyinah* yang tidak diragukan lagi. Seperti Muhammad sebagai penerimanya (al-Bayyinah/98: 1-4), semua itu mengantarkan manusia untuk mengaktifkan potensi berfikirnya (Âli 'Imrân/3: 190-193, Yunus/10: 1-3 dan Thâhâ/20: 1-6). *Keempat*, argumentasi *burhân*, ia bermakna bukti demonstratif yang landasannya rasional dan bersifat memaksa secara psikologis. Adapun yang bersifat rasional menggunakan terma *burhân* (al-Baqarah/2: 111, an-Naml/27: 64 dan al-Qashash/28: 75) dan yang bersifat psikologis menggunakan terma *sulthân* (Ibrâhîm/14: 90, al-Hasyr/59: 4, ar-Rahmân/55: 3 dan Yûsuf/12: 39).⁶⁸

Secara umum, Al-Qur'an menjelaskan alam semesta dengan beragam makna. Suatu kali alam digambarkan sebagai langit dan bumi, dan di lain tempat alam dijelaskan abstrak, seperti alam di artikan sebagai jagad raya (al-Anbiyâ/21: 30). Dengan demikian alam semesta dipahami sebagai perbentangan unsur-unsur yang memiliki keterikatan dengan dengan yang lain. Sementara jagad raya meliputi hukum-hukum alamiah yang terbentang luas.⁶⁹

Setidaknya ada empat istilah penting yang perlu dipahami tentang alam. Istilah tersebut adalah *al-'âlamîn* (seluruh alam), *as-samâ* (langit, termasuk ruang angkasa), *al-'ardh* (bumi) dan *al-bî'ah* (lingkungan, tempat

1408 H, Jil. 1, hal. 452; Bandingkan dengan Sayyid Quthub bin Ibrahim asy-Syadzilî, *Fî Dzîlâl Al-Qur'an*, Kairo: Dâr asy-Syuruq, 1412 H, Jil. 1, hal. 544.

⁶⁷Budhy Munawar-Rachman, "Manusia, Alam dan Lingkungan Hidupnya: Membangun *The Ecological Conscience*"..., hal. 131.

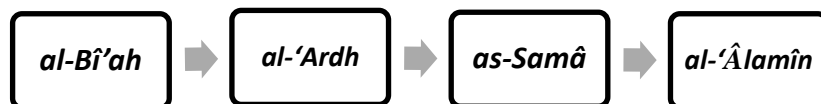
⁶⁸Disarikan dari Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, London: The University of Chicago Press, hal. 65. Lihat juga Ade Jamarudin, "Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur'an," hal. 143.

⁶⁹Ade Jamarudin, "Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI No. 2 Tahun 2010, hal. 138.

tinggal). Term *al-‘alamîn* ditemukan sebanyak 71 kali dalam berbagai bentuk, *as-samâ* sebanyak 387 kali yang terdiri dari bentuk jamak dan tunggal, *al-‘ardh* 463 kali dan *al-bi’ah* 18 kali dalam berbagai bentuk.⁷⁰

Term-term di atas bila diurutkan dari pengertian yang lebih sempit kepada pengertian yang lebih luas, maka akan seperti ini:

Bagan 2.2 Terma Alam



Dalam memahami keempat istilah di atas, penulis meminjam istilah ekologi, yakni ekosistem. *al-Bi’ah* adalah ekosistem atau suatu sistem tempat tinggal yang skalanya kecil. Adapun yang lebih luas dari *al-bi’ah* adalah *al-‘ardh* dan *as-samâ* lebih luas dari *al-‘ardh*. Sementara *al-‘alamîn* adalah ekosistem yang paling luas dari semua itu.⁷¹

Alam semesta sebagai lingkungan hidup, ia mempunyai tiga komponen penting yang sekaligus menjadi kunci, yaitu: *Pertama*, terdapat suatu sistem yang berfungsi sebagai sistem alami. Ia merupakan satuan *landscape* yang lengkap, yakni unsur tanah, bebatuan, air, tumbuhan dan hewan, serta fenomena alam tidak mengalami intervensi dengan manusia. *Kedua*, fenomena alam dan sumberdaya alam umum tidak selalu berada dalam batas alamiah. Sebagaimana yang dialami oleh atmosfer, udara dan iklim, karena ia mempengaruhi dan dipengaruhi oleh *landscap* yang terkait. *Ketiga*, keadaan alam yang berada pada batas-batas alami, namun ia dipengaruhi oleh rekayasa manusia. Sebagai contoh, hewan liar di suatu margasatwa yang dipelihara oleh manusia.⁷²

Berdasarkan komponen penting di atas, ada dua macam lingkungan. Antara lain:

- 1) Lingkungan alamiah (*natural envirointment*), adalah komponen alam yang tidak ada campur tangan manusia. Seperti cagar alam.

⁷⁰Alim Roswanto, “Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya,” dalam *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012, hal. 224-225.

⁷¹Alim Roswanto, “Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya,” hal. 225.

⁷²Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Deputi Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat, Kementerian Lingkungan Hidup, dan Majelis Lingkungan Hidup Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2011, hal.12.

2) Lingkungan buatan (*built environment*), adalah lingkungan atau komponen alam yang telah dipengaruhi oleh sejumlah rekayasa yang dilakukan oleh manusia. Contohnya suatu wilayah geografis tertentu yang mempunyai hutan konservasi. Meskipun ia dipandang sebagai lingkungan alamiah, namun campur tangan manusia ada dan hal itu sangat terbatas.

Dogma agama, khususnya Islam memiliki pandangan yang sangat jelas tentang penyelamatan lingkungan dan konservasi. Di dalam Islam lingkungan diyakini sebagai suatu yang tidak terpisahkan dengan Tuhan. Alam semesta dan tidak terkecuali dengan bumi dimana kita menapakkan kaki saat ini merupakan ciptaan Tuhan. Mashad Al-‘Allâf menegaskan hal itu, segala sesuatu termasuk alam semesta berasal dari Allah. Di dalam Islam, Allah itu menjadi sentral atau puncak keimanan.⁷³ Atas dasar itu, perilaku yang baik dan penjagaan manusia yang diperuntukkan kepada alam semesta, adalah suatu kewajiban yang serupa dengan ibadah-ibadah sosial yang lain. Bahkan lebih dari itu, kewajiban ini sama dengan wajibnya menjalankan perintah shalat, membayar zakat, melaknakan puasa Ramadhan dan berhaji. Perbuatan yang berlawanan, yakni merusak alam semesta adalah dosa besar serupa dengan pengingkaran terhadap *al-Rabb* (Tuhan sebagai Pemelihara), atau perampokan dan pembunuhan.⁷⁴

b. Relasi Alam, Manusia dan Tuhan

Di dalam lingkungan, bagian-bagaian atau komponen yang ada di dalamnya saling berinteraksi. Pola interaksi tersebut memiliki hubungan timbal balik antara satu dengan yang lain, baik itu makhluk yang hidup maupun yang mati. Interaksi tersebut disebut sebagai ekosistem, dan manusia merupakan salah satu bagian dari ekosistem. Manusia melakukan interaksi dengan komponen-komponen lingkungan untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya. Hal ini adalah suatu keharusan karena alam yang menyediakan kebutuhan dasar manusia.⁷⁵

Dalam sejarah hidup manusia, setidaknya ada dua fase yang mempengaruhi hubungan manusia dengan alam. Masyarakat tradisional memiliki pandangan bahwa kedudukan manusia sederajat dengan alam. Tidak jarang manusia menganggap dirinya lebih kecil dari alam. Alam itu makrokosmos dan manusia itu mikrokosmos. Dengan kondisi tersebut manusia berupaya menyesuaikan diri dengan alam seperti jadwal bercocok tanam didasarkan pada musim tertentu. Oleh karena itu, manusia sering

⁷³Mashad Al-‘Allâf, *Mirror of Realization: God is a Percept, the Universe is a Concept*, USA: Islamic Information Center, 2003, hal. 10.

⁷⁴Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam...*, hal. 3.

⁷⁵Maryunani, *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan*, Malang: Tim UB Press, 2018, hal. 2.

menundukkan dirinya kepada alam bahkan melakukan ritual atau menyembahnya. Cara pandang ini perlahan hilang seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia. Perkembangan teknologi mampu mengubah lingkungan alamiah menjadi lingkungan buatan. Alam pun tidak dianggap sakral lagi dan dieksplotasi sesuai dengan kehendaknya. Kendati demikian dalam berbagai kasus, manusia dikuasai oleh alam, seperti ketidakberdayaan manusia terhadap bencana alam yang menimpanya.⁷⁶

Nampak dengan jelas bahwa relasi antara alam dengan manusia, ada perbedaan paradigma yang mendasar antara masyarakat tradisional dengan masyarakat modern. Masyarakat tradisional memandang dirinya sebagai bagian dari alam, alam disebut sebagai Makro kosmos sementara dirinya sebagai mikro kosmos, sehingga manusia harus menghormati alam dan bahkan menundukan dirinya terhadap alam. Sementara masyarakat modern bersikapnya sebaliknya bahwa alam harus ditaklukan dan dieksploitasi sebesar-besarnya untuk kepentingan manusia.

Pada dasarnya, doktrin teologis Islam, manusia merupakan bagian dari alam yang tidak terpisahkan. Eksistensi manusia terhadap alam saling mengisi, melengkapi, membutuhkan dan berbagi peran antara satu dengan yang lain. Di antara komponen alam yang lain, manusia memiliki peran yang istimewa yang diberikan Tuhan kepadanya, yaitu sebagai wakil atau khalifah Allah di bumi (al-An'âm/6: 165).⁷⁷

M. Quraish Shihab, ulama tafsir kenamaan Indonesia, mengatakan bahwa manusia sebagai khalifah harusnya mencontoh akhlak Nabi saw. yang menjadi rahmat untuk seluruh alam. Proses-proses yang sedang tumbuh di bumi harus dihormati oleh manusia. Sebagaimana tuntunan agama, manusia bagian dari alam, maka kerusakan yang ditimbulkan oleh manusia merupakan bentuk perusakan terhadap diri mereka sendiri.⁷⁸ Setidaknya manusia sebagai khalifah tugas utamanya adalah untuk memakmurkan bumi, yang meliputi:

- 1) *al-Intifa'*, yaitu memberdayakan, mengelola dan mengambil manfaat dari alam.
- 2) *al-I'tibâr*, yaitu mensyukuri, mengambil pelajaran dan memikirkan rahasia Allah yang tersimpan di balik alam semesta.
- 3) *al-Islâh*, yaitu menjaga dan memelihara kelestarian alam sesuai dengan tujuan Pencipta. Adapun tujuan tersebut tidak lain untuk mensejahterakan

⁷⁶Ahmad Khoirul Fata, "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2014, hal. 135-137.

⁷⁷Ahmad bin Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr al-Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, t.th, Jil. 8, hal. 93; Lihat juga Muhammad Husein Thabathabâi, *al-Mizân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Qum: Muasisat an-Nasyr al-Islâm at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fî al-Hauzah al-'Ilmiyah bi Qum, 1417 H, Jil. 7, hal. 296.

⁷⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan peran wahyu*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 297.

dan memakmurkan manusia, serta menciptakan harmoni di alam semesta.⁷⁹

Hubungan antara manusia dan alam dapat dirumuskan ke dalam tiga bentuk, yaitu: *Pertama*, Hubungan keimanan dan pribadatan. Alam sebagai tanda atau ayat-ayat Allah berfungsi sebagai sarana untuk mengenal kekuasaan dan kebesaran Tuhan bagi manusia. Oleh karena itu, alam tidak boleh disembah oleh manusia. *Kedua*, hubungan pemafaatan yang berkelanjutan. Kebutuhan manusia dipenuhi oleh alam sebagai daya yang diciptakan oleh Tuhan. Pengelolaan alam dalam pemanfaatan harus dikelola oleh manusia dengan sewajarnya atau tidak berlebihan. Pengelolaan tersebut juga perlu memperhatikan ketersediaan sumber daya alam untuk generasi mendatang, manusia tidak boleh hanya memikirkan kebutuhan generasi saat ini. Manusia juga tidak diperkenankan untuk mengelola sumberdaya alam sehingga menyebabkan kerusakan atau menyebabkan pemanfaatannya berkurang. *Ketiga*, hubungan pemeliharaan untuk semua makhluk. Alam semesta diperuntukkan untuk semua makhluk, namun ia diberi kewajiban untuk menjaga keberlangsungan kehidupan dengan carara memelihara alam dengan sebaik-baiknya. Kerusakan lingkungan akibat dari pengelolaan yang dilakukan manusia adalah perbuatan haram dan akan diberi hukuman oleh Allah. Sebaliknya, manusia akan diberikan ganjaran apabila mampu menjalankan perannya sebagai pemelihara dan melakukan konservasi alam.⁸⁰

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa hubungan antara alam, manusia dan Tuhan setidaknya terdiri dari: *Pertama*, hubungan keimanan bahwa manusia dan alam sama- sama sebagai ciptaan Tuhan sekaligus alam menjadi sarana bagi manusia untuk memahami kebesaran dan kekuasaan-Nya. *Kedua*, sebagai sesama ciptaan Tuhan tentu saja alam harus dihormati, tetapi penghormatan tersebut tidak berarti harus disembah karena karena sembah (ibadah) hanya diperuntukan bagi Tuhan sebagai pencita. *Ketiga*, hubungan fungsional, bahwa alam diciptakan Tuhan berfungsi sebagai tempat tinggal manusia sekaligus sebagai sarana untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Oleh karenanya keberadaannya harus terus menerus dijaga dan dilestarikan secara berkelanjutan.

2. Ekonomi:

a. Ekonomi dan Ekologi

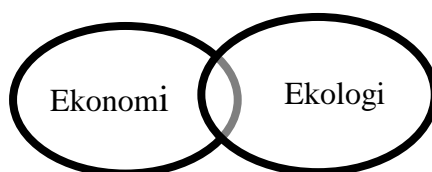
Relasi antara ekologi dan ekonomi disebut sebagai ekonomi ekologi. Kajian terkait hubungan manusia dan alam disebut ekologi ekonomi. Dalam

⁷⁹Muhammad Wahid Nur Tualeka, "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Progresiva*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2011, hal. 134.

⁸⁰Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah, *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*, hal. 8-9.

kajian ini dijelaskan tentang pola interaksi antara sistem ekonomi dengan sistem ekologi. Manusia adalah makhluk yang tidak bisa lepas dari sistem ekonomi karena ia termasuk makhluk sosial yang saling berinteraksi dengan yang lain. Interaksi yang dilakukan juga tidak terlepas dengan aktivitas ekonomi. Dapat dikatakan bahwa ekonomi merupakan sistem yang tunggal, sementara alam adalah keseluruhan alam yakni planet bumi. Adapun perekonomian terjadi di dalam bumi yang meliputi aktivitas tukar-menukar energi. Dengan alasan ini, manusia tidak bisa dipisahkan dari interaksi dengan alam.⁸¹ Adapun bentuk relasinya dapat digambarkan dalam bentuk diagram ven berikut ini:

Gambar 2.3 Hubungan Ekonomi dan Ekologi



Perlu dipahami bahwa ada 3 perbedaan fundamental persepsi tentang pemanfaatan sumber daya alam antara ilmu ekonomi dan ilmu ekologi, yaitu: *Pertama*, definisi sumber daya ekonomi fokus pada *anthropocentric* atau *human centered*, sementara ekologi fokus pada *biocentric* atau *nature centered*. Artinya, orientasi pengelolaan sumber daya alam pada pemenuhan kebutuhan manusia. Sementara alam juga membutuhkan upaya penjagaan untuk menjaga kelestariannya. *Kedua*, dalam persepsi ekonomi, keinginan berdampingan dengan kebutuhan, berbeda dengan keinginan perspektif biologi yang berarti *basic biological needs*. Jadi, meskipun manusia memiliki keinginan yang tidak terbatas, ia juga memperhatikan kebutuhan dasar alam. *Ketiga*, dalam ekonomi sistem yang dibangun atas dasar pasar yang berorientasi pada nilai tukar barang dan jasa, sementara biologi dibangun atas dasar proses pertumbuhan secara alamiah, penjagaan dan reproduksi.⁸²

Seiring dengan bertambahnya usia planet ini, kuantitas dan kualitas sumber daya alam yang dimilikinya juga memiliki penurunan. Manusia perlu menyadari hal tersebut agar pemenuhan kebutuhan hidupnya memperhatikan lingkungan dimana ia berada. Pemenuhan kebutuhan manusia yang digantungkan kepada sumber daya alam saat ini 50% lebih banyak dibandingkan dengan 30 tahun yang lalu. Disebutkan setiap tahunnya 60

⁸¹Rita Parmawati, *Ecology, Economy, Equity: Sebuah Upaya Penyeimbangan Ekologi dan Ekonomi*, Malang: UB Press, 2018, hal. 3.

⁸²Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan*, Yogyakarta: Deepublish, 2017, hal. 5.

triliun ton bahan mentah diproduksi dan akan bertambah hingga 100 triliun ton pada tahun 2030. Pengguna terbesar sumber daya alam pada negara-negara maju, seperti Eropa, Amerika Serikat dan Afrika. Diperkirakan setiap orangnya mengkonsumsi 10 kg hingga 90 kg per hari. Apabila gaya hidup negara-negara maju diikuti oleh seluruh negara yang dunia ini, maka dibutuhkan minimal 4 planet bumi untuk memenuhi kebutuhan mereka atas sumber daya alam.⁸³

Sementara itu, pertumbuhan ekonomi masyarakat sangat dipengaruhi oleh kondisi alam wilayah tertentu. Apabila kondisi alam subur, maka pertumbuhan ekonomi akan meningkat. Tidak hanya itu, cuaca dan suhu memberikan sumbangsih. Apa yang dibangun oleh manusia di bumi sebagai sumber ekonomi dapat dihancurkan oleh kondisi alam yang tidak baik. Salah satu di antaranya disebabkan oleh bencana alam seperti gempa bumi. Bencana tersebut berdampak langsung dan menyebabkan kerugian ekonomi. Aset fisik hancur baik secara umum atau parsial yang selama ini menjadi sumber penghasilan dipaksa berhenti. Infrastruktur, mesin, instalasi, barang baku, barang jadi, pertanian, peternakan, dan transportasi menjadi lumpuh.⁸⁴ Kasus lain yang diangkat adalah soal pertanian, ia dipengaruhi oleh kebijaksanaan-kebijaksanaan tentang degradasi lahan, air dan hutan.⁸⁵ Tidak hanya soal kebijaksanaan, karena pada dasarnya kualitas tanah dan air juga mempengaruhi hasil pertanian dan segala sesuatu yang memerlukan unsur tanah dan air untuk berproduksi.⁸⁶

Jelaslah bahwa laju pertumbuhan ekonomi dipengaruhi oleh degradasi lingkungan. Karena suatu negara akan menanggung biaya yang tinggi akibat dari kurangnya produktivitas sumber daya alam. Degradasi tersebut bisa ditimbulkan dari bencana alam atau populasi manusia semakin bertambah.⁸⁷ Di sisi lain, suatu daerah butuh waktu yang tidak singkat untuk melakukan *recovery* ekonomi. Penelitian menyebutkan bahwa gelombang proses pertumbuhan ekonomi butuh 3-4 tahun. Namun ahli ekonomi menyebutkan gelombang yang terjadi bisa lebih lama, yaitu sekitar 8-10, bahkan ada yang

⁸³Leha Sulfiana dan Samsuri, "Keterlibatan Warga Negara Muda dalam Gerakan Kewarganegaraan Ekologis untuk Mewujudkan Pembangunan Berkelanjutan Berwawasan Lingkungan," dalam *Jurnal Studi Pemuda*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2019, hal. 127.

⁸⁴L. Iwan Eko Jakandar, "Dampak Gempa Bumi Lombok terhadap Kondisi Sosial Ekonomi Masyarakat di Desa Kekait Kecamatan Gunung Sari Kabupaten Lombok Barat," dalam *Sopiet: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 215.

⁸⁵Rubijanto Siswasoemarto, *Intelijen Ekonomi Teori dan Aplikasi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012, hal. 525.

⁸⁶Rita Parmawati, *Valuasi Sumberdaya Alam dan Lingkungan Menuju Ekonomi Hijau*, Malang: UB Press, 2019, hal. 15.

⁸⁷Rita Parmawati, *Valuasi Sumberdaya Alam dan Lingkungan Menuju Ekonomi Hijau...*, hal. 14.

butuh 10-15 tahun. Pertumbuhan tersebut sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor pembangunan sektor penting yang dilakukan oleh manusia.⁸⁸

Oleh karena itu, *islamic ecology* yang berangkat dari teori limitasitasi tentang sistem lingkungan, manusia sebagai aktor utama di alam semesta berpotensi untuk melakukan aktivitas yang berdampak positif dan negatif terhadap lingkungannya. Manusia dituntut untuk menjaga keseimbangan alam dan tidak bisa berbuat seenaknya atau mengambil manfaat sesuai dengan kehendaknya semata. Pada posisi ini, *islamic ecology* berupaya mendamaikan atau merekonsiliasi problem masalah ekonomi dan ekologi. Tidak jarang ditemukan pertentangan antara pembangunan berbasis ekonomi atau pembangunan berbasis lingkungan. Seringkali pembangunan yang berbasis ekonomi tidak menghiraukan lingkungan sekitar sehingga kelestarian alam terganggu. Suatu hal yang menarik, bahwa akar kata antara ekologi dan ekonomi sama, yaitu *oikos* yang berarti rumah. Namun dewasa ini wajah keduanya menimbulkan polemik yang berkepanjangan. Keduanya dapat didamaikan dengan pembangunan ekonomi yang disertai dengan pelestarian lingkungan.⁸⁹

Jelaslah bahwa *islamic ecology* atau ekologi islam menghendaki adanya keseimbangan antara ekonomi dan ekologi. Ekonomi memiliki konsekuensi pada eksploitasi terhadap alam secara berlebihan sementara ekologi menghendaki alam harus tetap lestari secara berkelanjutan. *Islamic ecology* menselaraskan antara keduanya, artinya hajat terhadap pemenuhan kebutuhan ekonomi bagi manusia yang berimbas pada terksplorasinya alam harus dibatasi dan dibarengai dengan konservasi alam dan pelestariannya.

Pada kenyataannya, kantor atau perusahaan merupakan pelaku bisnis memiliki peran terhadap penurunan kuantitas maupun kualitas isi bumi. Persaingan bisnis dan perkembangan teknologi turut memberikan sumbangsi terhadap peningkatan jumlah pemanfaatan sumber daya alam dan sumber energi. Seiring dengan pengelolaan tersebut, jumlah limbah juga ikut bertambah. Dipastikan setiap hari beban bumi semakin hari ikut bertambah. Tidak ada yang dapat menekan lajur kerusakan tersebut kecuali dengan menekan hasrat manusia. Data Badan Pusat Statistik (BPS) menyebutkan hasrat menguasai manusia semakin hari semakin meningkat, hal ini dapat dilihat dengan pertumbuhan perusahaan sepuluh tahun terakhir, yaitu dari tahun 2006 ke tahun 2016 mengalami peningkatan sebesar 17.51%.⁹⁰

⁸⁸T. Gilastro, *Pengantar Ilmu Ekonomi Makro*, Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 196.

⁸⁹Alim Roswanto, "Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya," hal. 235.

⁹⁰Noor Indah Rahmawati, "Geliat: Green Office di Indonesia," dalam *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2017, hal. 125.

Gambar 2.4 Jumlah Perusahaan



Keterkaitan antara ekonomi dan lingkungan terdapat hubungan yang saling terkait. Hubungan itu terlihat dari hubungan positif antara kualitas dan jumlah sumber daya dengan pertumbuhan ekonomi. Kebutuhan terhadap sumber daya alam meningkat dengan semakin tingginya pertumbuhan ekonomi. Juga, terdapat hubungan negatif antara ketersediaan sumber daya alam di bumi dengan pertumbuhan ekonomi. Ini berarti pertumbuhan ekonomi diikuti oleh berkurangnya ketersediaan sumber daya alam di bumi karena proses eksploitasi alam memiliki konsekuensi terhadap pengurangan stok. Namun, terdapat hubungan positif antara pencemaran lingkungan dengan pertumbuhan ekonomi. Fenomena ini umumnya ditemukan pada negara-negara berkembang. Adapun peran utama lingkungan sebagai pendukung pertumbuhan ekonomi dapat digolongkan ke dalam tiga macam, yaitu sebagai penyedia fasilitas, penyedia bahan baku dan penerima sisa produksi (limbah). Dari tiga kategori tersebut mempunyai implikasi bahwa komponen penting dari sistem ekonomi adalah lingkungan. Dapat diartikan bahwa tanpa lingkungan sistem ekonomi tidak mungkin berfungsi. Hal tersebut mengisyaratkan dalam sistem ekonomi, lingkungan harus mendapat perlakuan yang sama dengan perlakuan aset ekonomi yang lain. Ini juga berarti, apabila ekonomi ingin diperbaiki, maka kualitas lingkungan harus dijaga.⁹¹

Disayangkan *literature* tentang ilmu ekonomi lebih banyak membahas tentang aktivitas produksi dan konsumsi, serta keterkaitan antara keduanya. Sementara hubungan antara aktivitas ekonomi dengan lingkungan memiliki fungsi yang sangat penting belum dimasukkan ke dalam analisis ekonomi. Dalam hal ini, aktivitas ekonomi tidak hanya memperlihatkan konsumsi maksimum dan produksi optimal sesuai dengan ketersediaan sumber daya. Namun, harusnya aktivitas ekonomi juga harus memberikan perhatian

⁹¹Rubijanto Siswasoemarto, *Intelijen Ekonomi Teori dan Aplikasi...*, hal. 524.

terhadap dampak positif dan negatif pelestarian dan kualitas sumber daya alam.⁹²

b. Lingkungan dan Sumber Daya Alam

Lingkungan dapat didefinisikan secara sederhana sebagai segala sesuatu yang ada di sekitar atau sekeliling kita. Adapun 'sesuatu' yang dimaksud dapat berbentuk benda hidup atau benda mati, baik yang tampak oleh mata maupun yang tidak tampak oleh mata. Dengan pengertian ini, manusia merupakan bagian atau elemen terkecil dari lingkungan.⁹³ Sementara sumber daya alam adalah semua sumberdaya yang ada di bumi tanpa ada campur tangan manusia, tidak terkecuali material yang memiliki sifat gravitasi, magnetik dan materi yang memiliki muatan listrik atau daya. Contohnya air, tanah, sinar matahari dan atmosfer, sekaligus semua vegetasi dan hewan yang hidup dalam habitatnya masing-masing.⁹⁴

Ada sepuluh sumber daya alam yang paling utama,⁹⁵ yaitu:

- 1) Air, di bumi ini sebagian besar kandungannya adalah air. Namun tidak semua air yang ada dapat dimanfaatkan oleh manusia. Adapun yang bisa dimanfaatkan 1-2,5% saja. Dari 2,5% tersebut, hendaknya ditampung untuk digunakan lagi. Di sisi lain, perubahan cuaca oleh banyaknya negara membangun pabrik air yang akhirnya mempengaruhi hujan dan es mencair di musim dingin, tentunya ini mempengaruhi jumlah air yang kembali diturunkan di bumi. Salah satu pabrik yang menimbulkan efek adalah pabrik air kemasan karena menambah beban bumi. Oleh karena itu, manusia perlu diedukasi untuk terampil menggunakan air seperlunya saja.
- 2) Udara, eksistensi kehidupan di bumi membutuhkan udara bersih. Tidak hanya untuk manusia, namun juga untuk tumbuh-tumbuhan dan hewan. Oleh karena itu, sangat penting untuk menjaga lingkungan dan melakukan pencegahan terhadap segala macam aktivitas yang dapat menciptakan polusi, agar udara tetap layak untuk dihirup oleh makhluk hidup yang membutuhkannya.
- 3) Batubara, ketersediaan batubara saat diestimasi mampu bertahan sekitar 200 tahun ke depan. Tingginya permintaan dan penggunaan batu bara sebagai bahan bakar menjadi penyumbang terhadap kelangkaan batubara di masa depan. Dengan penggunaan skala panjang dan terus menerus memungkinkan batubara akan habis.

⁹²Maryunani, *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan...*, hal. 5.

⁹³Maryunani, *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan...*, hal. 2.

⁹⁴Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan...*, hal. 1.

⁹⁵Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan...*, hal. 6-9.

- 4) Minyak bumi, *issue* yang berkembang bahwa ketersediaan minyak bumi hanya 30-40 tahun ke depan. Sementara itu bumi membutuhkan waktu yang lama untuk menghasilkan minyak. Menurut *geologist* adalah mustahil bumi mampu menyediakan minyak bumi yang tidak terbatas. Karena dibutuhkan jutaan tahun untuk bagi bumi untuk menyediakan minyak.
- 5) Gas alam, adalah sumber daya alam yang lebih bersih dibandingkan dengan minyak. Menurut para ahli, diperkirakan gas alam hanya mampu bertahan 60 tahun ke depan. Di sisi lain, penggunaan gas alam digalakkan daripada penggunaan minyak bumi. Padahal sumber daya alam ini juga suatu saat akan habis.
- 6) Fosforus, adalah sejenis batu-batuan fosfor yang digunakan untuk menumbuhkan pangan dan tanaman pangan. Di dunia ini, ada tiga tempat dimana ia dapat ditemukan, yaitu China, AS dan Maroko. Meskipun disinyalir dapat juga ditemukan Indonesia, tepatnya di Gunung Ijen. Diperkirakan sumber daya ini dapat bertahan hingga 100 tahun ke depan.
- 7) Mineral lain, sumber daya lain seperti Zirconium, Titanium, Mica, Bentonite, phosphate, bauxite dan Gypsum dapat ditemukan di sepanjang pantai yang berkarang. Adapun dua elemen langka yang sering digunakan dalam turbin angin dan sirkuit elektronik di *smartphones*, adalah Scandium dan Terbium.
- 8) Besi, dalam sejarah manusia sejak berabad-abad lalu, besi merupakan salah satu sumberdaya alam yang sangat penting. Dengan besi, manusia dapat menciptakan senjata yang canggih, bangunan yang tinggi dan alat transportasi yang lebih baik. Sampai saat ini di era industri modern, besi dan baja masih terus digunakan.
- 9) Tanah, ia mempunyai berbagai macam komposisi partikel dan nutrisi yang dapat memicu tumbuhnya tanaman. Juga, digunakan sebagai lahan pembangunan rumah.
- 10) Hutan dan kayu, permintaan perumahan dan proyek konstruksi yang menggunakan kayu hutan meningkat seiring dengan bertambahnya populasi dunia. Sementara itu, hutan merupakan unsur yang sangat penting untuk mempertahankan sumber daya alam dan kehidupan di dalamnya. Di waktu yang sama, hutan menyediakan udara yang bersih dan menjadi bahan baku pembuatan rumah.⁹⁶

⁹⁶Wahyudin Sunarya dan Giri Ahmad Taufik, *Pengantar Hukum Minyak dan Gas Indonesia*, Depok: Kantor Hukum Wibowo & Rekan, 2017, hal. 167; Lihat juga, Wahyunindyawati dan Dyanasari, *Ekonomi Sumber Daya Alam dan Lingkungan*, hal. 5.

c. Paradigma Ekonomi Ramah Lingkungan

Paradigma ekonomi ramah lingkungan dapat dilihat dari dua konsep pengembangan ekonomi, yaitu: pembangunan berkelanjutan dan ekonomi hijau.

1) Konsep Pembangunan Berkelanjutan

Peningkatan kesejahteraan masyarakat adalah tujuan pembangunan, sehingga konsep pembangunan yang diusung harus berkelanjutan (*sustainable development*), yaitu pembangunan yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan masa kini tanpa mengorbankan pemenuhan kebutuhan generasi masa depan. Istilah ini diterbitkan oleh UNEP, IUCN (*International Union for Conservation of Nature and Natural Resources*) dan WWF (*World Wide Fund for Nature*) yang pertama kalinya diperkenalkan dalam *World Conservation Strategy* (Strategi Konservasi Dunia) pada tahun 1980.⁹⁷

Pada tahun 1987, wacana pembangunan berkelanjutan lalu dipopulerkan oleh WCED melalui sebuah laporannya yang berjudul “*Our Common Future*” (Hari Depan Kita Bersama). Laporan tersebut memuat tentang apa yang dimaksud dengan pembangunan berkelanjutan. Disebutkan bahwa yang dimaksud pembangunan berkelanjutan adalah pembangunan yang dilakukan saat ini untuk memenuhi kebutuhan generasi masa kini, namun tidak mengurangi peluang bagi generasi mendatang juga dapat memenuhi kebutuhannya. Setidaknya ada dua gagasan penting dalam konsep tersebut, yaitu: *Pertama*, gagasan kebutuhan, lebih khususnya dan bersifat esensial adalah memprioritaskan kebutuhan masyarakat miskin sedunia. *Kedua*, gagasan keterbatasan, kondisi organisasi sosial dan teknologi harus didasarkan pada kondisi lingkungan untuk memastikan kebutuhan dapat terpenuhi hari ini dan hari kemudian. Hal ini menegaskan bahwa gagasan tentang pembangunan ekonomi harus berkelanjutan, baik itu negara maju mau pun di negara berkembang.⁹⁸

Perhatian utama dalam pembangunan berkelanjutan adalah relasi antara ekonomi dan ekologi. Kunci yang dapat mengharmonisasikan keduanya adalah ilmu pengetahuan dan teknologi. Adapun pilar utama pembangunan berkelanjutan ada tiga yang semuanya saling bergantung dan memperkuat, yaitu: (1) sumber daya alam diproduksi dengan seefisien mungkin, (2) ekonomi yang tumbuh harus tersebar dan memiliki dampak terhadap lingkungan yang dikelola, (3) kepentingan pengelolaan

⁹⁷Warjio, *Politik Pembangunan: Paradoks, Teori, Aktor, dan Ideology*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 282.

⁹⁸Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*, Jakarta: Kencana Ratu Pulalan, 2019, hal. 16.

sumber daya alam harus diatur dengan sebijak mungkin dan memperhatikan produksi agar menghasilkan manfaat maksimal.⁹⁹

Sebetulnya, pembangun ekonomi berkelanjutan tidak hanya berfokus pada persoalan lingkungan, namun juga pada persoalan pembangunan ekonomi, pembangunan sosial dan perlindungan lingkungan. Tiga dimensi tersebut saling terkait dan menjadi motor penggerak bagi pembangunan berkelanjutan.

Selain tiga aspek tersebut di atas, aspek lain yang perlu diperhatikan adalah tentang budaya. Pembangunan berkelanjutan harus memberi dampak positif terhadap budaya. Ini yang menjadi pembeda antara pembangunan berkelanjutan dengan pembangunan hijau. Karena konsep pembangunan hijau lebih mendahulukan kepentingan lingkungan dibandingkan dengan ekonomi dan budaya. Para pendukung pembangunan berkelanjutan berdalih bahwa konsep ini sulit untuk diwujudkan secara menyeluruh. Sebagai contoh kasus, pemangunan pabrik pengelola limbah yang modern dengan teknologi yang canggih membutuhkan biaya perawatan yang besar dan sulit untuk berkelanjutan bagi mereka di wilayah sumber daya keuangan yang terbatas.¹⁰⁰

Secara umum indikator yang digunakan untuk mengukur pembangunan berkelanjutan memiliki keterkaitan dengan beberapa aspek, yaitu: aspek ekologi, ekonomi, sosial politik dan budaya. Adapun secara sederhana ada enam tolok ukur yang dapat digunakan untuk mengukur pembangunan berkelanjutan, yaitu pro-lingkungan hidup, pro-kesetaraan jender, pro-rakyat miskin, pro-penciptaan lapangan kerja, pro-dengan bentuk pemerintahan dan harus anti terhadap korupsi, kolusi serta nepotisme.

Tolok ukur pro-lingkungan dapat diukur dengan berbagai indikator. Salah satu yang dapat digunakan adalah indeks kesesuaian, seperti nisbah luas hutan dengan luas wilayah. Bagaimana kuantitas dua objek tersebut, apakah semakin bertambah, atau sebaliknya semakin berkurang. Indikator lain, bagaimana pemerintah melihat pencemaran lingkungan. Terkait tolok ukur ini, ada rambu-rambu sekaligus menjadi indikator yang perlu diperhatikan dalam pengelolaan lingkungan, yaitu: (1) suatu kegiatan dan proyek pembangunan ditempatkan pada lokasi yang benar dan sesuai dengan aturan ekologi, (2) potensi pelestarian alam harus lebih dibandingkan dengan pemanfaatan sumber daya terbarukan dan berupaya mencari pengganti sumber daya takterbarukan, (3) kapasitas asimilasi

⁹⁹Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*, hal. 395; Lihat juga Oekan S. Abdoella, *Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia: Di Persimpangan Jalan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016, hal. 71.

¹⁰⁰Oekan S. Abdullah, *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017, hal. 73.

pencemaran harus lebih rendah dari pembuatan limbah industri dan rumah tangga, (4) kapasitas daya dukung lingkungan harus sesuai dengan perubahan fungsi ekologis.¹⁰¹

2) Konsep Ekonomi Hijau

Salah satu tantangan, sekaligus ancaman bagi kelangsungan pembangunan ekonomi adalah perubahan dunia yang begitu cepat. Ditandai dengan arus globalisasi membawa konsekuensi yang menyeluruh dengan cepat, ditandai dengan perubahan sebagian dunia atau bidang tertentu, juga memberi dampak dan diikuti oleh dunia lain. Dalam bidang ekonomi, perekonomian sistem pasar sudah memasuki sistem yang disebut sebagai pasar global. Tidak ada satu pun negara dapat mengisolasi diri dari dunia luar.

Suatu negara harus meningkatkan perekonomiannya secara nasional, agar menghasilkan dampak positif dari arus globalisasi. Negara dianggap mempunyai ketahanan ekonomi bila dapat bertahan dari guncangan ketidakpastian yang timbul dari globalisasi dan mampu meningkatkan kesejahteraan rakyatnya melalui pembangunan.¹⁰²

Dengan latar belakang tersebut, lahirlah konsep ekonomi hijau atau *green economy*. Negara berkembang dan negara maju memiliki paradigma tersendiri, khususnya relevansinya dengan pembangunan berkelanjutan dan peningkatan kesejahteraan rakyat serta pengurangan angka kemiskinan. Dalam skala lokal, juga diharuskan memberi tanggapan dan menghindari proteksionisme hijau dalam pendanaan dan perdagangan bagi negara-negara berkembang.

Bagi negara-negara maju dan negara-negara berkembang, keduanya memiliki perbedaan mendasar dalam prinsip umum, yaitu dalam kesanggupan dan tanggung jawab mereka. Faktanya, tidak ada suatu model tertentu yang bisa diadopsi oleh negara terkait pembangunan berkelanjutan, juga pembangunan dengan menggunakan pendekatan *green economy*. Oleh karena itu, definisi *green economy* mensyaratkan fleksibilitas pada suatu tingkat dan pertimbangan terhadap perbedaan tingkat pembangunan ekonomi, lingkungan dan sosial yang berbeda dari suatu negara dengan negara lain.¹⁰³

¹⁰¹Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*, hal. 255; Lihat juga Indasah, *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan: (AMDAL)*, Selaman: Deepublish, 2020, hal. 221.

¹⁰²Patta Rapanna dan Zulfikry Sukarno, *Ekonomi Pembangunan*, Makassar: Sah Media, 2017, hal. 1.

¹⁰³Rita Parmawati, *Ecology, Economy, Equity: Sebuah Upaya Penyeimbangan Ekologi dan Ekonomi*, Malang: UB Press, 2018, hal. 141.

Kendati konsep *green economy* menuai perdebatan, beberapa lembaga internasional sudah memiliki definisi tertentu terkait konsep ini. Salah satu di antaranya adalah UNEP, yaitu:

*Greening the economy refers to process of reconfiguring businesses and infrastructure to deliver better returns on natural, human and economic capital investments, while at the same time reducing greenhouse gas emissions, extracting and using less natural resources, creating less waste and reducing social disparities.*¹⁰⁴

Definisi lain tentang *green economy* adalah bagaimana kebutuhan manusia, bahan baku dari bumi, dunia ekonomi dan dunia pekerjaan digabungkan menjadi satu secara harmonis. Karena *green economy* tentang nilai guna (*use-value*), bukan nilai jual (*exchange-value*). Paling tidak aktivitas ekonomi memiliki *output* dampak positif terhadap bumi, seperti emisi *Green Houses Gas* (GHG) yang dilepaskan.¹⁰⁵

Tidak bisa dipungkiri, bahwa konsep *green economy* adalah gagasan baru berkembang, namun ia memiliki perkembangan yang sangat pesat. Keberadaannya menjadi ancaman bagi model ekonomi sekarang (*black economy model*) yang menggunakan bahan bakar fosil (*fossil fuels*). Konsep *green economy* adalah *ecological economics* yang membahas tentang ketergantungan manusia terhadap ekosistem alam secara ekonomis. Sementara aktivitas ekonomi yang dilakukan manusia menimbulkan perubahan iklim (*climate change*) dan pemanasan global (*global warming*). Ada tiga indikator dalam pembangunan ekonomi hijau, yaitu: (1) orientasi pembangunan bertujuan untuk mengurangi polusi perkapita, (2) orientasi pembangunan untuk menambah modal lingkungan (*environmental capital*), (3) aktivitas yang dilandasi dengan ide-ide baru yang orientasi untuk melayani kebutuhan manusia, namun di saat yang sama mengurangi beban terhadap lingkungan hidup.¹⁰⁶

Penerapan *green economy* dalam pandangan UNEP dapat diterapkan melalui: (1) investasi publik ataupun swasta pada sektor *green* ditingkatkan, (2) kuantitas dan kualitas lapangan kerja pada sektor *green* digalakkan, (3) GDP (*Gross Domestic Product*) pada sektor *green* ditingkatkan, (4) penggunaan sumber daya atau energi pada unit produksi dikurangi, (5) level CO₂ dan polusi diturunkan, dan (6) konsumsi yang

¹⁰⁴Barry Dalal-Clayton dan Barry Sadler, *Sustainability Appraisal: A Sourcebook and Reference Guide to International*, London: Earthscan from Routledge, 2014, hal. 255; Lihat juga Nhamo, et.al, *Sustainability, Climate Change and the Green Economy*, Breamfontein: Africa Institute of South Africa, 2017, hal. 22.

¹⁰⁵Adriana Elisabeth (ed), *Grand Design: Kebijakan Luar Negeri Indonesia (2015-2025)*, Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2016, hal. 33.

¹⁰⁶Adriana Elisabeth (ed), *Grand Design: Kebijakan Luar Negeri Indonesia (2015-2025)*...., hal. 33.

memiliki potensi besar menghasilkan limbah diturunkan. Apa yang dinyatakan oleh UNEP menjadi ciri apa yang dimaksud dengan *green economy*.¹⁰⁷

Dalam skala internasional bentuk implementasi dari kebijakan yang mendukung *green economy*, yaitu: (1) bentuk perjanjian yang dibuat untuk mengatur perdagangan multilateral dan bilateral yang memiliki hubungan dengan lingkungan, (2) dukungan internasional untuk mendukung penerapan *green economy* (3) pengembangan pasar global untuk servis ekosistem, (4) aktivasi pasar karbon global, (5) koordinasi internasional dalam implementasi paket stimulus *green*, dan (6) transfer dan pengembangan teknologi yang ramah terhadap lingkungan.¹⁰⁸

3. Politik

a. Respon Kebijakan Global Terhadap Krisis Lingkungan

Setiap kebijakan yang disusun harusnya memperhatikan aspek lingkungan (*green policies*). Tidak terkecuali dengan anggaran belanja suatu negara dan daerah memberikan pertimbangan terhadap aspek lingkungan dan memobilisasi anggaran yang pantas untuk digunakan mengelola lingkungan (*green budget*). Adapun perencanaan-perencanaan yang berkaitan dengan lingkungan juga perlu melibatkan komunitas dunia yang peduli terhadap lingkungan, tidak terkecuali *green onliner* (komunitas di dunia maya yang memiliki perhatian terhadap lingkungan).¹⁰⁹

Sudah menjadi rahasia umum, bahwa krisis lingkungan merupakan tanggung jawab global. Tidak bisa dikatakan bahwa hanya satu negara yang harus fokus mengurus masalah lingkungan, namun semua negara harus mengambil peran. Karena setiap negara memberikan kontribusi *terhadap* degradasi lingkungan. Solusi global hanya dapat dicapai apabila setiap negara di dunia berkontribusi dan saling bekerjasama. Salah satu bentuk peran yang dapat dilakukan adalah membuat suatu kebijakan yang memberikan pengaruh baik terhadap lingkungan.¹¹⁰

¹⁰⁷Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup, *Prakarsa Strategis Pengembangan Konsep Green Economy*, Jakarta: Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian Republik Indonesia, 2014, hal. 20.

¹⁰⁸Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup, *Prakarsa Strategis Pengembangan Konsep Green Economy*, Jakarta: Deputi Sumber Daya Alam dan Lingkungan Hidup Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian Republik Indonesia, 2014, hal. 20; Lihat juga Widodo Dwi Pramono dan Ratna Eka, *Ekonomi Wilayah Untuk Perencanaan Tata Ruang*, Sleman: Deepublish, 2019, hal. 217.

¹⁰⁹Rizal M. Yaakop (ed), *A Kaleidoscope of Environmental Security: Indonesian and Malaysian Perspectives*, Jakarta: Madani Press, 2009, hal. 168.

¹¹⁰Endah Rahayu Lestari, *Manajemen Inovasi: Upaya Meraih Keunggulan Kompetitif*, Malang: UB Press, 2019, hal. 97.

Negara-negara di dunia sudah merasakan betapa pentingnya menjaga lingkungan. Terbukti sudah sejak lama dunia memperbincangkan masalah *lingkungan*. Misalnya pada tahun 1972 terdapat konferensi atau pertemuan kepala negara pada suatu forum yang disebut Konferensi Stockholm. Pertemuan ini kemudian menginspirasi pertemuan KTT Bumi 1992 di Rio de Janeiro. Selang delapan tahun kemudian KTT di Kyoto pada tahun 2000, kemudian dilanjutkan *World Summit on Sustainable Development* (WSSD) di Johannesburg pada tahun 2002, KTT di Bali pada tahun 2007, KTT di Doha pada tahun 2012 dan KTT perubahan Iklim Paris pada tahun 2015. Pada pertemuan Paris, ada lima poin penting,¹¹¹ yaitu:

- 1) Untuk menjaga ambang batas kenaikan suhu bumi di bawah 2 derajat celsius harus dilakukan upaya mitigasi dengan melakukan tindakan pengurangan emisi karbon dengan tepat. Semaksimal mungkin melakukan upaya penekanan kenaikan suhu hingga 1,5 derajat celsius.
- 2) Perlu adanya transparansi dalam sistem perhitungan karbon dan pengurangan emisi.
- 3) Kemampuan negara-negara di dunia harus diperkuat sebagai bentuk upaya adaptasi untuk mengatasi dampak dari perubahan iklim.
- 4) Memperkuat upaya pemulihan dari kerusakan yang disebabkan oleh perubahan iklim.
- 5) Bantuan, di dalamnya termasuk pendanaan bagi setiap negara untuk fokus pada pembangunan ekonomi hijau dan berkelanjutan.

Pertemuan-pertemuan internasional tersebut merupakan upaya masyarakat global untuk meletakkan prinsip-prinsip dasar dan strategi untuk melakukan pencegahan, juga pemulihan terhadap kemerosotan lingkungan hidup yang semakin parah dan memprihatinkan. Kenyataannya, setelah 40 tahun pertemuan Stockholm berlalu, masalah lingkungan semakin kompleks dan memiliki keterkaitan dengan aspek kehidupan. Seperti pertumbuhan penduduk yang terus meningkat, eksploitasi terhadap sumber daya alam (SDA), kemiskinan dan ketimpangan antar negara.¹¹²

Setiap negara memiliki masalah yang berbeda tentang lingkungan hidupnya. Semua negara sudah menyadari betapa pentingnya untuk menjaga tempat yang selama ini memberi mereka kehidupan. Masalah lingkungan yang selama ini dianggap sebagai isu *low politics*—isu minor yang dibicarakan dalam wilayah teknis—sudah menjadi salah pembahasan penting. Munculnya pertemuan dunia yang membahas khusus tentang isu lingkungan

¹¹¹Desi Arisanti, “Politik Indonesia dalam Isu Lingkungan: Studi Kasus Kepentingan Indonesia dalam KTT Perubahan Iklim di Paris Tahun 2015,” dalam *The 6th University Research Colloquium* tahun 2017, hal. 272.

¹¹²Ganewati Wuryandari, *et.al*, *Politik Luar Negeri Indonesia dan Isu-isu Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Andi, 2015, hal. 8.

mengafirmasi bahwa lingkungan merupakan isu sentral politik dunia. Di mana ia menjadi isu terpenting ketiga setelah isu keamanan dan ekonomi.¹¹³

Pembahasan lingkungan di forum internasional belum sepenuhnya menyelesaikan masalah lingkungan. Sampai saat ini kerusakan terhadap lingkungan dan ekosistem malah masih terus terjadi di antaranya dampak gas rumah kaca, perubahan iklim dan bumi semakin panas. Tidak terkecuali dengan Indonesia, masalah lingkungan belum terselesaikan sampai hari ini. Di sini negara harus hadir karena ia telah diamanatkan oleh undang-undang. Berdasarkan pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945 secara jelas dinyatakan bahwa pembentukan pemerintahan negara dan tujuan pendirian negara salah satu di antaranya adalah untuk memajukan kesejahteraan umum. Untuk mencapai tujuan tersebut, UUD 1945 memberikan hak eksklusif kepada negara untuk menguasai sumber daya alam dan lingkungan hidup. Di dalam literatur hukum hak populer dengan istilah hak menguasai negara. Integrasi sumber daya alam dan lingkungan hidup, kesejahteraan rakyat dan hak menguasai negara terdapat dalam Pasal 33 ayat 3 UUD 1945 yang menyatakan bahwa “bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan sebesar-besarnya untuk kesejahteraan rakyat”. Oleh karena itu dalam penerapannya, politik hukum Indonesia memiliki tujuan melindungi dan mengelola lingkungan hidup dengan sebaik-baiknya.¹¹⁴

b. Politik dan Krisis Lingkungan Global

Perbincangan tentang politik lingkungan tidak bisa dilepaskan dengan tanggung jawab negara dan masyarakat. Juga, negara butuh untuk melakukan kerja sama politik antar bangsa dan bersinergi mengurangi kerusakan lingkungan serta melakukan tindakan pencegahan terhadap segala kemungkinan yang bisa timbul akibat ulah manusia.¹¹⁵

Keselamatan lingkungan dalam konteks politik dapat menjadi agenda utama, apabila arus politik membuka ruang untuk menjadikannya sebagai agenda utama. Dalam prakteknya, agenda isu-isu lingkungan belum masuk dalam agenda prioritas, misalnya di Indonesia, iklim demokrasi belum sepenuhnya fokus pada masalah lingkungan. Bahkan beberapa hal agenda demokrasi justru berpotensi menelantarkan agenda lingkungan. Prioritas agenda lingkungan justru muncul dari pergulakan wacana para ilmuwan

¹¹³Yusran dan Afri Asnelly, “Kajian Green Politics Theory dalam Upaya Menangani Krisis Ekologi Laut Indonesia Terkait Aktifitas Illegal Fishing,” dalam *Indonesian Journal of International Relations*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 37.

¹¹⁴Sri Edi Swasono, *Bung Hatta Bapak Kedaulatan Rakyat*, Jakarta: Yayasan Hatta, 2000, hal. 262-263; Lihat juga Dani Amran Hakim, “Politik Hukum Lingkungan Hidup di Indonesia,” dalam *Fiat Justisia: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2015, hal. 116.

¹¹⁵Bambang Yuniarto, *Membangun Kesadaran Warga Negara Dalam Pelestarian Lingkungan*, Malang: Deepublish, 2013, hal. 199.

dengan aktifitas lingkungan dan pergerakan demokrasi hijau, atau disebut juga sebagai ekodemokrasi. Mereka melakukan inovasi terhadap lembaganya dan secara praktik mendukung keberlangsungan lingkungan. Di sinilah peran demokrasi diperlukan untuk mengawalinya.¹¹⁶

Kendati demikian dalam konteks global, lingkungan menjadi bahasa bersama yang bisa menghubungkan suatu bangsa dengan komunitas global. Karena lingkungan merupakan salah satu komponen pembentuk ideologi humanisme, baik itu pada skala bangsa, komunitas, maupun individu. Di sisi lain, isu lingkungan menyimpan kepentingan subyektif manusia yang di dalamnya berkaitan erat dengan masa depan bersama.

Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila isu lingkungan menjadi salah satu isu bersama masyarakat global yang memicu timbulnya jaringan interaksi politik yang paling kompleks. Lingkungan menimbulkan pola-pola interaksi dengan ragam yang sulit dan sekaligus melibatkan pemeran yang beragam. Konflik dan kerjasama bisa tercipta pada skala antar negara, antar pemerintahan, antar daerah, antara masyarakat dengan pemerintah, antara dunia usaha dan masyarakat, dan masih banyak lagi pembahasan penting yang menghubungkan para pemeran, sekaligus kajian ilmu politik dan pemerintahan menjadikannya sebagai obyek penting. Di Eropa misalnya, lingkungan menjadi kekuatan penting dalam meahirkan kekuatan politik.

Implikasi konkritnya adalah munculnya partai hijau.¹¹⁷

Krisis lingkungan secara global perlu ditopang oleh cara berpolitik yang mendukung konservasi lingkungan. Bukan sebaliknya, politik menjadi alat untuk memenuhi ambisi manusia, dengan demikian regulasi diatur sedemikian rupa untuk mendukung bisnis tertentu atau kepentingan golongan tertentu. Praktek politik seperti ini ikut andil dalam peningkatan krisis lingkungan. Pada dasarnya politik bermata dua, di sisi lain, krisis lingkungan dapat ditanggulangi dengan melakukan praktek politik yang sangat peduli terhadap lingkungan hidup.¹¹⁸

Oleh karena itu, pemerintah perlu mengambil peran yang nyata, Salah satu di antaranya adalah dengan melakukan edukasi terhadap masyarakat secara umum dan khusus (*stakeholder* pemnerintah sendiri). Beberapa negara telah memasukkan ke dalam kurikulum pembelajaran, misalnya Indonesia, hokum lingkungan telah di ajarkan di berbagai universitas. Bahkan,

¹¹⁶Rizal M. Yaakop (ed), *A Kaleidoscope of Environmental Security: Indonesian and Malaysian Perspectives...*, hal. 168.

¹¹⁷Cornelis Lay, "Nilai Strategis Isu Lingkungan dalam Politik Indonesia," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2007, hal. 154-156.

¹¹⁸Bob Sugeng Hadiwinat *Politik Bisnis Internasional*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hal. 223.

serangkaian pelatihan dan lokarya digalakkan oleh pemerintah untuk mendukung program penjagaan terhadap lingkungan hidup.¹¹⁹

c. Konsep Politik Hijau

Masalah lingkungan hidup dinilai muncul dari kelalaian pemerintah yang secara *de facto* memiliki power (kekuasaan) untuk mengawasi jalannya proses industrialisasi di suatu wilayah tertentu. Namun, kekuatan negara tidak digunakan untuk melakukan tindakan keberpihakan terhadap lingkungan. Hal inilah kemudian memicu munculnya teori politik hijau. Teori ini menghubungkan kondisi lingkungan dengan sisi politik. Faktor lain yang mendorong lahirnya teori politik hijau adalah adanya inovasi dan pembangunan yang setiap hari semakin pesat, sementara ia memiliki potensi mengabaikan aspek-aspek lingkungan. Jadi, adanya pembangunan, para aktor ekonomi dapat mewujudkan kepentingannya, tetapi di sisi lain kebutuhan masyarakat kecil di lingkungan sekitar terabaikan termasuk keberlangsungan lingkungan hidup.¹²⁰

Paradigma politik hijau memisahkan antara antroposentrisme dengan ekosentrisme. Pada dasarnya gagasan tersebut tidak hanya memisahkan, namun juga memberikan penegasan tentang penolakannya terhadap pandangan antroposentrisme. Secara empiris melibatkan pandangan dunia yang ontologinya memberikan penekanan lebih terhadap hubungan inter-relasi dibandingkan dengan entitas individu. Pada dasarnya semua makhluk tertanam dalam hubungan ekologis. Konsekuensinya, tidak ditemukan kriteria yang jelas untuk membedakan antara manusia dengan non-manusia. Oleh karena itu, secara etis dalam lingkungan hidup tidak ditemukan alasan jelas untuk menciptakan pembeda yang kaku antara manusia dengan non-manusia. Dengan kata lain, ekosentrisme merupakan suatu bentuk emansipasi terhadap semua entitas yang telah ditakdirkan berada di alam, sehingga manusia tidak memiliki kebebasan untuk memalukan dominasi terhadap keseimbangan alam.¹²¹

Gagasan kunci lain untuk memahami politik hijau, adalah perspektif batas pertumbuhan tentang sifat krisis lingkungan. *Green Politic Theory* (teori politik hijau) menegaskan maksud batas pertumbuhan adalah pertumbuhan ekonomi eksponensial yang selama dua abad terakhir ini menjadi pokok utama yang menimbulkan krisis lingkungan. Jadi, teori hijau

¹¹⁹Suparto Wijoyo, *Hukum Lingkungan di antara Para Pemalas*, Suarabaya: Airlangga University Press, 2012, hal. 41.

¹²⁰Dustin Mulvaney, *Green Politics: An A-to-Z Guide*, Singapura: Sage, 2011, hal. 118; Lihat juga David Goldblatt dan Chairil Anwar ZM, *Teori-Teori Sosial Kontemporer Paling Berpengaruh*, Yogyakarta: IRCiSoD, 1996, hal. 243.

¹²¹Mukhlis, *Buku Ajar Hukum Lingkungan*, Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2019, hal. 9; Lihat juga Moh. Fadli, Mukhlis dan Mustafa Lutfi, *Hukum dan Kebijakan Lingkungan*, Malang: UB Press, 2016, hal. 9.

berbeda dengan teori lingkungan disebabkan oleh pemahaman tentang sifat krisis lingkungan, bukan disebabkan oleh konsep tentang krisis lingkungan.

Argumen lain yang mendasari teori hijau adalah bahwa pada hakikatnya penghormatan terhadap manusia juga mengarah kepada penghormatan makhluk lain juga. Hubungan antara manusia dan alam yang secara etis merupakan landasan *Green Politic Theory*. Secara etis ekosentrisme memiliki empat ciri utama, yaitu: *Pertama*, semua masalah kepentingan manusia terhadap dunia bukan manusia diidentifikasi oleh ekosentrisme. *Kedua*, masyarakat diidentifikasi bukan-manusia. *Ketiga*, identifikasi terhadap generasi masa depan manusia dan bukan-manusia serta menerapkan pandangan yang holistik bukan atomistik, artinya memberikan penilaian secara menyeluruh terhadap populasi, ekosistem, spesies, ekosistem dan lingkungan alam, seperti halnya organisme individu. *Keempat*, *Green Politic Theory* mempercayai adanya batasan terhadap pertumbuhan.¹²²

Keempat ciri di atas menjadi pendorong bagi *Green Politic Theory* untuk meliharkan istilah *sustainability* dan di saat bersamaan ia menolak gagasan tentang pembangunan berkelanjutan yang diusung oleh kelompok environmentalisme. Dengan alasan environmentalisme belum seutuhnya pro terhadap ekologi. Oleh karena itu, *Green Politic Theory* lebih memilih untuk mengusung istilah “ekologi global”, bukan pembangunan berkelanjutan.

Dalam *Green Politic Theory*, *sustainability* yang dimaksud adalah pada keseimbangan ekologi, manusia dan makhluk hidup lain, bukan pada pembangunannya. Diyakini bahwa menjaga keseimbangan alam dan melakukan pencegahan terjadinya krisis, tidak lain merupakan bentuk perlindungan untuk manusia itu sendiri. Dengan demikian *sustainability* yang perlu dijaga adalah upaya menjaga keseimbangan lingkungan, bukan mengejar target pada kesinambungan pembangunan.¹²³

Gerakan ekologi yang disebut sebagai politik hijau dalam perspektif *Green Politic Theory* mempunyai sepuluh nilai. Di mana nilai tersebut menjadi dasar dan tujuan serta acuan untuk menentukan suatu kebijakan politik, yaitu: (1) Keberlangsungan dan kesadaran ekologi; (2) Anti kekerasan; (3) Demokrasi akar rumput; (4) Keadilan sosial dan persamaan kesempatan; (5) Ekonomi berbasis komunikasi dan berkeadilan; (6) Desentralisasi; (7) Penghormatan terhadap keberagaman; (8) Feminisme dan kesetaraan gender; (9) Fokus pada masa depan dan berkelanjutan; (10) Tanggung jawab personal dan global.¹²⁴

¹²²A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010, hal. 92.

¹²³Cocon, *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan...*, hal. 290.

¹²⁴Yusran dan Afri Asnelly, “Kajian Green Politics Theory dalam Upaya Menangani Krisis Ekologi Laut Indonesia Terkait Aktifitas Illegal Fishing,” hal. 39.

4. Budaya

Salah satu faktor yang menyebabkan lahirnya krisis ekologi dewasa ini adalah karena budaya konsumerisme manusia yang terlalu berlebihan dan cara pandang terhadap alam yang dipengaruhi oleh dualisme Cartesian. Dualisme Cartesian memisahkan antara subjek dengan objek, tubuh dan pikiran, materi dan ruh. Disebut dualisme Cartesian karena gagasan ini dipelopori oleh Rene Descartes (w. 1650), seorang filsuf asal Prancis yang lahir pada abad kelima belas.¹²⁵ Manusia menurut Descartes adalah sebuah pikiran yang terbelenggu dalam tubuh materi dan melihat dunia sebagai sesuatu yang asing. Descartes mengusung suatu paradigma, yaitu rasionalisme saintifik, dalam melihat segala sesuatu. Paradigma ini melihat intuisi, wahyu, dan segala sesuatu yang tak terindra—seperti halnya roh yang keberadaannya diyakini oleh banyak kalangan—sebagai takhayul dan khayalan manusia semata.¹²⁶

Berbicara tentang kebudayaan manusia berarti berbicara tentang sejarah perjalanan hidup umat manusia dengan segala perkembangannya dari masa ke masa. Budaya yang berasal dari kata budi dan daya adalah hasil buah pikiran manusia yang hadir bersamaan dengan kehadiran manusia itu sendiri.

Seperti dikatakan oleh Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh, manusia generasi awal telah muncul sekitar 5 ratus ribu tahun lalu di bagian tengah Afrika, dan mulai tersebar di pelbagai benua lainnya sekitar 4 ratus ribu tahun lalu. Manusia pada masa itu hidup dari mengkonsumsi buah-buahan dan daging. Kemudian sekitar 15.000 tahun lalu manusia telah belajar banyak hal tentang spesies tanaman apa yang boleh dan tidak boleh mereka konsumsi. Setidaknya, pada saat itu peradaban manusia telah terbagi menjadi lima, yaitu Mediterania, Mesopotamia, Cina, India, dan Asia Tenggara.¹²⁷

Pola hidup manusia mulai mengalami perubahan, dari yang semula berpindah-pindah (nomaden) mulai berubah dan menetap, serta terorganisir. Pola hidup yang baru ini juga pada akhirnya membuat manusia mulai mendomestikasi hewan dan tanaman liar untuk kebutuhan hidup mereka.¹²⁸

Fase ini adalah fase ketika manusia memasuki babak baru dan peradaban yang baru. Pada 10.000 tahun sebelum masehi, total penduduk dunia diketahui hanya berjumlah 4 juta jiwa. Pada 5.000 tahun sebelum masehi jumlahnya meningkat hingga mencapai 5 juta jiwa. Pada saat ini,

¹²⁵Paul Strathern, *90 Menit Bersama Descartes*, (Frans Kowa.penj) Jakarta: Erlangga, 2001, hal. 4.

¹²⁶Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and The World Order," dalam *Islam and Environment*, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 24.

¹²⁷Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh Kachhawa, "Human Culture and Environment," dalam *Journal of Human Ecology*, Vol. 8 No.5 Tahun.1997, hal. 329.

¹²⁸Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh Kachhawa, "Human Culture and Environment, hal. 329.

umat manusia sudah mengalami kemajuan di sektor agrikultur dan mulai memperluas cakupannya. Bertumbuhnya peradaban dan perkembangan budaya diiringi dengan ledakan populasi manusia. Abad ke-2 sebelum masehi, total populasi manusia diperkirakan telah mencapai 150 juta dan terus mengalami peningkatan mencapai 190 juta pada abad ke-2. Angka terus bertambah, pada 1988 jumlah manusia diperkirakan telah mencapai 5 milyar dan akan mencapai 8 milyar pada 2025 mendatang.¹²⁹

Sebelumnya, interaksi manusia dengan alam begitu harmonis. Cara mereka memperlakukan alam sama halnya seperti hewan, mengambil secukupnya. Namun, segalanya berubah seiring dengan berlalunya waktu dan berkembangnya pola pikir serta peradaban manusia. Perubahan tersebut kemudian melahirkan berbagai krisis, yaitu:

a. Krisis Lingkungan Sebagai Bagian Masyarakat Modern

Krisis lingkungan memang telah menjadi masalah yang harus dihadapi oleh masyarakat modern dan disebabkan juga oleh mereka yang melakukan eksplotasi besar-besaran terhadap alam. Mengapa eksplotasi skala besar ini terjadi? Menurut Hossein Nasr, penyebabnya adalah karena manusia sudah kehilangan spiritualitasnya. Dalam *Man and Nature* Nasr mengatakan bahwa penyebab utama terkikisnya spiritualitas manusia hingga menyebabkan krisis lingkungan adalah karena kehadiran sains modern yang tak lagi dianggap sebagai salah satu cara untuk mengetahui realitas, melainkan sudah dianggap sebagai jalan mutlak untuk mengetahui alam.¹³⁰

Pemicu utama yang dianggap bertanggung jawab terhadap realitas semacam ini adalah gagasan dualisme Cartesian. Seperti dikatakan Fazlun Khalid (lahir 1932), Descartes telah memperkenalkan cara lain dalam melihat dunia yang mendorong berkembangnya sekularisme dan telah memarjinalisasi sistem keyakinan lain yang umumnya disebut sebagai agama. Prinsip sekularisme mirip dengan paradigma Cartesian yang tercermin melalui kata-katanya yang sangat fenomenal, “Aku berpikir, maka aku ada.”¹³¹

Descartes telah membangun jurang pemisah antara pikiran dan tubuh (*mind and matter*) yang dianggap sebagai pemicu berkembangnya sains sebagai jalan mekanistik absolut. Dia melihat alam semesta sebagai sebuah mesin dan bumi beserta segala isinya sebagai bagian dari bangunan mesin raksasa. Jalan pikiran ini mensyaratkan sebuah kebenaran hanya dapat diterima ketika ia bisa diuji, diekperimen dan diverifikasi.¹³²

¹²⁹Rajiv K. Sinha dan Mahendra Singh Kachhawa, “Human Culture and Environment,” hal. 329.

¹³⁰Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, Great Britain: Cox & Wyman Ltd, 1990, hal. 4.

¹³¹Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and The World Order”..., hal. 23.

¹³²Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and The World Order”..., hal. 24.

Pemikiran Descartes telah menjadi pemicu glorifikasi terhadap sains. Sains kemudian mengalami kebangkitan yang teramat pesat dan pada akhirnya memicu terjadinya Revolusi Industri. Dalam *History of Science* dikatakan bahwa kebangkitan sains modern dan Revolusi Industri memiliki kaitan yang erat.¹³³

Pengaruh potensial yang diberikan oleh sains telah menyebabkan James Watt pada abad ke-18 begitu tekun mempelajari efisiensi mesin uap, hingga melahirkan sebuah mesin uap sebagai sumber daya industri yang sangat efektif.

Sebelumnya, ruang gerak pelaku industri begitu terbatas. Mereka hanya mampu memanfaatkan tenaga angin, melalui kincir, dan memanfaatkan tenaga air melalui bendungan atau air terjun. Penggunaan cara lama semacam ini membatasi produksi manusia pada tempat-tempat tertentu yang memang didukung oleh gerak angin yang memadai atau laju air yang cukup. Namun, berkat temuan James Watt, pelaku industri bisa melakukan kerjanya dimanapun dan skala berapa pun dengan bantuan tenaga uap.

Fenomena ini melahirkan perubahan secara besar-besaran di segala bidang industri, meliputi pertanian, manufaktur, pertambangan, transportasi, dan teknologi yang pada ujungnya berdampak pada kondisi sosial, ekonomi, dan budaya manusia.¹³⁴

Percepatan industri secara besar-besaran ini menyebabkan terjadinya eksploitasi terhadap alam secara besar-besaran juga. Lahan pertanian semakin diperluas hingga menyebabkan terjadinya penggundulan tanah yang sebelumnya dihuni oleh pepohonan. Penting dicatat bahwa kehadiran pepohonan itu begitu berarti bagi ekosistem alam, seperti hewan dan manusia itu sendiri.

b. Modernisme Barat dan Krisis Ekologi

Krisis lingkungan global atau krisis ekologi adalah salah satu dampak yang disebabkan oleh modernitas. Seperti dikatakan oleh Lu Feng, ini adalah krisis yang disebabkan oleh peradaban Barat modern. Sementara itu, modernitas dan peradaban Barat modern tidak dapat dipisahkan dari seluruh tradisi budaya Barat dan peradabannya.¹³⁵

¹³³L Pearce Williams, "History of Science," dalam *Encyclopedia Britannica*, Encyclopedia Britannica, inc, 2018. Dalam <https://www.britannica.com/science/history-of-science>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2020.

¹³⁴Mengenal Revolusi Industri dari 1.0 hingga 4.0. Dalam <https://www.wartaekonomi.co.id/read226785/mengenal-revolusi-industri-dari-10-hingga-40>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2020.

¹³⁵Lu Feng, "Reflections on the Global Environmental Crisis From Confucian and Ecological Perspectives," dalam *Journal of Globalization Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015, hal. 211.

Jika mengutip definisi budaya seperti disampaikan oleh John C. Mowen dan Michael S. Minor, maka budaya dapat diartikan sebagai cara hidup, meliputi benda-benda yang digunakan serta diproduksi oleh masyarakat seperti senjata, mobil, garpu dan benda-benda lainnya. Tak berhenti pada benda-benda yang digunakan, budaya juga meliputi ide-ide dan nilai yang diyakini oleh suatu masyarakat. Seperti misalnya, masyarakat Amerika memiliki hak bebas untuk memilih barang seperti apa yang boleh atau tidak boleh mereka miliki. Dimensi terakhir dari budaya juga meliputi institusi-institusi seperti hukum, politik, keagamaan, dan bahkan organisasi bisnis.¹³⁶

Sampai di sini, Lu Feng mendefinisikan budaya dari tiga aspek meliputi objek-objek material, ide-ide dan nilai, serta institusi. Ketiga aspek budaya ini, jika diaplikasikan pada budaya dan kehidupan masyarakat di Barat telah berkontribusi pada krisis lingkungan global yang kini melanda kehidupan manusia modern.¹³⁷

Penjelasan Lu Feng secara lebih detail akan penulis uraikan di bawah ini:¹³⁸ *Pertama*, dari sisi objek-objek material, bisa ditemukan adanya hubungan yang kuat antara objek-objek material di Barat dengan krisis lingkungan global. Seperti penggunaan dan konsumsi bahan bakar mineral di Barat (contohnya minyak, gas, batu bara, dan lain-lainnya) yang terlalu banyak telah menyebabkan polusi lingkungan dan penipisan atmosfer bumi. Penggunaan minyak, gas, dan batu bara hanya mungkin digunakan secara masih apabila diiringi dengan produksi dalam skala besar. Produksi skala besar inilah sesuatu yang telah diawali oleh alat-alat yang diciptakan di Barat dan terus berkembang dari waktu ke waktu.

Kedua, dari sisi institusi. Dua contoh yang diangkat oleh Lu Feng dalam hal ini adalah institusi kapitalisme dan demokrasi. Pada masyarakat tradisional, semua lembaga sosial yang hidup dalam masyarakat juga berfungsi untuk menahan sifat tamak para pengusaha kaya dan penguasa. Namun, institusi kapitalisme telah memberikan celah bagi para pengusaha kaya dan penguasa yang tamak untuk menumpahkan ketamakan mereka secara legal.

Sejak akhir perang dingin, institusi kapitalisme mulai menjamur keseluruh penjuru dunia. Gaya hidup manusia berjalan berkelindan dengan produksi dan konsumsi dalam skala besar. Karena itu, polusi yang menyebabkan kerusakan pada bumi terjadi semakin cepat dengan skala yang

¹³⁶J.C Mowen dan M.S Minor, *Consumer Behavior: A Framework*, New Jersey: Pearson Education Inc, 2001, hal. 264.

¹³⁷Lu Feng, "Reflections on the Global Environmental Crisis Frim Confusian and Ecological Perspectives"... , hal. 211.

¹³⁸Lu Feng, "Reflections on the Global Environmental Crisis Frim Confusian and Ecological Perspectives"... , hal. 211-212.

semakin meluas. Karena itulah, keberadaan institusi kapitalisme secara jelas telah memberikan kontribusi aktif dalam proses pengrusakan lingkungan hingga melahirkan krisis lingkungan global sekarang. Sementara itu, sistem demokrasi telah memberikan “izin” terjadinya produksi dan konsumsi massal.

Ketiga, dari sisi ide dan nilai. Sistem ide dan nilai yang telah mengkristal di Barat dapat kita sederhanakan melalui istilah modernitas. Kebangkitan modernitas di Barat seringkali dikaitkan dengan Pencerahan di Eropa pada abad ke-18. Jika ditelusuri lebih jauh, fenomena ini bisa terus mengakar pada masa Renaisans pada abad ke-14. Namun, seperti dikatakan Lu Feng, modernitas di Barat memiliki akar yang begitu dalam dan bersumber pada budaya dan tradisi pemikiran di Barat, termasuk budaya Helenis kuno dan Kristen pada abad pertengahan.

Memang, modernitas bukanlah suatu sistem yang bisa dinilai secara hitam putih. Tapi, ideologi yang termuat di dalam modernitas setidaknya memberikan lampu hijau bagi lahirnya aktivitas produksi dan konsumsi dalam skala besar, serta lahirnya institusi kapitalisme.

Sampai sejauh ini, agrikultur masih menjadi penyebab utama kerusakan lingkungan.¹³⁹ Perluasan lahan yang terjadi, baik menggunakan cara legal atau pun ilegal tak bisa terbendung lagi. Di Indonesia misalnya, perluasan lahan sawit dari tahun ke tahun terus mengalami peningkatan.

Berdasarkan data dari Pusat Data dan Sistem Informasi Pertanian Kementerian Pertanian menyebutkan bahwa luas pertumbuhan lahan sawit Indonesia dari tahun 1970-2017 mengalami pertumbuhan rata-rata 10,31 % per tahun. Data itu menyebutkan total luas lahan sawit di Indonesia pada 2017 telah mencapai 12,3 juta hektare.¹⁴⁰ Sementara itu, menurut data Direktorat Jenderal Tanaman dan Perkebunan Kementerian Pertanian pada 2018 menyebutkan terjadi pembengkakan lahan sawit di Indonesia hingga mencapai 14,3 juta hektare. Data dari Sawit Watch pada 2019 menyebutkan perluasan lahan sawit masih konsisten mengalami peningkatan hingga mencapai total 22,2 juta hektare. Meskipun pemerintah Jokowi telah menerbitkan Inpres Nomor 8/2018 untuk menunda dan mengevaluasi perizinan, serta menekan laju peningkatan produktivitas perkebunan sawit pada 19 September 2018 lalu, langkah itu terbukti tidak cukup efektif

¹³⁹Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

¹⁴⁰Ysw, “Moratorium Tak Bertaji, Lahan Sawit Terus Tumbuh Tiap Tahun,” dalam <https://ekbis.sindonews.com/berita/1502374/34/moratorium-tak-bertaji-lahan-sawit-terus-tumbuh-tiap-tahun>. Diakses pada tanggal 1 Agustus 2020.

menekan laju pertumbuhan industri sawit dan perluasan lahan sawit di Indonesia.¹⁴¹

Sejarah tumbuh kembang modernisme dan kaitannya dengan tindakan pengrusakan terhadap lingkungan memang erat kaitannya dengan budaya Barat itu sendiri. Lynn White memberikan uraian yang menarik tentang bagaimana proses ini terjadi secara bertahap mengikuti aktivitas pertanian di Barat dari tahun ke tahun.

White menuturkan, pada mulanya sistem pembajakan sawah untuk lahan pertanian dilakukan dengan menggunakan dua ekor kerbau. Cara seperti ini cenderung tidak memberikan perubahan yang cukup berarti pada tekstur tanah. Kekuatan dua kerbau itu hanya mampu menggaruk tanah untuk kemudian ditanami produk pertanian dengan berbagai jenisnya. Sistem pembajakan dengan dua kerbau ini mudah diaplikasikan di kawasan dengan iklim semi kering seperti di Timur Dekat dan Mediterania, karena tekstur tanahnya mudah untuk diolah. Sementara itu, sistem pembajakan seperti ini tidak cocok diaplikasikan di kawasan dengan iklim basah dan tekstur tanah yang lengket seperti di Eropa utara. Karena itu, sistem pembajakan di kawasan ini dilakukan dengan menggunakan teknologi baru yang mengharuskan bukan hanya dua ekor kerbau sebagai alat penarik, tetapi delapan kerbau. Alat pembajakan baru ini dilengkapi dengan pisau vertikal, untuk mengubah tekstur tanah supaya bisa ditanami.¹⁴²

Uraian White tentang sejarah pertanian di Eropa Utara menunjukkan betapa tekstur alam dan lahan pertanian yang begitu keras telah menyebabkan para petani di kawasan itu terus melakukan inovasi-inovasi dan memodernisasi teknologi pertanian mereka sesuai dengan kebutuhan. Di akhir ulasannya, White menyebut, apakah fenomena ini terjadi secara kebetulan, ketika teknologi modern dan eksploitasi terhadap alam sebagian besar diprakarsai oleh keturunan petani di Eropa Utara.¹⁴³

c. Spiritualitas Ramah Lingkungan dalam Budaya Masyarakat Timur

Menilai budaya masyarakat Timur dan kaitannya dengan lingkungan bisa dilakukan dengan menggunakan definisi budaya seperti yang disampaikan oleh Mowen dan Minor. Namun, perlu diketahui bahwa apa yang saat ini ada dan dimiliki oleh masyarakat Timur adalah hasil pengaruh dari budaya Barat. Mulai dari barang-barang yang digunakan, institusi-institusi, dan sistem politik. Dominasi kebudayaan Barat ke Timur telah menutupi identitas budaya Timur yang sebenarnya, sehingga masyarakatnya

¹⁴¹Ysw, "Moratorium Tak Bertaji, Lahan Sawit Terus Tumbuh Tiap Tahun," dalam <https://ekbis.sindonews.com/berita/1502374/34/moratorium-tak-bertaji-lahan-sawit-terus-tumbuh-tiap-tahun>. Diakses pada tanggal 1 Agustus 2020.

¹⁴²Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis"..., hal.1205.

¹⁴³Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis"..., hal.1205.

masih “teracuni” oleh budaya kapitalisme dan lain-lainnya. Karena itu, seperti dikatakan Hossein Nasr, dalam kondisi krisis seperti ini, khazanah kebudayaan Timur yang meliputi kepercayaan agamanya perlu diangkat kembali dan diperkenalkan kepada masyarakat modern.

Meski pun kebudayaan masyarakat Timur sudah mulai terkikis oleh budaya Barat, sisa-sisa budaya masyarakat Timur masih bisa kita saksikan dan dipraktikkan oleh segelintir kalangan.

Dalam konteks Indonesia, kebudayaan ramah lingkungan masyarakat Timur dapat kita saksikan melalui gaya hidup sekelompok orang. Seperti masyarakat Badui misalnya yang menolak modernitas dan tetap bersikukuh mempertahankan gaya hidup lama lengkap dengan kesederhanaannya, meskipun dikeping oleh arus kehidupan masyarakat modern yang begitu kuat di Jawa Barat, terutama Banten.

Sampai saat ini, masih banyak dijumpai orang-orang Badui yang bepergian ke Ibukota Jakarta berjualan madu dan produk-produk alam dengan konsisten mengenakan pakaian daerah tanpa mengenakan sandal, dan berjalan kaki menyusuri keramaian Jakarta.

Keramahan masyarakat Badui dengan alam bukan hanya terlihat dari cara perilaku dan gaya berpakaian mereka saja, tapi juga tercermin melalui tempat tempat tinggal mereka. Rumah adat masyarakat Badui yang disebut sebagai Sulah Nyanda sama sekali tidak dibangun menggunakan semen seperti bangunan modern yang kita temukan di daerah perkotaan. Masyarakat Badui membangun rumah mereka menggunakan bahan dasar bambu.¹⁴⁴

Belakangan, seperti dilansir oleh *travel.detik.com*, suku Baduy di Kabupaten Lebak, Banten, melayangkan surat terbuka ke Presiden Jokowi yang isinya meminta agar kawasan Baduy dihapus dari destinasi wisata nasional. Alasan utama permintaan ini adalah karena jumlah wisatawan yang sudah berlenihan dan limbah sampah plastik yang dihasilkan dari kunjungan wisata telah mencemari lingkungan di kawasan itu.¹⁴⁵

Permintaan masyarakat Baduy terhadap presiden Jokowi memperlihatkan ketidaksetujuan masyarakat Baduy dengan gaya hidup manusia modern yang abai terhadap alam. Membuang sampah di sembarang tempat adalah contoh nyata hal itu.

¹⁴⁴Fikri Abdul Karim, “Keunikan Rumah Adat Suku Baduy,” dalam <https://www.goodnewsfromindonesia.id/2019/10/23/keunikan-rumah-adat-suku-baduy#:~:text=Rumah%20adat%20merupakan%20bangunan%20yang,suku%20yang%20ada%20di%20Indonesia.&text=Bahan%20yang%20bisa%20digunakan%20untuk,merupakan%20simbol%20kesederhanaan%20dari%20masyarakatnya>. Diakses pada tanggal 1 Agustus 2020.

¹⁴⁵Bonauli, “Baduy Ingin Dihapus dari Destinasi Wisata, Kemenpar Buka Suara,” dalam <https://travel.detik.com/travel-news/d-5082940/baduy-ingin-dihapus-dari-destinasi-wisata-kemenpar-buka-suara>. Diakses pada tanggal 3 Agustus 2020.

Meskipun begitu, kuatnya tameng budaya yang dipertahankan masyarakat Baduy tidak membuat kawasan itu kebal dari pengaruh kehidupan modern. Hal ini terbukti dengan adanya pemilahan masyarakat Baduy menjadi Baduy Dalam dan Baduy Luar. Antara Baduy Dalam maupun Luar memiliki perbedaan yang cukup signifikan dalam memegang adat istiadat dan budaya daerah. Jika masyarakat Baduy Dalam benar-benar menolak modernitas secara utuh, maka Baduy Luar sudah mulai beradaptasi dengan modernitas. Masyarakat Baduy Luar sudah menerima penggunaan barang-barang elektronik untuk menapak aktivitas sehari-hari. Tak hanya itu, masyarakat Baduy Luar juga memperbolehkan para pengunjung, bahkan yang berasal dari luar Indonesia untuk menginap di salah satu rumah warga Baduy.¹⁴⁶

Budaya asli masyarakat Indonesia yang begitu ramah terhadap alam juga terlihat melalui budaya masyarakat Bali yang menganggap alam syarat dengan nilai-nilai sakral. Sebesar apapun nilai investasi di pulau Bali, terutama di kawasan perkotaan, kita tidak akan menemukan gedung-gedung menjulang tinggi, seperti yang terlihat di kota-kota lainnya seperti Jakarta ataupun Surabaya. Sebab, masyarakat Bali telah membentengi wilayahnya dengan aturan yang melarang pembangunan bangunan tinggi melebihi pura¹⁴⁷ Bahkan di tengah kuatnya arus kapitalisme, para kapitalis yang ingin memperkuat akar bisnisnya di pulau Bali dipaksa untuk membuat bangunan melebar ke samping, bukan menjulang ke atas.

Sebuah kajian menarik ditulis oleh I Wayan Swandi dari Institut Seni Indonesia Denpasar yang mengulas tentang kearifan lokal masyarakat Bali dalam menjaga alam dan hutan yang tercermin melalui wacana kartun-kartun majalah *Bog-bog*.

Melalui kajian ini, Wayan Swandi hendak menyampaikan makna tersirat dan tersurat yang disuarakan oleh majalah *Bog-bog* yang syarat dengan muatan cinta alam dan lingkungan. Di antara gambar yang dikaji oleh Wayan adalah gambar dua pohon besar yang dibalut dengan dua kain yang berbeda warnanya. Dua pohon ini memiliki nama, satu pohon bernama kepuh dan pohon yang satunya bernama kepah. Pohon kepah diisyratkan dengan balutan kain kotak-kotak yang berarti laki-laki, sementara pohon kepuh dengan balutan kain ornamen Bali yang berarti perempuan. Melalui gambar ini, majalah *Bog-bog* ingin menyampaikan pesan kepada publik bahwa pohon juga sama seperti manusia, memiliki rasa cinta dan perasaan sayang satu

¹⁴⁶Bonauli, "Baduy Ingin Dihapus dari Destinasi Wisata, Kemenpar Buka Suara," dalam <https://travel.detik.com/travel-news/d-5082940/baduy-ingin-dihapus-dari-destinasi-wisata-kemenpar-buka-suara>. Diakses pada tanggal 3 Agustus 2020.

¹⁴⁷Pura adalah sebutan untuk tempat ibadah masyarakat Hindu-Bali.

sama lain. Sehingga, karena itu manusia tidak boleh memperlakukan pohon semaunya tanpa pertanggungjawaban yang jelas.¹⁴⁸

Perlu diketahui, sejak berkarya dan terbit pada 2001 hingga saat ini, seperti dikatakan oleh Editor Majalah *Bog-bog* I Made Gede Parama Artha, majalah *Bog-bog* adalah salah satu media yang sering menjadi objek penelitian kajian Bali dan dianggap sebagai representasi pandangan sosial masyarakat Bali.¹⁴⁹

Setelah menjelaskan berbagai pandangan terkait diskursus ekospiritual, baik teologis, ekonomi, politik maupun budaya maka dengan singkat dapat penulis gambarkan sebagaimana terlihat dalam table berikut ini.

Tabel 2.1
Diskursus Seputar Ekospiritual

No	Teologis	Ekonomi	Politik	Budaya
1	Alam adalah ciptaan Allah	Alam adalah sumber daya ekonomi	Alam merupakan tanggungjawab global	Alam bagian dari kearifan lokal
2	Kedudukan manusia sama dengan alam	Manusia dan alam saling membutuhkan	Kebijakan mempengaruhi keberlangsungan alam	Masyarakat tradisional menghormati alam
3	Alam adalah ayat <i>kauniah</i>	-	Keberpihakan politik bagi kelestarian alam	Masyarakat modern cenderung mengeksplotasi alam

¹⁴⁸I Wayan Swandi, "Kearifan Lokal Bali untuk Pelestarian Alam: Kajian Wacana Kartun-kartun Majalah 'Bog-bog'," dalam *Jurnal Kajian Bali*, Vol.7 No.2 Tahun 2017, hal. 245.

¹⁴⁹I Wayan Swandi, "Kearifan Lokal Bali untuk Pelestarian Alam: Kajian Wacana Kartun-kartun Majalah 'Bog-bog'," ..., hal. 230-231.

BAB III

EKOSPIRITUAL LINTAS AGAMA

Krisis ekologi yang melanda dunia saat ini dari hari ke hari dirasakan semakin bertambah parah baik kualitas maupun kuantitasnya. Para ahli pemerhati lingkungan khususnya kelompok akademisi dan agamawan berpendapat bahwa salah satu upaya menangani hal tersebut adalah dengan menggali kembali nilai nilai agama dan spiritual.

Paling tidak ada dua hal yang menjadi dasar, mengapa persoalan krisis ekologi dikaitkan dengan agama. *Pertama*, karena adanya keyakinan bahwa akar dari malapetaka kerusakan lingkungan itu disebabkan oleh spiritualitas manusia modern yang semakin menipis. Tipisnya spiritualitas ini menyebabkan mereka kehilangan kontak dengan sakralitas segala sesuatu. Hingga pada akhirnya beranggapan bahwa alam hanyalah sebatas benda yang bisa dieksploitasi secara bebas.¹ Sementara itu, persoalan spiritual adalah bagian inti dari setiap agama. Karena itu, mengenali aspek spiritualitas dalam setiap agama menjadi penting, sebagai upaya menumbuhkan kembali koneksi antara manusia dengan sakralitas segala sesuatu yang sempat hilang tertelan arus modernisasi. *Kedua*, karena adanya tudingan yang menyebut bahwa agama telah menjadi inspirator dibalik krisis lingkungan. Agama, dengan segala doktrinnya, dianggap telah menginspirasi para pengikut agama terkait untuk melakukan eksploitasi terhadap alam. Secara spesifik, tudingan itu dilayangkan oleh Lynn White (w. 1987) dalam tulisan fenomenalnya

¹Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Cox & Wyman Ltd: Great Britain, 1993 hal.14

Historical Roots of Our Ecological Crisis. Dalam artikel itu, White secara khusus menyebut Yahudi dan Kristen sebagai objek yang ia maksud.²

Meski tudingan itu secara langsung dialamatkan kepada Kristen dan Yahudi, tetapi secara tidak langsung, White pada hakikatnya telah melepas inspirasi bagi siapa pun untuk mempertanyakan sikap yang dimiliki oleh agama-agama lain, seperti Islam, Kong Hu Cu, Budha, dan Hindu tentang bagaimana doktrin agama mereka memosisikan alam.

Jika Yahudi dan Kristen sibuk memberikan klarifikasi atas tudingan Lynn White (w. 1987) dan berusaha menjelaskan bahwa agama mereka bukanlah insipator kerusakan lingkungan, melainkan justru mengecam perlakuan yang tidak patut terhadap alam; maka Islam, Kong Hu Cu, Budha, dan Hindu justru mempertegas doktrin agama mereka yang memang ramah terhadap terhadap alam.

Berangkat dari dua sebab inilah, diskursus seputar krisis lingkungan banyak dibahas oleh para akademisi dan agamawan atas nama agama yang berbeda untuk menjelaskan dan membedah sikap agama mereka dalam memosisikan hubungan antara manusia dan alam. Salah satu konferensi yang bisa kita sebutkan adalah rangkaian konferensi yang berlangsung di Harvard—tepatnya di Pusat Studi Agama-agama Dunia (CSWR)—pada 1996-1998 yang bertemakan “Religions of the World and Ecology” yang organisir oleh Mary Evelyn Tucker dan John Grim. Konferensi ini didasarkan atas penelitian selama tiga tahun (1996-1998) dan melibatkan delapan ratus cendekiawan, pemimpin agama, dan pakar lingkungan dari seluruh dunia. Salah satunya adalah seorang filsuf Muslim kontemporer yang juga fokus membahas persoalan lingkungan, Seyyed Hossein Nasr.

Wacana yang diangkat dalam konferensi itu, sedikit banyak telah memberikan kontribusi penting bagi perkembangan wacana seputar agama dan lingkungan setelahnya.

Pada bab ini penulis menyajikan secara spintas bagaimana pandangan ajaran agama-agama yang dianut dan diyakini oleh bangsa Indonesia tentang ekologi terutama prihal relasi tentang alam, manusia, dan Tuhan.

Sekalipun masyarakat di Indonesia dijamin oleh UUD 1945 namun penulis akan membatasinya hanya 6 agama yang diakui di Indonseia sebagaimana dinyatakan dalam penjelasan atas Pasal 1 UU No.1/PNPS/1965.³ yang menyebutkan bahwa agama-agama yang dipeluk

²Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” dalam *Journal Science*, Vol.155, No.3767, Tahun 1967, hal.1205

³Penjelasan Atas Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/Atau Penodaan Agama: Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 2726. Tahun 1965

oleh penduduk Indonesia ialah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Khong Hu Cu. Selain itu penulis tambahkan sekilas juga tentang penjelasan agama Yahudi atas pertimbangan bahwa agama Yahudi sebagai agama Samawi sekalipun agama tersebut tidak diakui sebagaimana agama yang enam seperti disebutkan sebelumnya. Pada bagian terakhir dari bab ini penulis juga tambahkan pembahasan secara singkat tentang kepercayaan terhadap Animisme dan Dinamisme. Sekalipun bukan sebagai agama yang diakui secara resmi di Indonesia tetapi fakta menunjukkan bahwa sebagian bangsa Indonesia masih menganut kepercayaan tersebut.

A. Ekospiritual Islam.

Diskursus seputar agama dan ekologi dalam Islam diprakarsai oleh Seyyed Hossein Nasr (Lahir 1933) dengan sejumlah karyanya seperti: *Persoalan Hubungan antara Manusia dan Alam*,⁴ *Agama dan Tatanan Alam*,⁵ *Sakralitas Sains*,⁶ *Doktrin Kosmologi dalam Islam*,⁷ *Islam dan Krisis Lingkungan*,⁸ *Spiritualitas dan Dimensi Religius dalam Krisis Lingkungan*,⁹ *Dunia Islam Kontemporer dan Krisis Lingkungan*.¹⁰ Berbagai publikasi Nasr tentang isu-isu manusia hubungannya dengan alam telah menempatkan dirinya sebagai cendekiawan Muslim garda depan dan mempelopori lahirnya karya-karya serupa terkait masalah ini.¹¹

Satu jawaban menarik yang disampaikan oleh Nasr ketika menjawab kritikan Barat yang menuding ketidakramahan ajaran Islam terhadap alam

⁴Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: the Spiritual Crisis in Modern Man*, Allen & Unwin: Australia, 1968.

⁵Seyyed Hossein Nasr, *Religion and The Order of Nature*, Oxford University Press: New York, 1996.

⁶Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press: New York, 1993.

⁷ Seyyed Hossein Nasr, *an Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwân al-Shafa, al-Birûni, and Ibn Sina*, Harvard University Press: Cambridge, 1964.

⁸ Seyyed Hossein Nasr, "Islam and Environmental Crisis," dalam *Islam and the Environment*, ed. A. Agwan, Institute of Objective Studies: New Delhi, 1997.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, "The Spiritual and Religious Dimensions of the Environmental Crisis," dalam *Ecologist* Vol. 30 tahun. 2000, hal. 18-20.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis" dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin, Harvard University Center for the Study of World Religions (Harvard Divinity School) dengan Harvard University Press: Cambridge, 2003.

¹¹Saidul Islam, "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Nature and Culture*, Vol.7 No.1 Tahun 2012, hal. 81; Lihat juga Md Abu Sayem, "Seyyed Hossein Nasr's Works on Environmental Issues: A Survey," dalam *Islamic Studies*, Vol. 58 No.3 Tahun 2019, hal. 440.

dibuktikan dengan pelbagai isu lingkungan yang terjadi di sejumlah negara Islam, seperti polusi udara di Kairo dan Tehran atau deforestasi di Malaysia dan Indonesia. Nasr menjawab bahwa fenomena ini tidak membuktikan ajaran Islam memberikan dampak yang negatif terhadap alam. Ajaran Islam ada dan sayangnya ia terkubur di bawah pengaruh dominasi sains dan teknologi Barat yang telah mengglobal. Kerusakan alam yang bisa disaksikan di sejumlah negara berpenduduk mayoritas Muslim itu adalah produk yang dihasilkan dari sains dan teknologi Barat.¹²

Nasr menjelaskan bahwa keseimbangan hidup itu ada karena adanya tatanan yang menghubungkan antara manusia, alam, dan Tuhan. Sayangnya, tatanan ini telah diabaikan begitu saja oleh manusia (khususnya di Barat) sejak terjadinya masa pencerahan. Pengabaian ini berlanjut pada pembentukan tatanan baru yang didasarkan oleh sudut pandang antroposentris dan pada akhirnya melahirkan tindakan eksploitatif terhadap alam.¹³ Tatanan baru yang diciptakan oleh manusia pasca masa pencerahan ini juga telah menyebabkan terjadinya krisis spiritualitas akibat terputusnya hubungan antara manusia dengan entitas luhur (Tuhan).¹⁴

Berbeda dengan Barat, menurut Nasr tatanan yang menghubungkan antara alam, manusia, dan Tuhan ini masih ada di Timur. Hanya saja, keberadaannya semakin terancam mengingat masifnya tekanan pandangan dunia sekularisme dan saintisme Barat yang secara perlahan akan menggeser pandangan dunia yang masih tetap bertahan di Timur.¹⁵ Jika manusia ingin selamat dari bencana akibat rusaknya lingkungan, maka mereka harus menumbuhkan kembali sakralitas alam yang sebelumnya sempat tercerabut oleh pandangan dunia Barat.¹⁶

Nasr berkeyakinan bahwa tradisi keagamaan Timur, seperti Hindu, Budha, Dao, Kong Hu Chu, termasuk Islam, bahkan juga agama Kristen di

¹²Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: an Islamic Perspective," dalam *Islam and Environment*, ed. Harfiah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 118.

¹³Saidul Islam, "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Nature and Culture* Vol.7 No.1 Tahun 2012, hal. 83.

¹⁴Pemikiran Nasr tentang krisis spritualitas umat manusia terekam dalam karyanya berjudul *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: Unwin Paperbacks, 1976). Menurut keterangan Abu Sayem, buku *Man and Nature* telah dipublikasikan sebelumnya pada 1968 dengan judul *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968). Buku ini lahir dari kuliah seputar krisis spiritual manusia modern yang disampaikan Nasr di Universitas Chicago pada Mei 1966.

¹⁵Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

¹⁶Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

Timur¹⁷ memiliki ajaran-ajaran yang kaya dan bisa digunakan untuk memperkuat landasan keagamaan terkait hubungan antara manusia dan alam. Sebab, tradisi agama di Timur memegang kukuh sakralitas alam.¹⁸

Dalam konteks ini, Nasr kemudian melahirkan gagasan yang disebut Sains Sakral (*Sacred Science*). Sains Sakral dimaknai sebagai pengetahuan sakral yang menjadi inti dari semua wahyu dan menjadi pusat dari sebuah lingkaran keagamaan. Konsep ini lahir di saat Nasr melihat akar dari persoalan krisis lingkungan yang disebabkan oleh pemisahan ilmu-ilmu alam dengan filsafat dan pemisahan filsafat dari agama. Pemisahan ini kemudian menyebabkan tercerabutnya pengetahuan manusia dari realitas yang universal.¹⁹

Sains Sakral dalam pandangan Nasr ia bedakan dengan sains modern yang berkembang di Barat. Di saat sains sakral ia anggap sebagai sains yang sesungguhnya, sains modern Barat justru telah berdiri di atas fondasi semu, merujuk pada sains modern Barat yang melihat fenomena hanya dari sisi empirisnya saja.²⁰ Bagi Nasr, Sains Sakral melihat fenomena tidak terbatas pada sisi empiris semata, tapi juga pada sisi metafisik. Sementara itu, Nasr mendasarkan metafisika Sains Sakral pada Tuhan dan spiritualitas.²¹

Gagasan Nasr tentang Sains Sakral pada akhirnya meniscayakan posisi alam dan makhluk lainnya bersama dengan manusia sebagai rekan yang setara. Atas dasar itu, ego manusia untuk mendominasi dan mengeksplotasi alam secara berlebihan yang berujung pada kehancuran tidak akan terjadi.

Gagasan-gagasan filsufis Nasr tentang relasi manusia, alam, dan Tuhan dan bagaimana manusia seharusnya memperlakukan alam telah mengawali diskursus seputar Islam dan ekologi. Sementara itu, para pemikir lain mulai mengelaborasi aspek lain dalam Islam, seperti al-Quran dan masuk pada ranah tindakan yang lebih spesifik yaitu hukum.

Dalam sebuah wawancara dengan “Bulletin of the Atomic Scientist”, Nasr menyebutkan sejumlah tokoh penting yang juga berkontribusi baik secara gerakan maupun pemikiran terhadap isu-isu agama dan lingkungan.

¹⁷Dalam konteks ini, Nasr membedakan ajaran Kristen di Barat dan Timur. Ajaran Kristen yang telah kehilangan sakralitas terhadap alam hanya Nasr tujukan kepada Kristen di Barat. Lihat Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

¹⁸Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1976.

¹⁹Soumaya Pernilla Ouis, “Islamic Ecotheology Based on the Qur’an,” dalam *Islamic Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 1998, hal. 152.

²⁰Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press, 1993.

²¹Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press, 1993.

Nasr menyebutkan nama tiga tokoh penting seperti, Grand Mufti Suriah, Sheikh Ahmed Kuftaro (w. 2004) yang meninggal sebelum Suriah dilanda konflik sosial. Ketekunan Sheikh Kuftaro mengkaji persoalan alam dan lingkungan ia umpamakan seperti Santo Bartholomew yang dikenal sebagai “Santo Hijau”. Dua tokoh lainnya adalah wakil Presiden Iran untuk urusan perempuan dan keluarga, Masoumeh Ebtekar, dan yang terakhir adalah Fazlun Khalid, pendiri Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences di Inggris.²²

Dari ketiga nama yang disebut Nasr di atas, Fazlun Khalid (lahir 1932) adalah yang paling produktif menuliskan karya-karya seputar Islam dan ekologi. Publikasi-publikasi Khalid tersebar di berbagai jurnal, di antaranya adalah “Islam, Ecology and the World Order”²³, “Islam and the Environment”,²⁴ “Applying Islamic Environmental Ethics”²⁵, “The Copenhagen Syndrome: The Financial Crisis and the Environment, an Islamic Perspective”²⁶, “Islam, Ecology, and Modernity: An Islamic Critique of the Root Cause of Environmental Degradation”.²⁷

Jika sebelumnya Nasr menuduh ajaran Kristen di Barat yang telah kehilangan aspek metafisika alam dan Lynn White (w. 1987) menyebut ajaran Kristen sebagai ajaran yang paling antroposentris, maka Khalid berpendapat bahwa pada dasarnya semua sistem kepercayaan (agama), mulai dari agama-agama besar hingga agama-agama primitif seperti suku Indian Amerika, misalnya, memiliki ajaran-ajaran dasar tentang bagaimana manusia menyikapi satu sama lain dan menghormati alam. Ajaran-ajaran itu meski disampaikan dengan bahasa yang beragam, tapi menurut Khalid, ia memiliki pesan-pesan dasar yang sama.²⁸

1. Relasi Alam dan Manusia dalam Al-Qur’an

Para pakar berbeda-beda dalam menetapkan apakah dasar hubungan antara manusia dan alam di dalam Al-Qur’an. Dalam pandangan Khalid, ada

²²A religious nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the environment, dalam *Bulletin of the Atomic Scientists*, Vol. 71 No. 5 Tahun 2015, hal. 13-18.

²³Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and the World Order,” dalam *Islam and the Environment*, ed. Harfiah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998.

²⁴Fazlun Khalid, “Islam and the Environment”, dalam *Encyclopedia of Global Environmental Change*, ed. Ted Munn, Chichester: John Wiley & Sons, 2002.

²⁵Fazlun Khalid, “Applying Islamic Environmental Ethics”, dalam *Environmentalism in the Muslim World*, ed. Richard Foltz, New York: Nova Science, hal. 87-111

²⁶Fazlun Khalid, “The Copenhagen Syndrome: The Financial Crisis and the Environment, an Islamic Perspective” dalam *Globalia Magazine*, 12 Januari Tahun 2010.

²⁷Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and Modernity: An Islamic Critique of the Root Causes of Environmental Degradation,” dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Richard Foltz, *at.al*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, hal. 229-322.

²⁸Fazlun Khalid, “Islam, Ecology and the World Order,” dalam *Islam and the Environment*, ed. Harfiah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 17.

empat prinsip dalam Al-Qur'an yang menjadi dasar relasi hubungan antara manusia dan alam, yaitu: *tawhîd*, *fitrah*, *mîzân*, dan *khalîfah*.²⁹ Abdullah Omar Naseef (lahir 1939) memberikan pendapat yang berbeda. Menurutnya, relasi ini didasarkan atas tiga pilar, yaitu: *tawhîd*, *khalîfah*, dan *akhirah*.³⁰ Tapi, ada persamaan pilar yang secara umum dianggap penting terkait relasi antara manusia dan alam, yaitu *tawhîd* dan *khalîfah*. Bahkan, Hossein Nasr memberikan titik tekan pada pembahasan *khalîfah* yang mengulas peranan penting manusia dikaitkan dengan lingkungan.³¹

Konsep *tawhîd* dalam pemikiran Khalid didasarkan atas Hûd/11:2, ar-Rûm/30:26, al-Baqarah/2:213, an-Nisâ/4:1. Konsep *tawhîd* berbicara tentang keesaan Tuhan sekaligus penegasan bahwa semua ciptaan berasal dari yang satu dan dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan Allah. Karena itu, semua ciptaan terhubung dengan Allah Swt dan juga terhubung satu sama lain, karena semuanya muncul dari satu sumber.³² Selain itu, konsep *tawhîd* merefleksikan kesatuan antara sesama umat manusia dan kesatuan antara manusia dengan alam. Karena itu, menurut Omar Nassef, manusia yang telah mendapatkan kepercayaan Allah Swt memiliki peranan penting untuk memelihara keseimbangan dan harmoni alam.³³

Ouis menjelaskan konsep *tawhîd* meniscayakan dua hal, yaitu pencipta dan ciptaan atau Tuhan dan non-tuhan. Dari sudut pandang tawhid, tidak ada satu pun di dunia ini yang bertentangan, seperti baik dan buruk, tubuh dan jiwa, atau antara yang suci dan profan. Sebab, semuanya masih dalam satu ruang lingkup persamaan, yaitu sebagai ciptaan.³⁴ Karena itu, Islam dengan konsep *tawhîd* telah menawarkan sudut pandang komprehensif melihat alam semesta, bukan dengan sudut pandang dualisme Cartesian, yang dianggap sebagai motivator eksplotasi terhadap alam.³⁵

Konsep *fitrah* dalam pandangan Khalid didasarkan atas ar-Rûm/30:30. Manusia adalah bagian kecil dari rangkaian sistem penciptaan Allah Swt yang terdiri dari beragam makhluk. Karena itulah, secara alami, manusia juga terikat dengan hukum-hukum Allah Swt, seperti halnya makhluk-makhluk lain.³⁶ Pada dasarnya, di dalam diri manusia telah tersimpan pengetahuan tentang perlunya harmonisasi hubungan antara manusia dan alam.

²⁹Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 20-22

³⁰Abdullah Omar Nassef, "The Muslim Declaration On Nature," dalam *Islam and Environment*, ed. Harfiyah Abdel Haleem, London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998, hal. 13.

³¹Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective," hal. 124.

³²Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 20.

³³Abdullah Omar Nassef, "The Muslim Declaration on Nature"..., hal. 13.

³⁴Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an," dalam *Islamic Studies*, Vol. 37 No. 2 Tahun 1998, hal. 153.

³⁵Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 153.

³⁶Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 20-21.

Pengetahuan ini telah menjadi fitrah dan karakter dasar manusia. Atas dasar itulah, seperti dikatakan Ouis, manusia perlu mengetahui hakikat dirinya sendiri agar ia mampu mengenali fitrahnya.³⁷ Bahkan, Soumaya Pernilla Ouis menegaskan bahwa fenomena perusakan lingkungan yang dilakukan oleh manusia modern disebabkan karena mereka telah keluar dari fitrahnya.³⁸

Konsep *mîzân* dalam pandangan Khalid didasarkan atas ar-Rahmân/55:1-13. Semua makhluk diciptakan Allah Swt sesuai dengan fungsi dan tujuannya masing-masing. Matahari dan bulan yang bergerak sesuai orbitnya, pohon-pohon yang mengeluarkan oksigen di pagi hari dan menyerap karbon dioksida di malam hari, dan sebagainya. Keberadaan masing-masing ciptaan telah membentuk keseimbangan dalam hidup. Atas dasar itulah manusia harus menghargai keberadaan makhluk lain, yang telah berperan dalam menjaga keseimbangan hidup.³⁹

Konsep keempat yang ditawarkan Khalid yaitu *khalîfah*. Konsep *khalîfah* didasarkan atas al-An'âm/6:165, al-Isrâ/17:70, al-A'râf/7:181. Dalam pandangan Khalid, manusia memegang peranan penting dalam skema penciptaan Allah Swt. Sebab, manusia bertanggung jawab sebagai wakil Allah Swt untuk menjaga keberlangsungan tatanan alam di muka bumi. Inilah salah satu tujuan penciptaan manusia di dunia.⁴⁰

Dalam diskursus Islam dan krisis lingkungan, konsep *khalîfah* adalah konsep utama. Menurut Ouis, manusia memang memiliki potensi untuk menjadi baik dan buruk. Itulah alasan mengapa malaikat keberatan saat Allah Swt menciptakan Adam dan menjadikannya khalifah di bumi. Namun pada akhirnya malaikat pun menerimanya dan Allah Swt menganugerahkan ilmu kepada Adam.⁴¹ Karena itu, pengetahuan (*'ilm*) menjadi sangat penting. Nasr menjelaskan bahwa pengetahuan adalah cara terbaik untuk mencapai akses menuju Yang Sakral.⁴²

Hossein Nasr memberikan titik tekan pembahasan lingkungan pada peranan manusia sebagai *khalîfah* Allah Swt di bumi. Manusia dalam konteks lingkungan memang memiliki dua sisi. Di satu sisi, manusia bisa menjadi perusak lingkungan dan di sisi lain, manusia bisa menjadi pemelihara dan penjaga lingkungan. Sisi buruk manusia juga telah diungkapkan secara jelas oleh Al-Qur'an dengan menggunakan term *fasâd*.⁴³ Menurut Ouis, term

³⁷Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 158.

³⁸Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 158.

³⁹Fazlun Khalid, "Islam, Ecology and the World Order"..., hal. 21.

⁴⁰Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 22.

⁴¹Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal. 155.

⁴²Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, 1989, hal. 7.

⁴³Lihat misalnya ketika Allah berfirman, "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." ar-

fasâd juga bisa ditafsirkan dalam konteks ekologi sebagai aktivitas pengrusakan terhadap alam. Dengan mengutip pandangan sejumlah mufasir seperti *Baydhâwî* dan *Ibn Katsîr*, Ouis beranggapan bahwa *fasâd* adalah perilaku manusia yang menjadi penyebab lahirnya masalah-masalah lingkungan.⁴⁴

Atas dasar itu, agar manusia terhindar dari kecenderungan buruknya, Nasr berpendapat bahwa peran manusia sebagai khalifah di bumi harus dilengkapi dengan kehambaan kepada Allah (*al-'ubûdiyyah*). Sebagai seorang hamba, manusia harus mentaati semua perintah-Nya dan menerima semua anugerah yang datang dari-Nya. Termasuk di antaranya adalah menjaga harmoni alam semesta.⁴⁵ Bagi Nasr, tak ada satu makhluk pun yang lebih berbahaya dari seorang *khalifah* Allah yang tidak lagi menganggap dirinya sebagai hamba.⁴⁶

Selain menegaskan diri sebagai seorang hamba, kekhalifahan manusia harus ditopang dengan kepercayaan (*al-amânah*) yang telah diterima manusia sebelumnya, seperti dikatakan di dalam surah, al-A'râf/7:172.⁴⁷ Tak hanya itu, bahkan seperti yang dikatakan oleh Ouis, Allah Swt telah memberikan amanah kepada manusia seperti yang dikatakan dalam surah al-Aḥzâb/33:72.⁴⁸ Menarik ketika Izzi Dien menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk yang dipercaya oleh Allah Swt untuk menjadi khalifah di bumi. Kepercayaan ini begitu berat, sehingga tidak ada satu makhluk pun yang mau menerima amanah itu kecuali manusia.⁴⁹

Rum/30:41. Dalam ayat lain Allah berfirman, "Dan apabila dia berpaling (dari engkau), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanam-tanaman dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan." al-Baqarah/2:205.

⁴⁴Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal.159.

⁴⁵Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective"..., hal. 124.

⁴⁶Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective"..., hal. 124.

⁴⁷"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini." (al-A'râf/7:172)

⁴⁸"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya, lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodohal. (al-Aḥzab/33:72).

⁴⁹Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal.155.

Amanah ini menunjukkan bahwa manusia memiliki tanggung jawab yang sangat besar untuk menjaga alam, termasuk melindunginya dari perilaku manusia lain yang tak bertanggung jawab.⁵⁰

Khalid menggunakan sebuah bangunan sistem nilai yang menjadi dasar bagi seluruh umat Muslim untuk menjaga alam. Bangunan sistem nilai ini terbagi menjadi tiga poin penting, yaitu: Islam, Iman, dan Ihsan.⁵¹

Dalam konteks ini, Khalid menerjemahkan Islam dengan lima pilar atau yang kita kenal dengan istilah rukun Islam. Dimulai dari Syahadat, Shalat, Zakat, Puasa, dan Haji.⁵²

Iman, dalam pandangan Khalid berarti meyakini sesuatu dengan hati, dan mengucapkannya dengan lidah, serta merealisasikannya dalam perbuatan. Iman meniscayakan kepercayaan kepada Tuhan, Malaikat, Al-Qur'an, Nabi, hari akhir, dan menerima bahwa segala sesuatu berasal dari sumber Yang Maha Suci (Allah Swt).⁵³

Sementara Ihsan adalah beribadah kepada Allah Swt, meskipun kita tidak melihat-Nya. Ibadah dalam hal ini tidak hanya terpaku pada ritual-ritual formal seperti shalat, puasa, dan lainnya. Tapi, semua tindakan baik yang dilakukan oleh setiap mukmin juga disebut ibadah. Aktivitas menjaga alam telah terintegrasi dalam bangunan sistem di atas dan keislaman seseorang akan menjadi paripurna apabila mereka memperdulikan dan menjaga alam.

Sampai di sini, perbedaan pemikiran antara Nasr dengan Khalid mulai terlihat. Jika Nasr lebih condong pada bangunan filsufis tentang relasi manusia, alam, dan Tuhan, maka Khalid lebih memfokuskan perhatiannya pada bagaimana Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad Saw berbicara tentang persoalan hubungan manusia dan alam.

2. Fikih Lingkungan: Implementasi Praktis Etika Berlingkungan

Seperi ditegaskan oleh Nasr, ada dua hal yang harus dilakukan untuk menghadapi aktivitas pengrusakan lingkungan. *Pertama*, merumuskan gagasan keislaman dan kebijaksanaan agama Islam terkait tatanan alam dengan bahasa kontemporer. *Kedua*, memperluas kesadaran etika lingkungan dalam konteks syari'ah dan mengaplikasikan kesadaran etika terhadap alam berdasarkan prinsip-prinsip syari'ah itu sendiri.⁵⁴

⁵⁰Soumaya Pernilla Ouis, "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an"..., hal.155.

⁵¹Fazlun Khalid, "Islam and the Environment," dalam *Encyclopedia of Global Environmental Change*, ed. Ted Munn, Chichester: John Wiley & Sons, 2002, hal. 2.

⁵²Fazlun Khalid, "Islam and the Environment"..., hal. 3.

⁵³Fazlun Khalid, "Islam and the Environment"..., hal. 3.

⁵⁴Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and The Environmental Crisis: An Islamic Perspective"..., hal. 135.

Solusi kedua yang ditawarkan oleh Nasr di atas terbahasakan dalam sebuah diskursus yang disebut sebagai fiqh lingkungan (*fiqh al-bī'ah*) atau yang di Barat dikenal dengan istilah *Islamic Law of the Environment*.⁵⁵

Gagasan Nasr ini sepertinya telah memicu lahirnya diskursus seputar etika lingkungan dalam konteks hukum Islam yang mulai dirumuskan oleh para akademisi lainnya.

Ilmu fiqh pada dasarnya adalah penjabaran faktual dan detail tentang nilai-nilai ajaran Islam yang tersimpan di dalam Al-Qur'an dan sunnah, serta digali oleh para ahli yang menguasai hukumnya untuk kemudian diaplikasikan sesuai dengan perkembangan, kebutuhan, dan kemaslahatan masyarakat.⁵⁶

Memasukkan gagasan seputar etika lingkungan dalam Islam dalam fiqh memang tepat, sebab fiqh yang bersifat aplikatif itu berfungsi untuk mengatur kehidupan kaum muslimin dalam segala aspeknya, baik itu bersifat individual maupun kolektif.⁵⁷

Di Indonesia, gagasan tentang fiqh lingkungan diperkenalkan pada tahun 2006 oleh Ali Yafie (lahir 1926) melalui karyanya berjudul *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*.⁵⁸ Dalam buku ini, Ali Yafie menawarkan pendekatan masalah keumatan yang didasarkan atas tujuan syari'at (*maqâshid al-syarī'ah*).⁵⁹

Anna M Gade merangkum usulan yang digagas oleh Ali Yafie melalui bukunya itu menjadi tiga poin.⁶⁰

Pertama, perlunya prasyarat untuk melaksanakan kewajiban agama, seperti misalnya aktivitas peribadatan yang mensyaratkan sebuah lingkungan hidup yang sehat (Keterkaitan ibadah dengan prasyarat ini diumpamakan seperti perlunya air bersih untuk melaksanakan wudhu, sebagai syarat untuk melakukan ibadah shalat). Bahkan, prasyarat melakukan ibadah dalam bentuk kepedulian terhadap lingkungan harus ditampilkan dalam term-term yang lebih kuat, seperti halnya kewajiban ibadah itu sendiri.

Kedua, perlunya prasyarat untuk pengembangan ajaran Islam dan kemanusiaan. Bentuknya bisa dilakukan dengan mengusung gagasan *maqâsid al-syarī'ah* atau maksud dari suatu hukum yang didasarkan atas

⁵⁵ Anna M Gade, "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa," dalam *Worldviews*. Vol.19 No. 2 Tahun 2015, hal. 161-183.

⁵⁶ Muhammad Harfin Zuhdi, "Fiqh Al-Bi'ah: Tawaran Hukum Islam dalam Mengatasi Krisis Ekologi," ..., hal. 773.

⁵⁷ Muhammad Harfin Zuhdi, "Fiqh Al-Bi'ah: Tawaran Hukum Islam dalam Mengatasi Krisis Ekologi," ..., hal. 773.

⁵⁸ Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, Jakarta: Ufuk Press, 2006.

⁵⁹ Lihat resensi buku *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup* oleh Supriyono As Soka di Google Book.

⁶⁰ Anna M Gade, "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa"..., hal. 167-168.

perlindungan terhadap agama, nyawa, kebebasan berekspresi, privasi setiap individu, dan kepemilikan harta benda. Yafie memperluas lima ide dasar ini dengan mengatakan bahwa pemusnahan terhadap ciptaan selain manusia juga berarti menghancurkan prinsip dasar kehidupan itu sendiri.

Ketiga, mendukung aksi-aksi yang bermuara pada kebaikan sosial, kelompok, dan publik untuk mewujudkan kemaslahatan.

Bahkan, Yafie bergerak lebih jauh untuk mengimplementasikan kepedulian terhadap lingkungan dalam bentuk dakwah dan menjadikan praktik dakwah lingkungan sebagai *fardhu kifâyah*.⁶¹

B. Ekospiritual Kristen

Diskursus ekospiritual dalam Kristen dimulai dari kritikan Lynn White (w. 1987) dalam tulisannya “Historical Roots of Our Ecological Crisis” pada 1967.⁶² Dalam pandangan White, perilaku manusia terhadap alam sangat dipengaruhi oleh pemikiran mereka tentang relasi manusia dengan alam sekitar. Pemikiran manusia terkait hal ini sangat dipengaruhi oleh keyakinan tentang hakikat dan tujuan hidup manusia, seperti yang diajarkan oleh agama.⁶³

Dalam konteks inilah White menyoediki ajaran Kristen tentang hubungan antara manusia dan alam. Sebab, dominasi ajaran Kristen begitu kuat sehingga menggeser keyakinan sebelumnya yaitu Paganisme. White menyebut, kemenangan Kristen terhadap Paganisme sebagai revolusi fisik terbesar dalam sejarah peradaban kita.⁶⁴

White menilai Tuhan telah memberikan wewenang melalui Al-Kitab kepada manusia untuk mengeksploitasi alam.⁶⁵ Kritik White dimulai dari konsep penciptaan yang ada dalam ajaran Kristen. Dalam Kristen, seperti yang dijelaskan White, Tuhan menciptakan segala sesuatu secara bertahap. Dimulai dari penciptaan cahaya dan kegelapan, surga, dunia dan seluruh tanaman, hewan, burung-burung dan ikan. Sampai pada akhirnya, Tuhan pun menciptakan Adam dan disusul dengan penciptaan Hawa agar Adam tidak merasa kesepian.⁶⁶

Adam kemudian memberikan nama pada semua hewan. Oleh White, tindakan ini dianggap sebagai penegasan dominasi manusia terhadap hewan. Tuhan menciptakan semua ini untuk manusia dan tak ada satu makhluk pun, dalam konteks penciptaan fisik, selain untuk melayani tujuan manusia.

⁶¹ Anna M Gade, “Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da’wa”..., hal.168.

⁶²Walter B. Gulick, “The Bible and Ecological Spirituality,” dalam *Theology Today*, Vol. 48 No. 2 Tahun 1991, hal. 182.

⁶³Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

⁶⁴Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

⁶⁵Walter B. Gulick, “The Bible and Ecological Spirituality”..., hal. 182.

⁶⁶Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis”..., hal. 1205.

Meskipun manusia tercipta dari tanah liat, tapi ia bukanlah bagian dari alam. Sebab manusia tercipta dari bayangan Tuhan. Pemisahan ini melahirkan dualisme antara manusia dan alam.⁶⁷

Berdasarkan doktrin-doktrin tersebut, White kemudian menyimpulkan bahwa Kristen, khususnya yang ada di Barat, adalah agama yang paling antroposentris di dunia.⁶⁸ Doktrin Kristen yang seperti ini, menurut White, sangat bertolak belakang dengan keyakinan paganisme kuni dan agama-agama di Asia kecuali Zoroastrianisme. Perbedaan ini tidak hanya terletak pada munculnya dualisme antara manusia dan alam, tetapi juga penegasan bahwa aktivitas eksplotasi manusia terhadap alam sudah menjadi kodrat Tuhan bagi alam itu sendiri.⁶⁹

Dalam keyakinan paganisme, setiap pohon, gunung, dan elemen-elemen yang ada di alam memiliki roh penjaganya masing-masing. Keyakinan ini mengharuskan setiap manusia yang ingin memanfaatkan alam untuk melakukan ritual-ritual tertentu atau dalam bahasa White, mendamaikan para roh penjaga alam. Namun, ketika Kristen datang dan menghancurkan paganisme, hambatan ini menjadi hilang dan manusia bisa memanfaatkan alam sebebaskan-bebasnya tanpa perlu memikirkan keberadaan para roh.⁷⁰

Argumen White mulai menyedot perhatian para cendekiawan dan agamawan, khususnya dari kalangan Kristen, untuk memperhatikan persoalan agama dan krisis lingkungan secara lebih dalam. Tentu saja, “bola liar” yang telah dilemparkan White segera disambut oleh tulisan lainnya. Salah satunya adalah Richard T. Wright yang menulis tiga tahun setelah tulisan White muncul dengan judul “Responsibility for the Ecological Crisis”.⁷¹

Gagasan-gagasan Wright dalam tulisan ini syarat dengan doktrin-doktrin Kristen. Sebagai seorang Kristen, Wright membantah tuduhan White yang mempersalahkan ajaran Kristen sebagai pemicu terjadinya kerusakan lingkungan.⁷² Ia sendiri mengakui bahwa posisinya dalam tulisan ini hadir sebagai seorang *ecologist*⁷³ di satu sisi dan seorang Kristen di sisi lain. Terlebih ia mengemukakan sejumlah kesimpulan White di awal tulisannya

⁶⁷Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis” ..., hal. 1205.

⁶⁸Ronald A Simkins, “The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place,” dalam *Dialectical Anthropology*, Vol. 38, No. 4 Tahun 2014, hal. 398.

⁶⁹Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis” ..., hal. 1205.

⁷⁰Lynn White, “Historical Roots of Our Ecological Crisis” ..., hal. 1205.

⁷¹Richard T. Wright, “Responsibility for the Ecological Crisis,” dalam *American Institute of Biological Sciences*, Vol. 20 No. 15 Tahun 1970.

⁷²Hal serupa juga dikemukakan oleh Walter B. Gulick, “The Bible and Ecological Spirituality,” dalam *Theology Today*, Vol. 48 No. 2 Tahun 1991.

⁷³Sebutan untuk seorang penggiat di bidang ekologi.

untuk kemudian ia luruskan menurut perspektif Kristen yang lebih ramah lingkungan.⁷⁴

Wright sendiri mengakui adanya ayat dalam Kitab Kejadian (*Genesis*) yang menunjukkan dominasi manusia terhadap alam. Ayat ini muncul dalam konteks cerita seputar penciptaan. Seperti keterangan yang tergambar di dalam Kitab Kejadian 1: 27,28.⁷⁵ Namun, Wright menegaskan bahwa ayat ini bukanlah satu-satunya sumber tentang alam yang ada di dalam Kitab Perjanjian.⁷⁶

Ada banyak ayat-ayat yang menjelaskan tentang alam, lebih dari pada makna yang bisa kita tangkap dari Kitab Kejadian 1:27-28. Wright menyebut ayat-ayat yang dimaksud adalah ayat 8, 19, 24, 29, 65, 95, 104, 147. Menurut Wright, ayat-ayat ini menggambarkan keindahan dan rasa hormat kita terhadap alam yang menggambarkan kebijaksanaan dan kekuasaan Tuhan.⁷⁷

Pada dasarnya, tuduhan White bahwa Kristen adalah agama yang paling antroposentris terlalu berlebihan. Seperti yang Simkins katakan, tuduhan White lebih didasarkan pada cara orang Barat di saat itu memahami Bibel. Persoalannya terletak pada sudut pandang, yang sangat dipengaruhi oleh dualisme Cartesian dan abad pencerahan, bukan teks Bibel itu sendiri.⁷⁸

Hal serupa juga dikatakan oleh Wright bahwa kritikan Lynn White itu lebih didasarkan pada praktek yang ditunjukkan oleh umat Kristen. Sebab, tidak masuk akal jika menuding ajaran Kristen sebagai antroposentris, padahal di sisi lain ada banyak ayat yang bisa dijadikan bangunan moral terkait hubungan Tuhan, manusia, dan alam.⁷⁹

Namun Wright mengakui bahwa ajaran Kristen telah menginspirasi lahirnya teknologi dan sains modern. Perintah untuk menaklukkan bumi, seperti yang tertulis dalam Kitab Kejadian 1:27-28, dimaknai sebagai pemicu kebangkitan sains dan pendekatan eksperimental terhadap alam. Meski begitu, perlu diingat bahwa baik sains atau pun Kristen telah berdiri masing-masing tanpa intervensi satu sama lain. Kelahiran sains memang terinspirasi dari Kristen, tapi setelah lahir, sains memilih jalan secara mandiri tanpa mengikuti ajaran Kristen. Pada poin ini, Wright ingin menekankan bahwa

⁷⁴Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis,"..., hal. 851.

⁷⁵Di dalam Kitab Kejadian dikatakan: "Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka (1:27). Allah memberkati mereka, lalu Allah berfirman kepada mereka: "Beranakcuculah dan bertambah banyak; penuhilah bumi dan taklukkanlah itu, berkuasalah atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas segala binatang yang merayap di bumi." (1:28)

⁷⁶Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis"..., hal. 851.

⁷⁷Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis"..., hal. 851.

⁷⁸Ronald A Simkins. "The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place"..., hal. 399.

⁷⁹Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis"..., hal. 851.

Kristen tidak bisa disalahkan atas dampak buruk yang disebabkan oleh sains. Pemisahan sains dan Kristen dibuktikan dengan adanya upaya rekonsiliasi antara sains dan Kristen oleh sejumlah saintis dan teolog. Satu-satunya pihak yang patut disalahkan atas persoalan ini adalah sains itu sendiri.⁸⁰

1. Meninjau Ulang Gagasan Antroposentrisme dalam Bibel

Gagasan antroposentris yang lahir dari agama Kristen telah dipelopori oleh Lynn White dalam "Historical Roots of Our Ecological Crisis". Dalam tulisannya itu, White menuding Kristen sebagai agama yang paling antroposentris di dunia.⁸¹

Kesimpulan White didasarkan atas sudut pandang dominan orang-orang Kristen di Barat pada waktu itu terhadap Kitab Kejadian ayat 1: 27-28 dan Mazmur ayat 8, yang menempatkan manusia sebagai makhluk Tuhan yang paling paripurna. Keparipurnaan manusia ini ada karena manusia sendiri tercipta berdasarkan potret langsung Tuhan (God's image). Posisi ini membuat manusia memiliki hak untuk mendominasi alam dan alam harus tunduk pada kepentingan manusia.⁸²

Sudut pandang terhadap Bibel seperti yang dipaparkan oleh White di atas telah membentuk pandangan dunia yang mencabut sakralitas terhadap alam dan memotivasi lahirnya teknologi yang digunakan untuk mengeksploitasi alam.⁸³

Kenyataannya, kesimpulan yang dibangun oleh White terhadap Kristen mendapat banyak sekali perlawanan.

Lewis Moncrief, seorang sosiolog mengkritisi gagasan White dan mempertanyakan sudut pandang tunggalnya dalam melihat akar di balik krisis ekologi. Sebagai gantinya, Moncrief menawarkan sudut pandang lain yang lebih plural dengan sudut pandang yang kompleks. Artinya, problema krisis ekologi yang dialami manusia modern pada dasarnya disebabkan oleh banyak faktor.⁸⁴

Moncrief menilai ada banyak faktor yang menyebabkan eksploitasi terhadap alam. Di antaranya adalah kapitalisme, demokratisasi, dan khusus dalam kasus Amerika, adalah karena pengalaman perbatasan. Sekalipun, krisis lingkungan diwarnai dengan jejak-jejak Kristen, namun Moncrief menilai bahwa pengaruh agama. dalam hal ini Kristen, merupakan pengaruh yang tidak langsung. Selain itu, munculnya jejak-jejak lain yang berperan

⁸⁰Richard T. Wright, "Responsibility for the Ecological Crisis"..., hal. 852.

⁸¹Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis"..., hal. 1205.

⁸²Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis"..., hal. 1205.

⁸³Ronald A Simkins, "The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place,"..., hal. 398.

⁸⁴Lewis W. Moncrief, "The Cultural Basis of Our Environmental Crisis," dalam *Science*, Vol. 170 Tahun 1970, hal. 508.

dalam kerusakan lingkungan juga menjadi bukti bahwa banyak faktor lain di luar Kristen.⁸⁵

Seorang filsuf, John Passmore (w. 2004), meskipun setuju dengan motivasi buruk yang diinspirasi oleh Kristen terhadap alam, tapi Passmore mengaitkan gagasan-gagasan perusakan terhadap lingkungan lebih didasarkan pada pengaruh Yunani terhadap pemikiran Kristen dari pada tradisi Kristen itu sendiri. Passmore mengakui bahwa masih ada tradisi pemikiran Kristen di Barat yang mewakili pandangan dunia yang lebih positif terhadap alam. Di antaranya adalah tradisi pelayanan (*stewardship*), yang lebih menonjolkan aspek manusia sebagai pelayan ciptaan Tuhan dari pada penguasa bumi.⁸⁶

Sementara itu, sebagian cendekiawan mencoba untuk menampilkan sudut pandang yang berbeda untuk membaca ayat dalam Kitab Kejadian 1: 27-28 dan Mazmur ayat 8 atau dalam bahasa lain, para cendekiawan itu memunculkan penafsiran yang lebih ramah lingkungan terkait ayat itu.⁸⁷

Di antara cendekiawan yang memberikan penafsiran lain terhadap ayat itu adalah Simkins. Menurut Simkins, meskipun manusia dinobatkan sebagai ciptaan termulia dan karena itu semua makhluk bebas diperuntukkan untuk kepentingan manusia, tapi pemanfaatan makhluk lain untuk kepentingan manusia tetap memiliki batasan.⁸⁸

Di antara contoh batasan ini seperti yang tertuang dalam Kitab Kejadian 9:3-4. Ayat itu mengatakan bahwa manusia boleh memakan binatang, tapi tidak binatang yang masih ada darahnya. Mereka harus

⁸⁵Lewis W. Moncrief, "The Cultural Basis of Our Environmental Crisis," ..., hal. 508.

⁸⁶Ben A Minter dan Robert E. Manning, "An Appraisal of the Critique of Anthropocentrism and Three Lesser Known Themes in Lynn White's "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Organization & Environment*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2005, hal. 165.

⁸⁷Dalam Kitab Kejadian Dikatakan: "Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka* Allah memberkati mereka, lalu Allah berfirman kepada mereka: "Beranakcuculah dan bertambah banyak; penuhilah bumi dan taklukkanlah itu, berkuasalah atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas segala binatang yang merayap di bumi. (Kitab Kejadian 1: 27-28). Jika aku melihat langit-Mu, buatan jari-Mu, bulan dan bintang-bintang yang Kau tempatkan* Apakah manusia, sehingga Engkau mengingatnya? Apakah anak manusia, sehingga Engkau mengindahkannya?* Namun Engkau telah membuatnya hamper sama seperti Allah dan telah memahkotainya dengan kemuliaan dan hormat*Engkau membuat dia berkuasa atas buatan tangan-Mu; segala-galanya telah Kau letakkan di bawah kakinya* Kambing domba dan lembu sapi sekalian, juga binatang-binatang di padang*Burung-burung di udara dan ikan-ikan di laut, dan apa yang melintasi arus lautan. (Mazmur 8: 3-8).

⁸⁸Ronald A Simkins, "The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place," ..., hal. 401.

menyembelohnya terlebih dahulu hingga darahnya mengering.⁸⁹ Tak hanya itu, di dalam Kitab Imamat (*Leviticus*) ayat 11, manusia tidak bisa mengkonsumsi semua jenis binatang. Manusia hanya boleh memakan makanan yang halal dan tidak boleh memakan yang haram.⁹⁰ Batasan-batasan ini menunjukkan bahwa manusia tidak bisa berlaku semena-mena terhadap makhluk lainnya. Bahkan, seperti yang dikatakan oleh Simkins, dominasi manusia hanya berlaku kepada hewan dan tidak berlaku pada iklim, sumber daya air, dan proses-proses alam.⁹¹

Selain itu, kemuliaan dan kehormatan untuk manusia yang digambarkan dalam Mazmur ayat 8 juga bertentangan dengan banyak tradisi Al-Kitab dan pengalaman manusia pada umumnya.⁹² Dalam salah satu kisah di Kitab Kejadian, misalnya, manusia melakukan perilaku yang sangat merusak, sehingga Tuhan menghancurkannya dengan air bah dan menysaikan Nuh bersama putra-putranya untuk kembali membangun peradaban manusia.⁹³

Simkins juga menegaskan bahwa sekalipun Kitab Kejadian ayat 1 dan Mazmur ayat 8 menyoroti status khusus manusia dalam konteks penciptaan, tapi hal ini tidak serta merta menjadikan manusia berkuasa dan menjadi pusat atas segala hal, serta menegaskan paham antroposentrisme. Penafsiran semacam ini tak lagi sesuai jika dikaitkan dengan batasan dan kerusakan yang dilakukan oleh manusia.⁹⁴

Bibel bukanlah sebuah ajaran yang mendukung antroposentrisme, melainkan teosentrisme. Manusia adalah bagian dari rangkaian besar

⁸⁹Dalam Kitab Kejadian 9: 3-4 dikatakan: “Segala yang bergerak, yang hidup, akan menjadi makananmu. Aku telah memberikan semuanya itu kepadamu seperti juga tumbuh-tumbuhan hijau * Daging yang masih ada nyawanya, yakni darahnya, janganlah kau makan. Lihat Aplikasi Alkitab versi 4.6.4.

⁹⁰Misalnya, hewan laut yang masuk kategori halal adalah yang memiliki sirip dan sisik. Sementara yang tidak memiliki sirip dan sisik termasuk kategori tidak halal. Lihat Leviticus 11, dalam <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Leviticus+11&version=NIV>. Diakses pada tanggal 20 Juni 2020.

⁹¹Ronald A Simkins, “*The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place*,”..., hal. 401.

⁹²Ronald A Simkins. “*The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place*,”..., hal. 401.

⁹³“Lalu Allah memberkati Nuh dan anak-anaknya serta berfirman kepada mereka: “Beranakuculah dan bertambah banyaklah serta penuhilah bumi.” (Kitab Kejadian ayat 9:1).

⁹⁴Lihat Ronald A Simkins, “*The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place*...”, hal. 403.

penciptaan dan memiliki status serta peran yang berbeda di dalamnya. Tapi, manusia bukanlah barometer dan tujuan penciptaan itu sendiri.⁹⁵

2. Harmonisasi Hubungan Antara Manusia dan Alam dalam Bibel

Pemahaman parsial terhadap Bible tidak bisa menjadi tolak ukur pandangan Bible dan umat Kristen terhadap alam. Faktanya, ada begitu banyak ayat dalam Kitab Kejadian yang berbicara tentang alam, seperti yang dikatakan oleh Wright sebelumnya.

Seperti yang dikatakan oleh Walter, pandangan ekologis dalam Bible hanya bisa dipahami apabila kita membaca ayat-ayat secara keseluruhan atau dalam bahasa Walter disebut sebagai ‘menghormati integritas makna teks Bible secara komprehensif’.⁹⁶

Pada dasarnya, seperti diterangkan dalam Alkitab, manusia dan alam itu berasal dari satu kesatuan. Kesatuan ini didasarkan atas kesamaan unsur penciptaan. Dalam Kitab Kejadian ayat 2:7 dan 2:19 dikatakan bahwa manusia dan binatang sama-sama tercipta dari tanah.⁹⁷ Seperti dikatakan oleh Robert P. Borrong, kata adam dalam bahasa Ibrani yang dialamatkan kepada manusia memiliki akar kata yang sama dengan kata adamah yang artinya warna merah kecoklatan seperti warna kulit manusia dan warna tanah. Sementara dalam bahasa Latin, manusia disebut sebagai homo yang memiliki akar kata serupa dengan humus, yaitu tanah.⁹⁸ Persamaan unsur ini telah membuat manusia memiliki ikatan yang kuat dengan bumi yang didominasi oleh tanah.

Selain tercipta dari tanah, dalam Kitab Kejadian 3:23 dikatakan bahwa manusia hidup dari mengelola tanah.⁹⁹ Di dalam Kitab Kejadian 3:19 dikatakan bahwa manusia kelak akan kembali menjadi tanah.¹⁰⁰ Di sinilah kemudian Borrong menyimpulkan bahwa manusia dan alam itu pada

⁹⁵Lihat Ronald A Simkins. *“The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place...”*, hal. 403.

⁹⁶Walter B. Gulick, *“The Bible and Ecological Spirituality,”*..., hal. 184.

⁹⁷“Ketika itulah Tuhan Allah membentuk manusia itu dari debu tanah dan menghembuskan nafas hidup ke dalam hidungnya; demikianlah manusia itu menjadi makhluk hidup” (Kitab Kejadian 2:7) “Lalu Tuhan Allah membentuk dari tanah segala binatang hutan dan segala burung di udara....” (Kitab Kejadian 2:19)

⁹⁸Robert P. Borrong, *“Etika Lingkungan Hidup dari Perspektif Teologi Kristen”*, dalam *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 13 No.1 Tahun 1998.

⁹⁹“Lalu Tuhan Allah mengusir dia dari taman Eden supaya ia mengusahakan tanah dari mana ia diambil” (Kitab Kejadian 3:23).

¹⁰⁰“Dengan berpeluh engkau akan mencari makananmu, sampai engkau kembali lagi menjadi tanah, karena dari situlah engkau diambil; sebab engkau debu dan engkau akan kembali menjadi debu” (Kitab kejadian 3:19) “Engkau mengembalikan manusia kepada debu, dan berkata: “kembalilah, hai anak-anak manusia!” (Mazmur 90:3).

hakikatnya saling bergantung dan pengrusakan alam oleh manusia secara otomatis akan merusak dirinya sendiri.¹⁰¹

Dari sudut pandang teologi Kristen, pembahasan mengenai pengrusakan dan eksploitasi terhadap alam tidak bisa dilepaskan dari konsep yang utuh mengenai hubungan eksistensial antara Allah dan ciptaan-Nya. Konsep ini terbahasakan dalam suatu hubungan trialektika antara Allah-manusia-bumi. Allah yang independen dan manusia serta alam yang dependen (tergantung) dengan Allah sekaligus interdependen antara satu dengan yang lain (manusia dan alam).¹⁰²

Keterikatan antara manusia, alam, dan Allah Swt telah membentuk sistem ideal. Sayangnya, manusia telah terjerembab ke dalam dosa yang secara mendasar telah mengubah kondisi yang ideal menjadi tidak ideal lagi. Namun, kondisi ini bisa diperbaiki dengan konsep penebusan dosa.¹⁰³

Ada dua konsep tentang dosa dalam ajaran Kristen. Pertama adalah dosa warisan atau dosa sejati (azali), dosa yang telah diwariskan oleh moyang manusia (Adam dan Eva). Dosa ini adalah dosa bawaan yang telah diemban oleh seluruh umat manusia secara turun temurun. Karena manusia itu penuh dosa, maka berkat keadilan Tuhan, manusia pun disucikan dengan cara pengorbanan Yesus Kristus di tiang salib.¹⁰⁴

Kedua adalah dosa struktur. Dosa ini ada akibat perbuatan manusia di dalam masyarakat, seperti korupsi, penyalahgunaan wewenang, termasuk pengrusakan alam dan lingkungan, dan lainnya. Dosa ini bisa dihapus apabila manusia melakukan pertobatan dan minta ampun, serta mengakui kesalahannya untuk tidak mengulangi lagi.¹⁰⁵

Apabila manusia telah melakukan pertobatan dan mensucikan dirinya dari dosa-dosa yang ia perbuat, maka citra Allah yang sempat rusak akibat ulah manusia akan dipulihkan kembali. Karena itu, keseimbangan sistem hubungan Allah-Alam-Manusia akan kembali normal seperti sediakala.¹⁰⁶

¹⁰¹Robert P. Borrong, "Etika Lingkungan Hidup dari Perspektif Teologi Kristen", dalam *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 13 No.1 Tahun 1998.

¹⁰²Ferry Y Mahamit, "Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen," dalam *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*, Vol. 8 Tahun 2007, hal. 9.

¹⁰³Ferry Y Mahamit, "Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen," ..., hal. 10.

¹⁰⁴Abu Bakar, "Konsep Pengampunan Dosa dalam Kristen Katolik," dalam *Jurnal Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2011, hal. 199.

¹⁰⁵Abu Bakar, "Konsep Pengampunan Dosa dalam Kristen Katolik," ..., hal. 200.

¹⁰⁶Ferry Y Mahamit, "Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen," ..., hal. 10.

C. Ekospiritual Hindu

Keterlibatan agama Hindu dalam diskursus *Religion and Ecology* sama dengan Budha, yaitu menegaskan sikap keharmonisan ajaran Hindu dengan alam serta merumuskan konsep-konsep tentang hubungan manusia dan alam yang pada dasarnya telah dipraktikkan secara turun temurun.

Pada dasarnya, ajaran Hindu tidak memiliki masalah dengan persoalan lingkungan. Namun, tesis Lynn White (w. 1987) yang menyebut agama sebagai dalang dibalik terjadinya perilaku semena-mena terhadap alam—sebuah kritikan yang pada dasarnya dialamatkan pada ajaran Kristen di Barat—telah membuat para sarjana merasa perlu menggali khazanah ajaran tentang lingkungan dari agama Hindu, bukan dalam konteks bantahan seperti yang dilakukan oleh Kristen, tapi dalam konteks memperkaya wawasan keagamaan tentang relasi manusia dengan alam. Selain itu, kajian ini dilakukan untuk membuktikan bahwa perilaku penganut Hindu yang memperlakukan alam secara buruk seperti yang terjadi di India, Srilanka, Thailand, dan Jepang tidak mewakili ajaran Hindu, melainkan karena orientasi materialisme mereka yang berlebihan.¹⁰⁷

Sampai abad ke-19, Hindu dianggap sebagai agama asli anak benua India dan dipraktikkan oleh sebagian besar penduduk India sendiri serta tempat-tempat orang India bermigrasi dalam jumlah besar. Pada abad ke-21, Hindu masih berpusat di India dan mulai dipraktikkan di sebagian besar negara di dunia. Karena itulah Hindu diakui sebagai salah satu agama dunia.¹⁰⁸

Hindu adalah agama terbesar ketiga di dunia, setelah Islam dan Kristen, dengan jumlah penganutnya mencapai 1.25 milyar. Tidak seperti agama lainnya, Hindu tidak muncul bersama dengan tokoh besar yang melahirkannya, seperti Islam dengan Nabi Muhammad Saw atau pun Kristen dengan Nabi Isa As. Tidak ada yang tau dan bisa memastikan, siapa orang pertama yang mempraktikkan ajaran Hindu dan kapan pertama kali ajaran ini muncul.¹⁰⁹

Meski begitu, ajaran Hindu dipraktikkan berdasarkan atas ajaran kitab suci (*sacred text*). Seperti yang dikatakan oleh Robert Leach, Veda (berarti pengetahuan) adalah teks yang diakui oleh para pemeluk agama Hindu sebagai teks suci. Kitab suci Veda terbagi kedalam empat bagian dan yang

¹⁰⁷O.P Dwivedi, "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective," dalam *Journal of Hindu-Christian Studies*, Vol. 6 Tahun.1993, hal. 19.

¹⁰⁸Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, J. Gordon Melton (ed), New York: Infobase Publishing, 2007, hal. xvii.

¹⁰⁹Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. xvii.

paling tua adalah Ṛgvedasamhitâ. Tiga Veda lainnya adalah Sâmavedasamhitâ, Yajurvedasamhitâ, dan Atharvavedasamhitâ.¹¹⁰

Dalam *Encyclopedia of Hinduism*, tercatat jelas tentang perbedaan keempat varian kitab suci Veda.¹¹¹

Ṛgvedasamhitâ atau yang juga disebut dengan Rig Veda dianggap sebagai kitab suci yang paling tua. Di dalamnya terdapat sekitar seribu himne. Mayoritas himne dalam Rig Veda bisa sangat panjang, mulai dari lima hingga 20 ayat. Himne-himne itu berisi pujian untuk para dewa serta memuat cerita kosmogonik tentang penciptaan alam semesta.

Sementara Sâmavedasamhitâ (Sama Veda), Yajurvedasamhitâ (Yajur Veda) adalah kita yang didasarkan atas Rig Veda. Mayoritas teks yang mengisi dua kitab suci ini berasal dari Rig Veda. Hanya saja, kata-kata dalam dua teks suci ini cenderung dibuat untuk kepentingan ritual.

Varian terakhir adalah Atharvavedasamhitâ atau yang juga disebut Atharva Veda. Mayoritas teks ini diisi oleh mantra dan bait yang digunakan untuk menangkal penyakit atau untuk mempengaruhi peristiwa-peristiwa tertentu. Teks ini dianggap sebagai asal pengobatan India. Meski begitu, tak bisa dinafikan bahwa di dalamnya juga terdapat himne-himne kosmogonik.

Meski begitu ada dua catatan penting tentang empat kitab suci Veda di atas. *Pertama*, seluruh kita Veda tidak disusun oleh manusia, melainkan oleh rishis—predikat sang bijaksana yang mendapatkan ilham ilahi. *Kedua*, tak ada satupun versi tertulis Veda sampai 15 abad sebelum masehi. Sebelumnya, mereka mewariskan Veda menggunakan tradisi lisan dan diperdengarkan untuk generasi seterusnya.¹¹²

Agama Hindu dikenal sebagai agama yang sangat ramah terhadap alam. Ajaran Hindu tidak memandang alam sebagai benda yang terpisah dari manusia, melainkan sebagai makhluk hidup yang menjadi bagian penting bagi keberlangsungan hidup manusia.¹¹³

Dalam perspektif Hindu, manusia terhubung erat dengan alam dan bergantung pada kekuatan kosmik. Kehidupan manusia sebagai individu diyakini sebagai mikrokosmos dari alam semesta. Hidup manusia berjalan beriringan dengan kosmos. Ajaran Hindu memiliki bangunan etika yang kuat untuk menjaga hubungan antara manusia dan alam tetap berjalan seimbang, sesuai porosnya.¹¹⁴

¹¹⁰Robert Leach, "A Religion of the Book? On Sacred Texts in Hinduism," dalam *The Expository Times*, Vol.126 No.1 Tahun 2014, hal. 16-17.

¹¹¹Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. xix.

¹¹²Constance A. Jones dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. xix.

¹¹³Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment," dalam *Nature Across Cultures*, Vol.4 Tahun.2003, hal. 411.

¹¹⁴Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment...", hal.411

1. Hubungan Manusia dan Alam dalam Ajaran Hindu

Prinsip kesucian hidup dalam agama Hindu adalah sebuah prinsip yang telah tertanam begitu kuat. Prinsip ini menegaskan bahwa tidak ada satupun makhluk yang boleh mengungguli makhluk lainnya. Sebab, kedaulatan mutlak ada di tangan Tuhan dan manusia tidak boleh mendominasi kehidupan sesama manusia ataupun kehidupan non-manusia.¹¹⁵

Gagasan tentang kedaulatan mutlak Tuhan atas semua makhluk tertulis secara indah dalam kitab Yajur Veda:

“Orang bijak yang pengasih, lihatlah; Tersembunyi di dalam misteri; Bahwa alam semesta memiliki satu rumah; Di sanalah (di dalam rumah itu) mereka dipersatukan dan dari sana pula mereka berasal; Dia Yang Maha Hadir meliputi segala jiwa dan benda....”¹¹⁶

Kesucian ciptaan Tuhan berarti bahwa tak ada satupun makhluk yang boleh menyakiti makhluk lainnya tanpa pembenaran yang pantas. Sebab, semua kehidupan, baik manusia ataupun non-manusia, memiliki nilai dan hak yang sama untuk hidup. Di dalam Atharva Veda dikatakan bahwa bumi tidak hanya diperuntukkan untuk manusia saja, tapi juga untuk makhluk lainnya.¹¹⁷

a. Etika Manusia Terhadap Hewan dan Tumbuhan

Kesucian ciptaan Tuhan dalam perpektif Hindu juga lahir dari keyakinan bahwa Tuhan telah menjelma ke dalam berbagai bentuk spesies. Keyakinan ini yang kemudian menjadi dasar perilaku manusia terhadap makhluk lain, terutama hewan.

Di antara bentuk penjelmaan Tuhan, didasarkan atas teks-teks keagamaan Hindu, antara lain: Dia menjelmakan dirinya dalam bentuk seekor ikan, kemudian kura-kura, babi hutan, dan manusia kerdil. Kemudian Dia menjelmakan dirinya menjadi manusia harimau. Ingat, bagaimana sosok Rama diasosiasikan begitu dekat dengan para monyet dan Krishna yang selalu dikelilingi oleh sapi-sapi. Beragam penjelmaan itu menunjukkan betapa hewan-hewan tersebut begitu dihormati dalam tradisi agama Hindu.¹¹⁸

Tak sampai di situ saja, penghormatan Hindu terhadap hewan juga berasal dari keyakinan tentang adanya renkarnasi yang memungkinkan

¹¹⁵ O.P Dwivedi, “Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective...”, hal. 20.

¹¹⁶ The Yajurveda, Devi Chand (pen.), New Delhi: Munsiram, Manoharlal Publishers..., 1982.

¹¹⁷ O.P Dwivedi, “Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective...”, hal. 21.

¹¹⁸ Penghormatan masyarakat Hindu terhadap hewan mengakar begitu kuat sampai sekarang. Contoh nyata keyakinan ini ada di Kabupaten Kudus. Masyarakat Kudus yang dulunya beragama Hindu, sampai sekarang menjadi Muslim pun, masih tetap menghormati sapi dan memilih untuk mengonsumsi daging kerbau pada acara-acara besar seperti Idul Fitri atau pun Idul Adha.

seseorang terlahir kembali sebagai hewan. Logika hubungan timbal-balik berlaku di sini, karena kemungkinan manusia terlahir kembali sebagai hewan itu ada, maka mereka tidak boleh berbuat jahat kepada hewan, sebab bisa jadi di waktu mendatang merekalah yang menjadi hewan dan mendapatkan perlakuan serupa.¹¹⁹

Ajaran ini menjelma dalam suatu doktrin yang disebut sebagai *ahimsa*. Sebuah keyakinan nir-kekerasan terhadap sesama manusia dan hewan. Kita tentu ingat tokoh revolusi India, Mohandas Karamchand (M.K) Gandhi (w. 1948) yang menerjemahkan gagasan *ahimsa* menjadi suatu gerakan politik untuk melawan penindasan Inggris di India.¹²⁰ M.K Gandhi adalah seorang vegetarian dan telah bersumpah untuk menempuh jalan *ahimsa*. Ia percaya bahwa *ahimsa* harus menjadi prinsip umum yang mendasari segala tindak-tanduk manusia, terutama tindakan mereka terhadap sesama manusia.¹²¹

Ajaran Hindu memang memegang kuat keyakinan tentang doktrin nir-kekerasan. Hampir semua naskah Hindu memberikan penekanan yang kuat bahwa berkah Tuhan hanya bisa diperoleh dengan cara tidak membunuh atau pun menyakiti ciptaan-Nya. Bahkan, tidak memakan daging dalam keyakinan Hindu dianggap sebagai sebuah tindakan dan kewajiban yang seharusnya dipraktekkan.¹²²

Selain menghormati hewan, Hindu juga mengajarkan para penganutnya untuk menghormati pohon. Melakukan ritual ibadah di depan pohon adalah aktivitas yang cukup populer di kalangan umat Hindu. Seperti dikatakan oleh Ni Luh Sutjiati Beratha, dkk, di antara jenis pohon yang sangat dihormati oleh masyarakat Hindu Bali adalah beringin atau dalam bahasa lain juga dikenal dengan *waringin*, *wandira*, dan *groda agung*. Menurutnya, pohon beringin telah dijaga hampir di seluruh Desa Pakraman¹²³ di Bali.¹²⁴

Selain itu, Ni Luh juga menggambarkan kemarahan umat Hindu di Bali akibat ulah petugas kebersihan pada November 2016 lalu yang menebang pohon beringin di rumah dinas Gubernur Bali. Umat Hindu sekitar marah

¹¹⁹ O.P Dwivedi, "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective...", hal. 22.

¹²⁰ Constance A. Jones dan James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. 18.

¹²¹ Constance A. Jones dan James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism...*, hal. 18.

¹²² O.P Dwivedi, "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective, hal. 22.

¹²³ Desa pakraman adalah sebutan untuk desa adat bagi masyarakat Hindu-Bali.

¹²⁴ Ni Luh Sutjiati Beratha, *et.al*, "Fungsi dan Makna Simbolis Pohon Beringin dalam Kehidupan Masyarakat Bali," dalam *Journal of Bali Studies*, Vol.8 No.2 Tahun 2018, hal. 33-34.

karena mereka tidak lagi bisa menjadikan pohon beringin tersebut sebagai sarana ritual *atma wedhana* (bagian dari upacara kematian).¹²⁵

Ritual ibadah yang diaplikasikan penganut Hindu terhadap pohon didasarkan atas kewajiban agama dan mitologi. Para penganut Hindu terdahulu menganggap ritual semacam ini sebagai kewajiban untuk menyelamatkan pohon. Dalam rangka melestarikan gagasan itu, mereka pun membangun doktrin bahwa semua pohon, tidak hanya pohon beringin seperti masyarakat Hindu Bali, memiliki nilai sakral dalam ajaran agama mereka.¹²⁶

2. Teori Karma: Interkoneksi Hubungan Manusia dan Sekitarnya

Konsep karma sangat berkaitan erat dengan konsep reinkarnasi. Dekatnya kedua konsep ini terlalu dekat, seperti dua gambar yang berbeda dalam satu koin yang sama. Membahas satu hal, tidak menjadi utuh jika tidak membahas hal lainnya. Atas dasar itu, sebelum masuk lebih detail tentang pembahasan karma dalam Hindu, peneliti akan menguraikan terlebih dahulu tentang konsep reinkarnasi dalam Hindu dalam satu pembahasan kecil.

a. Konsep Reinkarnasi dalam Hindu

Ide tentang kelahiran kembali atau yang disebut dengan reinkarnasi merupakan salah satu ajaran pokok dalam agama Hindu. Di dalam *Baghavat-Gita*, dijelaskan bahwa pada saat seseorang mati, jiwanya akan terlepas dan semua keinginan serta pemikirannya semasa dia hidup akan dipanggil kembali sebagai pertimbangan kemana jiwanya akan berlabuh di kehidupan berikutnya.¹²⁷ Menurut Banwari, mayoritas penganut Hindu meyakini bahwa jiwa mereka bersifat kekal dan akan berenkarnasi dalam kehidupan berikutnya yang disesuaikan dengan perilaku dan etika yang bersangkutan di masa lalu. Selain itu, mereka juga percaya tentang siklus kelahiran-kematian-kelahiran kembali.¹²⁸ Di dalam *Bhagavad-Gita* dikatakan:

“Ketika tubuh seseorang terus mengalami perubahan, dari yang awalnya muda menjadi tua. Begitu juga dengan jiwa, ia akan pindah ke tubuh lainnya saat tubuh seseorang mati. Orang-orang yang tercerahkan tidak lagi heran dengan perubahan semacam ini.” (*Bhagavad-Gita, Prabhupada 1991: 2.13*)”

¹²⁵Ni Luh Sutjiati Beratha, dkk, “Fungsi dan Makna Simbolis Pohon Beringin dalam Kehidupan Masyarakat bali, hal. 35.

¹²⁶O.P Dwivedi, “Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective, hal. 22.

¹²⁷Lihat penelitian Siobhan Banwari, *The Theory of Reincarnation and The Journey of the Soul: A Comparison between Ancient Greek and Indian Belief*, 2015. Penelitian ini diajukannya sebagai tugas akhir Master of Art di Universitas KwaZulu-Natal, Howard College Campus

¹²⁸Siobhan Banwari, *The Theory of Reincarnation and The Journey of the Soul: A Comparison between Ancient Greek and Indian Belief*, 2015, hal. 71

Ada beberapa kitab suci dalam Hindu yang menjelaskan tentang jiwa dan apa yang terjadi dengannya ketika tubuh fisik seseorang meninggal. Selain *Bhagavad-Gita*, ada juga *Purana*, *Upanishads*, dan *Yoga Vasishtha*. Penjelasan detail dan menarik tentang kondisi jiwa orang-orang yang sudah meninggal ditulis dalam *Garuda Purana*, salah satu bagian dari kitab suci *Purana*. Di dalam kitab itu dijelaskan bahwa jiwa seorang pendosa yang sudah meninggal akan dibawa oleh Yama (Tuhan kematian dan penghakiman). Pada saat itu, Yama akan bertanya kepada jiwa itu, “Apa yang telah kamu lakukan semasa hidup?” Pada saat itu, jiwa seseorang tercengang dan tak mampu mengingat kejadian apapun semasa hidupnya. Dikatakan bahwa jiwa sangat terkejut dengan perpisahan antara jiwa dan tubuh, sehingga ia lupa dengan masa lalunya. Karena tak bisa berkata apa-apa, Yama kemudian meletakkan besi panas yang disebut *yamamanda* di atas kepalanya,¹²⁹ sampai jiwa itu mampu mengingat semua perbuatan baik dan buruk yang pernah ia lakukan.

Tentu saja, jiwa itu akan mengatakan bahwa dirinya telah melakukan perbuatan baik dan mengakui pernah melakukan berbagai dosa semasa hidupnya. Kemudian, Yama meminta pertanggungjawaban jiwa atas segala perbuatan buruk yang pernah ia lakukan. Jiwa kemudian menjawab hal itu dengan mengatakan bahwa dirinya memiliki sanak family, kerabat, dan saudara semasa hidup yang akan melakukan hal-hal baik untuk dirinya. Atas dasar itu, orang-orang Hindu akan melakukan ritual-ritual keagamaan dan hal-hal baik lainnya yang dalam terminology Hindu disebut dengan *yajnas* (ritus keagamaan), *sankirtans* (nyanyian-nyanyian perenungan), *bhajans* (ibadah perenungan), dan ibadah-ibadah lainnya atas nama orang yang sudah meninggal agar jiwanya terbebas dari dosa-dosa masa lalu. Karena itu, Yama kemudian membawa jiwa yang bersangkutan untuk melihat para kerabatnya melakukan ritual-ritual tersebut.

Secara teori, butuh waktu 10 hari atau lebih bagi jiwa seseorang setelah kematiannya untuk kembali melihat para kerabatnya. Atas dasar itu, orang-orang Hindu akan mengadakan ritual tersebut pada hari ke-10 hingga ke-13 setelah proses kematian berlangsung. Ritual-ritual tersebut pada akhirnya akan berdampak kepada jiwa, dalam bentuk pembebasan sementara dari siksa yang dilakukan oleh Yama.

Lalu apa yang terjadi jika tidak ada ritual keagamaan yang dilakukan oleh para kerabatnya setelah seseorang mati? Hal ini mungkin terjadi jika keluarga yang bersangkutan tidak meyakini adanya kehidupan setelah mati atau menganggap tidak ada sesuatu yang terjadi usai seseorang meninggal. Dampaknya adalah jika jiwa itu semasa hidupnya banyak melakukan hal-hal

¹²⁹ Deskripsi tentang jiwa seseorang persis seperti tubuh fisiknya semasa hidup. Oleh karena itu, jiwa juga memiliki kepala dan anggota tubuh lainnya. Lebih lanjut, lihat Siobhan Banwari.

buruk, maka Yama akan memberikan siksaan yang sangat keras. Dalam hal ini, tidak ada negosiasi yang bisa dilakukan oleh jiwa kepada Yama, seperti ketika kerabatnya melakukan ritual keagamaan untuknya.

Siksaan yang dilakukan oleh Yama terus berlangsung selama beberapa tahun, hingga jiwa yang bersangkutan menjadi tersucikan. Pada titik tertentu, jiwa akan berhasil mencapai sebuah tahapan yang disebut *moksha*. Pada titik ini, jiwa seseorang telah benar-benar menjadi suci. Jiwa akan kembali dilahirkan kembali ke dunia atau bereinkarnasi manakala ia masih terkait dengan hal-hal yang berbau materi.

Lantas bagaimana kaitan antara jiwa seseorang yang telah bereinkarnasi kembali dengan perilaku maupun etika baik dan buruk (*karma*) yang pernah ia lakukan semasa hidup?

Seorang penganut Hindu, seperti dikatakan oleh Banwari, akan menilai kekayaan, kemewahan, serta kebijaksanaan yang dimiliki oleh seseorang pada kehidupan saat ini adalah hasil dari kerja keras dan perilaku baik yang telah ia lakukan pada kehidupan sebelumnya. Namun, kekayaan dan hal-hal sempurna yang ia miliki sekarang tidak menjadi jaminan bagi siapa pun untuk terhindar dari melakukan perbuatan buruk. Bisa saja, semua kelebihan itu justru akan membuat seseorang terlena dan ketika terlahir kembali pada kehidupan berikutnya, ia akan menerima *karmanya* sesuai dengan perbuatan dan perilakunya.¹³⁰

Begitulah proses reinkarnasi dalam agama Hindu berlangsung dari satu kehidupan menuju kehidupan berikutnya tanpa henti, hingga jiwa seseorang mencapai tahapan *moksha* dan terlepas secara utuh dari materi, begitu pun dari siklus reinkarnasi.

b. Konsep karma dalam agama Hindu

Teori karma memang muncul pada sejumlah keyakinan, seperti Budha, Jainisme, dan khususnya Hindu. Para filsuf India telah mengembangkan sebuah pandangan dunia yang menegaskan hubungan antara manusia, hewan, dan tumbuhan dalam satu wadah teori yang mereka sebut sebagai teori Karma.

Berbeda dengan Kristen, khususnya Kristen di Barat, yang meyakini adanya dualism dan memberikan hak dominan pada manusia terhadap alam, teori karma menolak adanya dualism antara manusia dan alam. Bahkan, dalam perspektif Jainisme, penolakan ini lebih tegas, bahwa tidak ada pemisahan yang kuat antara manusia dan makhluk-makhluk lainnya.¹³¹

Teori Karma dibangun atas dasar keyakinan bahwa semua jiwa pada hakikatnya telah terperangkap di dalam berbagai tahap perbudakan. Karma

¹³⁰ Siobhan Banwari, *The Theory of Reincarnation and The Journey of the Soul: A Comparison between Ancient Greek and Indian Belief*, 2015, hal. 78

¹³¹ Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment," ..., hal. 413.

adalah gabungan catatan yang merekam perbuatan baik ataupun buruk yang pernah dilakukan dalam kehidupan sekarang, juga kehidupan sebelumnya.

Jejak catatan yang terekam di alam bawah sadar ini kemudian dibawa oleh setiap makhluk dari satu kehidupan ke kehidupan berikutnya. Manusia memiliki hak mutlak untuk menentukan perilaku seperti apa yang hendak mereka perbuat. Semuanya murni didasarkan atas kualitas moral masing-masing. Dalam karma, suatu tindakan baik yang didasarkan atas hubungan sehat sesama makhluk Tuhan akan melahirkan warna terang dan membuat mereka yang melakukannya akan terbebas dari lingkaran reinkarnasi dan bergerak menuju keselamatan. Sementara tindakan buruk dan egois akan melahirkan cahaya suram dan akan menyebabkan yang bersangkutan terus mengalami penderitaan dalam putaran reinkarnasi. Dengan kata lain, tindakan yang baik akan melahirkan kebebasan dan kebersatuan dengan Tuhan dan tindakan buruk akan melahirkan sebaliknya.¹³²

Berdasarkan atas teori Karma, kita semua bertanggung jawab secara moral atas tujuan akhir perjalanan masing-masing. Seseorang tidak bisa menyalahkan pihak lain seperti Tuhan atau pun setan atau segala tindakan buruk yang dilakukannya.

Cara kerja teori Karma dalam kehidupan sehari-hari menjadi begitu kuat. Seseorang yang melakukan tindakan buruk kepada hewan, tanaman, bumi, dan seterusnya berdasarkan atas kata hatinya terjadi karena di kehidupan sebelumnya ia telah melakukan tindakan tak bertanggung jawab terhadap alam. Perilaku di kehidupan sebelumnya inilah yang membuat hatinya di kehidupan sekarang selalu mendorong untuk melakukan hal serupa.

Dalam konteks ini, Karma tidak memaksa ataupun menentukan seseorang untuk melakukan tindakan baik atau buruk. Bahkan, perilaku buruk yang dilakukan pada kehidupan sebelumnya pun didasarkan atas kehendak pribadi. Atas dasar itulah, satu tindakan buruk bisa berakibat fatal, tidak saja pada kehidupan sekarang, tapi juga pada kehidupan-kehidupan selanjutnya. Sebab, tindakan buruk akan melahirkan dorongan untuk melakukan tindakan serupa di kehidupan mendatang.

Siapa pun bisa memperbaiki rangkaian buruk yang disebabkan oleh karma di kehidupan sebelumnya dengan cara melakukan hal-hal baik. Jika seseorang yang pada awalnya berperilaku buruk, kemudian memutuskan untuk berubah dan mulai melakukan hal-hal baik, maka rekam jejak catatan perbuatan buruk yang tersimpan di dalam alam bawah sadar dirinya akan terhapus.

¹³²Harold Coward, "Hindu Views of Nature and the Environment," ..., hal. 413.

D. Ekospiritual Budha

Pembahasan seputar agama Budha dengan persoalan lingkungan tidak semasih pembahasan serupa ketika dikaitkan dengan agama Kristen. Hal ini terjadi karena Budha memiliki ajaran yang sangat menghargai alam atau dalam bahasa Lynn White (w. 1987), agama-agama di Timur, termasuk Budha adalah agama yang tidak melahirkan dualisme antara manusia dan alam. Manusia dan alam adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan satu dengan yang lain.¹³³

Agama Budha atau yang juga dikenal sebagai Buddhisme merujuk pada tradisi agama dan filsafat yang begitu luas dan kompleks. Sejarah perjalanan agama ini membentang luas hingga 2.500 tahun, mencakup dataran yang begitu. Sejarah mencatat, penyebaran agama Budha mencakup sebagian besar wilayah di Asia, mulai dari Afghanistan dan sebagian wilayah Persia di Barat hingga sampai Jepang di Timur. Mulai dari Sumatra dan Jawa di selatan hingga Mongolia dan sebagian wilayah selatan Rusia di utara.¹³⁴ Bahkan seperti dikatakan oleh Cousins, lebih dari separuh populasi dunia saat ini tinggal di wilayah yang dulunya agama Budha memiliki pengaruh kuat.¹³⁵

Agama Budha sendiri berasal dari sebuah nama seseorang yang biasa dikenal dengan sebutan Siddharta Gautama. Banyak literatur mengatakan bahwa Budha dilahirkan di hutan sal (*grove of sal*)¹³⁶, pepohonan lurus yang indah dengan dedaunan yang besar. Menurut legenda, ketika Sang Budha lahir, ia berjalan sejauh tujuh langkah dan jalan yang telah dilaluinya itu ditumbuhi bunga seroja atau lotus. Sejak muda, Sang Budha disebutkan telah bermeditasi di bawah naungan pohon Bodhi.¹³⁷

Sumber-sumber Budha generasi awal menyatakan bahwa Siddhartha Gautama adalah putra kepala suku lokal di Kapilavastu, sebuah daerah yang saat ini menjadi perbatasan India-Nepal. Karena ayahnya, ia menikmati

¹³³Lynn White, "Historical Roots of Our Ecological Crisis," ..., hal. 1205.

¹³⁴Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, New York: Oxford University Press, 1998, hal.1.

¹³⁵L.S Cousins, "Buddhism", dalam *A Handbook of Living Religions*, John R. Hinnells (ed), Harmondsworth, 1984, hal. 278.

¹³⁶Sebagian mengatakan bahwa hutan sal (The sal grove) merujuk pada sebuah tempat di sebelah utara Kushinagara, India, tempat dimana Shakyamuni Budha meninggal. Namun, pemaknaan hutan sal ini juga memiliki makna lain. Pemaknaan tergantung pada tingkat dan kapasitas spritual seseorang. Sebagian ada yang menyebut hutan sal sebagai tanah makhluk hidup dan orang-orang bijaksana (Land of Sages and Common Mortals), tanah transisi (Land of Transition), Tanah Karunia yang sesungguhnya (Land of Actual Reward), Tanah Cahaya Abadi (Land of Eternally Tranquil Light). Lihat Soka Gakkai Nichiren Buddhism Library, dalam <https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/F/227>. Diakses pada 7 Juli 2020.

¹³⁷Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," dalam *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Allan Hunt Badiner (ed), California:Parallax Press, 1990, hal. 9.

kemewahan dan kehidupan yang sangat mapan. Namun, bagi Siddhartha semua kemewahan itu tampak kosong dan tak bernilai. Ada hal-hal yang mengusik pikirannya, seperti penderitaan, penyakit, menua, dan kematian. Karena itu, Siddhartha muda memutuskan untuk meninggalkan kehidupannya dan mencari jawaban atas segala kegelisahan itu.¹³⁸

Siddhartha muda menerima nasehat dari berbagai guru untuk melakukan meditasi dan mempraktikkan penghematan yang ekstrem. Pencarian Siddhartha akhirnya menemui batas akhir setelah dirinya bertapa di bawah pohon Bodhi di tepi sungai Nairafijana, tempat yang sekarang berada di negara bagian Bihar, India utara.¹³⁹

1. Hubungan Manusia dan Alam dalam Agama Budha

Agama Budha memandang kemanusiaan sebagai sebuah bagian integral dari alam. Karena itu, manusia secara otomatis akan menderita apabila alam rusak dan tercemar. Dalam perspektif agama Budha, manusia yang merusak alam pada hakikatnya mereka sedang merusak dirinya sendiri. Keyakinan seperti ini adalah dasar untuk memahami etika terhadap alam dalam sudut pandang ajaran Budha.¹⁴⁰

Dalam tradisi agama Budha, seperti disampaikan oleh De Silva, pendekatan terhadap alam bisa dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, pemanfaatan dan penguasaan manusia terhadap alam hanya bisa dicapai dengan cara memanusiaikan habitat di sekitar kita. *Kedua*, Melakukan upaya kontemplatif agar kita bisa melihat kedamaian dan ketenangan dari alam.¹⁴¹ Upaya kontemplatif ini nantinya akan melahirkan dimensi estetika alam dan memperkuat upaya konservasi. Dalam teks-teks Budha, ada banyak contoh orang-orang dengan spiritualitas tinggi sangat menghargai keindahan alam. Mereka bisa melihat esensi kefanaan dari alam, seperti dari bunga-bunga yang berguguran, daun-daun yang membusuk, dan musim-musim yang berubah.¹⁴²

Para penganut ajaran Budha generasi awal hidup di hutan dan bernaung di bawah pohon-pohon besar, gua-gua, dan sejumlah area di pegunungan. Mereka sepenuhnya bergantung dengan alam dan sangat hormat pada keindahan serta keberagaman alam di sekitar mereka.¹⁴³ Para biksu tradisional sangat dekat dengan alam dan mereka senang melakukan meditasi

¹³⁸Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, ..., hal.14.

¹³⁹Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, ..., hal. 15.

¹⁴⁰Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," ..., hal.8.

¹⁴¹Padmasiri De Silva, "Buddhist Environmental Ethics," dalam *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, Allan Hunt Badiner (ed), California:Parallax Press, 1990, hal. 15.

¹⁴²Padmasiri De Silva, "Buddhist Environmental Ethics," ..., hal. 15.

¹⁴³Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," ..., hal.8

di alam. Bagi para biksu, hutan yang luas dan tenang adalah tempat yang sangat tepat untuk meningkatkan spiritualitas.¹⁴⁴

Dalam *Sutta-Nipata*, salah satu teks generasi awal, mengutip kata-kata dari Budha:

Ketahuilah rerumpunan dan pepohonan... Ketahuilah cacing-cacing, ngengat, dan berbagai jenis semut ... Ketahuilah binatang berkaki empat, kecil ataupun besar, ular, ikan yang hidup di air, burung-burung yang terlahir dengan sayap dan terbang di udara ... Ketahuilah bahwa spesies mereka itu beragam.¹⁴⁵

Dalam sebuah kisah, diceritakan tentang seorang biksu yang memotong dahan pohon. Ruh yang berada di dalam pohon keluar dan menyampaikan protesnya kepada Budha bahwa seorang biksu telah memotong tangan kecilnya. Sejak saat itu, para biksu dilarang memotong pepohonan.¹⁴⁶

Sang Budha sangat mendorong tindakan belas kasih dan hormat kepada pepohonan. Dalam ajaran Budha, pepohonan adalah tempat perlindungan alami bagi semua makhluk yang hidup di hutan. Dalam suatu kesempatan, Budha sempat memperingatkan para pelancong yang menebang sebuah pohon setelah mereka beristirahat dan berteduh di bawah pohon itu. Sang Budha melihat pohon seperti seorang teman yang telah memberikan keteduhan untuk mereka. Melukai seorang teman adalah tindakan tak tau berterimakasih.¹⁴⁷

Sebuah kisah yang terekam di dalam *Anguttara Nikaya* menuturkan kisah serupa.

Sebuah pohon beringin yang kokoh dan disebut sebagai rajanya beringin karena dahannya yang luas, rimbun, dan indah. Buahnya lebat, hingga orang-orang tak perlu berebut untuk mendapatkan buahnya. Suatu ketika, seorang laki-laki memakan buah pohon beringin dan kemudian mematahkan salah satu cabangnya. Setelah itu, roh yang bersemayam di dalam pohon berkata: “Sungguh mengherankan. Seorang laki-laki begitu jahatnya mematahkan ranting pohon setelah ia memakan buahnya. Roh itu berdoa agar pohon beringin tak lagi berbuah. Setelah itu, pohon itu tak lagi berbuah.”¹⁴⁸

Rasa hormat yang diajarkan oleh Budha juga tertuju pada hewan. Setiap hutan adalah rumah bagi makhluk hidup di dalamnya. Di saat seorang

¹⁴⁴ Padmasiri De Silva, “Buddhist Environmental Ethics,” ..., hal. 15

¹⁴⁵ *Sutta-Nipata*, terjemah versi Bahasa Inggris oleh V.Fausbol, Delhi, India: Motilal Banarsidass, 1968.

¹⁴⁶ Chatsumarn Kabilsingh, “Early Buddhist Views on Nature,” ..., hal. 9.

¹⁴⁷ Chatsumarn Kabilsingh, “Early Buddhist Views on Nature,” ..., hal. 9.

¹⁴⁸ *Anguttara Nikaya*, “Gradual Sayings,” ..., Vol.3, hal. 262.

biksu memutuskan untuk hidup di hutan, di saat itu juga ia harus menghormati seluruh makhluk hidup, termasuk hewan, yang tinggal di hutan. Para penganut ajaran Budha tetap mempertahankan sikap ramah terhadap alam sekitar dan menentang penghancuran hutan atau hewan-hewan di hutan.¹⁴⁹

Dalam persektif ajaran Budha, mereka menyebutnya dengan “Samsara”, adalah siklus kelahiran kembali secara berulang-ulang tanpa henti. Siklus ini akan membuat manusia terjebak di dalam sebuah pengulangan tanpa henti, lahir-mati-terlahir kembali.¹⁵⁰

Hewan adalah makhluk hidup yang juga terlibat dalam siklus ini. Seperti yang dijelaskan oleh Johnston, hewan adalah salah satu dari enam jalan samsara (Paths of samsara) dan salah satu dari tiga kelahiran yang kurang beruntung. Jalan hewan dalam samsara berada di atas tingkatan neraka dan *preta* (*roh-roh yang kelaparan*) dan berada di bawah manusia, asura,¹⁵¹ dan dewa.¹⁵² Konsep samsara membuat manusia tidak bisa berlaku sewenang-wenang terhadap hewan. Sebab, buruknya perilaku manusia, bisa jadi akan membuat dirinya terlahir kembali sebagai hewan pada kehidupan selanjutnya dan akan mendapatkan perlakuan sewenang-wenang, seperti yang dulu pernah ia lakukan pada kehidupan sebelumnya.

Prinsip utama yang ada dalam ajaran Budha adalah larangan membunuh. Ini bukanlah legalitas hukum semata, tetapi merupakan bentuk realisasi kedekatan manusia dengan semua makhluk untuk berbagi karunia kehidupan. Dalam ajaran Budha, siapa pun yang membunuh hewan akan terkena hukum karma. Rasa sakit yang diderita karena membunuh begitu menyakitkan, seperti hal nya terlempar ke dalam kubangan api. Seseorang yang menyiksa atau membunuh hewan akan selalu terlarut dalam kesedihan.¹⁵³

¹⁴⁹Chatsumarn Kabilsingh, “Early Buddhist Views on Nature,” ..., hal. 10.

¹⁵⁰Dalam pandangan ajaran Budha, orang-orang yang belum tercerahkan adalah mereka yang tidak mampu melihat realitas sebagaimana adanya. Mereka seumpama orang di dalam gua yang digambarkan melalui alegori Plato, melihat bayangan (realitas palsu) seperti realitas yang sesungguhnya. Mereka yang belum tercerahkan inilah yang akan terus terjebak dalam siklus Samsara. Mereka yang terjebak dalam siklus Samsara akan terus mengalami penderitaan sepanjang hidupnya dan manakala ia mati, ia akan terlahir kembali dan memulai penderitaan dari awal, begitu seterusnya. Lihat Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition*, Canada: Clark Baxter, 2011, hal.70.

¹⁵¹Dalam tradisi Budha, Asura dikenal sebagai makhluk ghaib, bukan dewa dan bukan hantu. Mereka menjalani kehidupan sebagai penghuni salah satu alam kehidupan, layaknya manusia dan dewa. Asura juga terikat dalam siklus samsara akibat karma yang dilakukan pada kehidupan sebelumnya.

¹⁵²*Encyclopedia of Monasticism*, William M Johnston dan Christopher Kleinhenz (ed), Vol.1 dan 2, New York: Routledge, 2015, hal. 30.

¹⁵³Chatsumarn Kabilsingh, “Early Buddhist Views on Nature,” ..., hal.10.

Para biksu dilarang memakan sepuluh jenis daging, sebagian besar adalah daging hewan yang hidup di hutan. Bahkan menurut literatur lainnya, seorang biksu tidak boleh memakan daging yang menjadi kotor karena tiga hal, *pertama* karena biksu terkait melihat hewan itu dibunuh, *kedua* karena biksu terkait mendengar tangisan hewan yang dibunuh, *ketiga* karena biksu terkait sadar bahwa hewan itu dibunuh untuk dagingnya ia makan.¹⁵⁴ Meskipun begitu, kita tidak bisa katakan bahwa semua pengikut Budha itu vegetarian. Sebab, bukti-bukti tekstual menyebutkan bahwa Sang Budha sendiri bukan seorang vegetarian dan mayoritas biksu di Asia tidak menolak jika mereka diberikan daging. Bahkan, para pengikut Budha di Jepang, termasuk kalangan biksunya, memakan daging. Walaupun, idealnya pada biksu seharusnya tidak melakukan itu.¹⁵⁵

Sang Budha mengajarkan murid-muridnya untuk mengkomunikasikan keinginan mereka untuk menciptakan perdamaian dan kebahagiaan dengan hewan. Ajaran ini hanya mungkin dilakukan jika mereka tidak memakan daging hewan atau bahkan berpikir untuk melukai mereka. Saat seorang biksu meninggal karena tergigit ular, maka Sang Budha menyarankan para pengikutnya untuk menunjukkan rasa kasihan dan berdoa agar keluarga ular itu mendapatkan pahala.

Chatsumarn juga menjelaskan bagaimana Sang Budha ketika berbicara tentang konservasi air. Sang Budha memastikan secara langsung dan melarang murid-muridnya untuk mencemarkan sumber-sumber air, seperti sungai, dan yang lainnya. Bahkan, Ia melarang para biksu dilarang untuk membuah sampah mereka dan bekas makanan ke sungai dan danau. Sang Budha meminta mereka untuk menjaga kehidupan semua makhluk hidup yang tinggal di dalamnya.¹⁵⁶

Komunitas pengikut Budha generasi awal hidup secara harmonis dengan alam. Sementara itu, Sang Budha, dalam satu kesempatan mengatakan:

Seandainya ada genangan air, keruh, terobok-obok, dan berlumpur. Begitulah pikiran yang keruh. Seandainya ada genangan air, jernih, tenang dan tidak terobok-obok, siapa pun bisa melihat tiram dan kerang, serta berbagai jenis ikan. Begitulah pikiran yang jernih.¹⁵⁷

Dalai Lama keempat Belas dari Tibet berulang kali mencurahkan perhatiannya pada persoalan-persoalan lingkungan dan upaya-upaya untuk melindunginya. Dalai Lama menekankan pentingnya memiliki hati yang

¹⁵⁴Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*, Honolulu: University of Hawa'i Press, 2002, hal.56.

¹⁵⁵*Encyclopedia of Monasticism*, William M Johnston dan Christopher Kleinhenz (ed),..., hal. 31.

¹⁵⁶Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature,"..., hal.11.

¹⁵⁷Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature,"..., hal.11

damai. Sebab, dengan hati yang damai kita bisa memahami hakikat alam dan karena itu kita bisa hidup harmonis dengan alam. Kedamaian hati, seperti dipraktikkan oleh para biksu, bisa diraih dengan cara meditasi.¹⁵⁸

2. Etika Lingkungan dalam Perspektif Budha

Membahas persoalan alam dan etika lingkungan dalam perspektif Budha agak problematik. Sebab, para pengikut Budha generasi awal tidak mendefinisikan secara jelas tentang etika lingkungan, sekalipun dalam tataran praktik mereka begitu dekat dengan alam. Bahkan sebagian sarjana dan peneliti Barat meragukan upaya para penganut ajaran Budha untuk merumuskan etika lingkungan.¹⁵⁹

Seperti dikatakan oleh Sahni, pembahasan seputar etika lingkungan adalah bidang studi yang relatif baru dan populer sekitar empat dekade lalu, saat manusia mulai menyadari terkikisnya sumber daya lingkungan akibat eksploitasi berlebihan oleh manusia. Sejak kesadaran ini muncul, kebutuhan untuk menangani persoalan-persoalan lingkungan menjadi sangat besar.¹⁶⁰

Pembahasan tentang agama Budha ketika dikaitkan dengan persoalan lingkungan tentu tidak akan lepas dari pembahasan seputar konsep interdependensi (saling ketergantungan). Sebab, interdependensi adalah aspek yang paling dasar dari pandangan dunia para pengikut ajaran Budha. Secara sederhana, dalam agama Budha, konsep interdependensi berarti bahwa segala sesuatu itu berhubungan satu sama lain dan tak ada satupun yang berdiri sendiri, semuanya saling terhubung dengan yang lainnya.¹⁶¹

Jika dilihat dari hukum sebab-akibat, maka segala hal itu pasti memiliki sebab dan muncul dari suatu kondisi tertentu. Sebab dan kondisi ini pun muncul dari sebab dan kondisi lainnya. Rangkaian sebab dan kondisi inilah yang menyebabkan hubungan itu terjalin seperti sebuah jaringan, yang terhubung secara luas.¹⁶²

Sebuah teori yang mengatakan bahwa kepanakan sayap kupu-kupu di Brazil berpotensi menyebabkan terjadinya badai di Texas semakin memperkuat konsep interdependensi ini. Sebab, kepanakan sayap kupu-kupu itu bisa membentuk suatu rangkaian sebab akibat yang begitu panjang hingga melahirkan sebuah badai.¹⁶³

¹⁵⁸Chatsumarn Kabilsingh, "Early Buddhist Views on Nature," ..., hal.11.

¹⁵⁹Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, V. 65 No.2 Tahun.1997, hal. 334.

¹⁶⁰Pragati Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtue Approach*, New York: Routledge, 2008, hal.1.

¹⁶¹Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 337.

¹⁶²Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 338.

¹⁶³Kevin Dooley, "The Butterfly Effect of the Butterfly Effect," dalam *Nonlinear Dynamics, Psychology, and Life Sciences*, Vol.13, hal. 111.

Gagasan tentang interdependensi ini sesungguhnya telah membangun pertanyaan serius tentang hakikat manusia dengan sesuatu di sekitarnya. Apakah manusia bisa hidup sendiri dan tidak bergantung hal-hal lain disekitar kita? Tentu saja tidak. Manusia sangat tergantung dengan keberadaan hal lain disekitarnya, tergantung dengan alam. Kesadaran tentang ketergantungan ini pada akhirnya akan mengubah paradigma manusia yang terlalu ego dan memusatkan segala sesuatu pada dirinya. Perubahan paradigma akan melahirkan perubahan pada perbuatan.¹⁶⁴ David L. McMahan bergerak lebih jauh dengan mengatakan bahwa tidak ada satupun di dunia ini yang berdiri sendiri. Semua gagasan, praktek sosial, institusi, fenomena budaya adalah hasil dari penggabungan faktor-faktor yang kompleks.¹⁶⁵ McMahan menyebut, studi-studi terkini tentang sistem alam, bangsa, ekonomi, dan budaya melihat semuanya sebagai suatu proses interdependensi, jaringan yang setiap simpulnya dibentuk oleh sistem yang lebih luas. Kenyataan bahwa kehidupan kita adalah bagian dari sistem yang luas dan saling terhubung sudah tak terbantahkan lagi.¹⁶⁶

Konsep interdependence (saling ketergantungan) merupakan konsep yang paling umum digunakan dalam etika lingkungan persepektif Budha. Konsep ini juga sering dilihat dari sudut pandang hubungan manusia dengan alam yang terfokus pada persoalan-persoalan ekologi dan menjadi masalah bagi manusia modern. Pandangan ini juga dianggap lebih memuaskan dan realistis jika dibandingkan dengan pandangan Barat yang terlalu menekankan individualitas manusia.¹⁶⁷

Pemahaman tentang konsep interdependence berkaitan erat dengan pemahaman tentang realitas segala sesuatu. Orang-orang pada umumnya mungkin beranggapan bahwa realitas virtual itu bukanlah realitas sebenarnya. Itu hanyalah simulasi komputer saja. Bagi mereka, realitas yang sebenarnya itu adalah apa yang bisa mereka lihat, rasakan dan persepsi. Keberadaan itu adalah apa yang tampak di depan mereka.¹⁶⁸

Namun dalam ajaran Budha, mereka yang melihat seperti di atas digolongkan dan disebut sebagai orang-orang yang belum tercerahkan. Sementara mereka yang sudah tercerahkan melihat benda-benda yang ditangkap melalui mata, persepsi, dan rasa itu hanyalah kekosongan belaka. Itu hanyalah halusinasi.

¹⁶⁴Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 338.

¹⁶⁵David L. McMahan, *The making of Buddhist Modernism*, USA:Oxford University Press, 2008, hal. 149.

¹⁶⁶David L. McMahan, *The making of Buddhist Modernism*,..., hal. 149.

¹⁶⁷Rita M. Gross, "Toward a Buddhist Environmental Ethics,"..., hal. 338.

¹⁶⁸Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition*..., hal. 71.

Dalam ajaran Budha, orang-orang yang belum tercerahkan itu telah terjebak dalam realitas virtual, jika analogi serupa dikaitkan dengan realitas di dalam komputer.

Agar mereka yang belum tercerahkan itu bisa melihat segala hal sebagai mana mestinya (*things as they are*), mereka membutuhkan bimbingan. Dalam ajaran Budha, bimbingan ini akan diberikan oleh manusia ideal yang disebut sebagai *bodhisattva*. *Bodhisattva* adalah sebutan untuk mereka yang telah tercerahkan, tapi menunda kepergiannya ke nirwana dan memilih hidup di dunia untuk memberikan pencerahan dan bimbingan pada manusia lain.¹⁶⁹ Seperti dikatakan oleh McMahan, seorang *bodhisattva* akan tetap tinggal dalam siklus samsara (dunia), sampai semua manusia terbebas dari kepalsuan dan mendapatkan pencerahan.¹⁷⁰

Menarik apa yang disampaikan oleh Shantideva bahwa *bodhisattva* adalah jalan yang bisa ditempuh oleh siapa saja yang ingin meraih tingkatan seorang Budha. Ada tahapan-tahapan yang harus ditempuh oleh mereka yang memutuskan untuk menjadi seorang *bodhisattva*. Mulai dari membangkitkan pikiran dan mempersiapkannya, bersumpah untuk berkomitmen terhadap anjuran dan pantangan, mempraktikkan disiplin moral seperti sabar, antusias, meditasi, kebijaksanaan, dan mendedikasikan keringatnya (pekerjaan) untuk kepentingan semua makhluk.¹⁷¹

Ada suatu ungkapan terkenal dalam ajaran Budha berbunyi, “Bentuk adalah kosong-kosong adalah bentuk.” Dalam sudut pandang mereka yang belum tercerahkan, segala yang tampak seperti realitas—persepsi, perasaan, kesadaran, dan segala macam bentuk benda, tumbuhan, hewan, dan yang lainnya itu—adalah ada. Sebaliknya, mereka yang sudah tercerahkan memandang sesuatu semacam itu sebagai kosong.¹⁷²

Segala hal yang dianggap bentuk oleh mereka yang belum tercerahkan itu pada dasarnya adalah kosong. Itu bukanlah bentuk yang sesungguhnya. Sementara itu, kekosongan bukanlah bentuk, bukan juga perasaan, persepsi, kesadaran, bukan juga mata, telinga, hidung, lidah, tubuh atau pikiran. Kekosongan itu adalah sesuatu yang tidak bisa dijangkau oleh sentuhan atau pikiran.

Sulit sekali menjelaskan makna kekosongan sebagai bentuk dengan kata-kata. Alih-alih menjelaskan, kata-kata (bahasa) justru akan menjauhkan

¹⁶⁹Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 71.

¹⁷⁰David L. McMahan, *The making of Buddhist Modernism...*, hal. 156.

¹⁷¹Acharya Shantideva, *A Guide to The Bodhisattva's Way of Life*, Stephen Batchelor (terj Inggris), Dharamsala: The Library of Tibetan Works & Archives, 1979, pengantar penerjemah.

¹⁷²Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 71.

kita dari kebenaran yang sesungguhnya. Cara terbaik untuk menjelaskan makna kekosongan itu adalah dengan menggunakan penggambaran. Realitas yang sesungguhnya, dalam ajaran Budha, digambarkan seperti jaring.¹⁷³

Segala sesuatu itu seperti simpul-simpul yang membentuk sebuah jaringan yang panjang hingga membentuk sebuah jaring. Satu simpul berpengaruh pada simpul lainnya.

Seorang biksu, bernama Thich Nhat Hanh, menjelaskan bahwa ketika kita melihat segala sesuatu secara dalam, maka kita akan melihat hakikat sesungguhnya dari sesuatu yang kita lihat. Ketika kita melihat bunga secara dalam, maka kita akan bisa melihat awan, matahari, mineral, waktu, dan bumi beserta segala isinya.¹⁷⁴ Sebuah bunga tidak akan ada tanpa adanya air dan udara, panas matahari, benih yang menyebabkan ia tumbuh, nutrisi yang terkandung di tanah, serangga dan hewan yang mati dan menyebabkan adanya nutrisi di tanah.¹⁷⁵

Contoh keberadaan bunga itulah yang membuat Thich Nhat Hanh (lahir 1926) menyimpulkan bahwa pada hakikatnya tidak ada satu hal pun yang berdiri sendiri (independen) dan tidak ada eksistensi individu. Setiap sesuatu itu hadir dan bergantung pada sesuatu yang lain.

Dalam ajaran Budha, melihat sesuatu sebagaimana adanya (*see something as it is*) adalah mengetahui bahwa semua itu terhubung satu sama lain.

Thich Nhat Hanh lebih jauh menjelaskan bahwa kelahiran dan kematian itu sesungguhnya tidak ada. Sebab, ketika kita berpikir tentang kelahiran, secara otomatis kita akan berpikir tentang sesuatu yang sebelumnya tidak ada menjadi ada. Begitu juga dengan kematian, sesuatu yang sebelumnya ada kemudian menjadi tiada.¹⁷⁶

Mereka yang tercerahkan (*enlightened person*) melihat kelahiran dan kematian itu hanyalah konsep palsu. Sebab, apa yang mereka sebut sebagai mati itu sebenarnya hanyalah bentuk manifestasi baru dari suatu benda. Sebuah bunga yang layu dan dianggap mati, pada hakikatnya tengah termanifestasi ulang dalam bentuk lain. Ia bisa menjadi kompos atau pun tanah. Penjelasan tentang ini adalah bagian dari konsep samsara yang telah

¹⁷³Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 71.

¹⁷⁴W. Van Gordon, E. Shonin, dan M.D Griffiths, "Buddhist Emptiness Theory: Implications for Psychology," dalam *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol. 9 No. 4 Tahun 2017, hal. 3.

¹⁷⁵W. Van Gordon, E. Shonin, dan M.D Griffiths, "Buddhist Emptiness Theory: Implications for Psychology,"..., hal. 3.

¹⁷⁶Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 72.

dijelaskan sebelumnya, yaitu tentang konsep lingkaran abadi (renkarnasi) dari suatu bentuk menjadi bentuk lainnya.¹⁷⁷

Diakhir pembahasan ekospiritual dalam agama Budha, peneliti merasa perlu memberikan uraian singkat tentang konsep reinkarnasi yang dalam terminologi ajaran Budha disebut dengan istilah “Kelahiran Kembali”, agar pembahasan tentang konsep ekospiritual dalam agama Budha ini menjadi lebih komprehensif.

3. Konsep “Kelahiran Kembali” dalam Ajaran Budha

Berbeda dengan ajaran Hindu, ajaran Budha tidak mengenal istilah Reinkarnasi. Itulah mengapa jika kita mempelajari tentang konsep reinkarnasi dalam berbagai tulisan terkait dengan agama Budha, maka kata kunci yang muncul adalah konsep kelahiran kembali atau dalam Bahasa Inggris disebut dengan *rebirth*.

Bikku Bhante Uttamo¹⁷⁸ mengatakan konsep reinkarnasi itu berbeda dengan konsep “terlahir kembali”. Apabila konsep reinkarnasi itu berpusat pada keabadian jiwa, maka dalam ajaran Budha, tidak ada satu jiwa pun yang abadi. Semuanya bergerak dan terus berubah begitu cepat dalam hitungan detik, bahkan lebih cepat dari itu. Makhluk hidup yang terlihat sama, dalam waktu satu menit kemudian dia telah mengalami perubahan. Perubahan-perubahan yang terjadi inilah yang disebut dengan konsep “terlahir kembali”. Atas dasar itu, menurut Bhante, setiap manusia akan terlahir kembali setiap saat, tanpa harus menunggu kematian tiba.¹⁷⁹

Lantas bagaimana keyakinan Budha menjelaskan tentang konsep kehidupan pasca kematian? Seperti disampaikan oleh Bikkhu Suddmasilo, setiap manusia akan selalu terlahir kembali dalam salah satu dari 31 alam kehidupan yang ada.¹⁸⁰ Hal ini terjadi karena seseorang masih memiliki nafsu duniawi yang melekat dalam dirinya. Mereka terjebak dengan keserakahan, rasa benci, dan lain sebagainya. Dalam ajaran Budha, seseorang akan terlepas dari lingkaran “kelahiran kembali” apabila mereka telah benar-benar terlepas dari jeratan dunia dan mencapai suatu tahap yang disebut dengan Nirvana.¹⁸¹ Meskipun seseorang terlahir kembali dalam kehidupan berikutnya karena

¹⁷⁷Helen Buss Mitchell, *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition...*, hal. 72.

¹⁷⁸Bhante Uttomo memiliki nama lengkap Bhikku Uttomo Mahathera adalah seorang Bhikku yang dikenal sebagai salah satu inisiator yang menyampaikan ajaran-ajaran Budha melalui dunia digital.

¹⁷⁹Lihat uraian Bhante yang disiarkan melalui Channel You Tube “Pannadika Channel” dengan judul Perbedaan Reinkarnasi dan Kelahiran Kembali/Tumibal Lahir yang diunggah pada 19 Agustus 2021.

¹⁸⁰Di dalam agama Budha, terdapat keyakinan tentang 31 alam kehidupan. Ada alam kehidupan manusia, binatang, setan, neraka, dewa, dan lain sebagainya.

¹⁸¹Lihat tulisan Bikkhu Suddmasilo, *Konsep Filosofis Reinkarnasi dan Argumentasinya*, disampaikan pada ECF 6 November 2015.

belum bisa mencapai tahap nirvana, seseorang yang telah terlahir kembali tidak bisa dikatakan sebagai orang yang sama dengan orang sebelumnya. Individu yang telah mati dan kemudian terlahir kembali dalam salah satu dari 31 alam itu merupakan individu yang berbeda. Hal inilah yang menjadi kunci perbedaan konsep reinkarnasi dalam ajaran Hindu dengan konsep “kelahiran kembali” dalam agama Budha. Bisa jadi, perbedaan ini pula yang menyebabkan para akademisi dari kalangan pengikut Budha tidak mau menyebut konsep mereka sebagai konsep reinkarnasi, dan melahirkan konsep dengan istilah yang berbeda yaitu “kelahiran kembali”.

Orang-orang yang masih terjebak dalam siklus kehidupan dan belum mencapai tahap nirvana, menurut ajaran Budha, akan terikat dengan suatu hukum sebab akibat yang disebut dengan karma. Karma dan proses “kelahiran kembali” terjalin begitu erat. Perilaku buruk seseorang akan berdampak pada dirinya sendiri di kehidupan saat ini pada kehidupan berikutnya. Seperti dikatan Thupten Tenzing, “Tindakan masa lalu akan menentukan kondisi kita saat ini, dan perilaku kita saat ini akan menentukan kondisi kita di masa depan.”¹⁸²

Menurut Tenzing, hukum karma dalam ajaran Budha didasarkan pada empat prinsip penting. *Pertama*, karma berlaku seperti hukum kausalitas (sebab-akibat). Semua tindakan pasti akan menjadi sebab dan akan melahirkan akibat. Dalam karma, suatu tindakan dinilai baik atau jahat, benar atau salah, adil atau tidak adilnya berdasarkan niat seseorang, bukan berdasarkan aktivitas luarnya. *Kedua*, konsekuensi yang dilahirkan oleh karma akan selalu menjadi tanggung jawab pribadi yang dibebankan kepada pelaku, tidak akan pernah bisa digantikan oleh orang lain. *Ketiga*, hukum karma merupakan hukuman pasti dan siapa pun tidak akan bisa lolos dari sistem ini. *Keempat*, lingkaran karma bisa berakhir jika seseorang mengikuti ajaran yang dalam terminologi Budha disebut dengan “Jalan Utama Berunsur Delapan atau dalam bahasa sanskerta disebut dengan Arya stanga mâtah. Delapan jalan itu adalah melakukan delapan jenis kebenaran meliputi: pemahaman, pikiran, ucapan, perbuatan, mata pencaharian, daya upaya, perhatian, dan konsentrasi.

E. Ekospiritual Kong Hucu

Ajaran Kong Hu Cu pada dasarnya adalah sebuah ajaran dari seorang tokoh bernama Kong Fuzi. Kong Fuzi (551-479) sendiri lahir pada masa-masa konflik yang dialami oleh bangsa Cina, sebuah masa yang dikenal dengan sebutan *Chun-Qiu* atau Musim Semi dan Gugur. Istilah ini menjelaskan banyaknya kerajaan-kerajaan kecil yang muncul dan tenggelam

¹⁸²Lihat Thupten Tenzing, *Karma and Rebirth in Buddhism*, dalam *Bulletin of Tibetology*..., hal. 13.

demis memperebutkan dominasi dan pengaruh, layaknya bunga-bunga yang mekar di musim semi dan layu di musim gugur.¹⁸³

Di saat bangsa Cina tengah hancur dan terpecah belah akibat konflik, seorang tokoh besar bernama Konfusius muncul dengan membawa ajaran-ajaran yang menjadi sumber kebudayaan bangsa Cina, serta sejumlah bangsa di Asia Timur dan Tenggara.¹⁸⁴

1. Kong Hu Cu dan Krisis Lingkungan

Dalam tradisi agama Timur, termasuk Kong Hu Cu, pembahasan seputar relasi manusia dan alam merupakan suatu tema yang benar-benar baru. Hal ini terjadi karena tidak ada persoalan dalam agama Timur terkait masalah ini dan hubungan alam dan manusia dalam agama Timur berjalan harmonis¹⁸⁵. Bahkan, seperti dikatakan Lynn White (w. 1987), tradisi agama Timur mungkin bisa menjadi obat bagi “penyakit” kerusakan lingkungan yang muncul dari ide-ide Yahudi dan Kristen di Barat.

Meski begitu, kearifan yang disediakan dalam tradisi agama-agama di Timur terhadap alam tidak semata-mata berjalan mulus tanpa persoalan. Masalah dalam agama-agama di Timur terkait dengan relasi manusia dan lingkungan terletak pada bagaimana ajaran-ajaran itu menghadapi hegemoni modernisme Barat yang semakin luas dan kemudian membahasakan kearifan ajarannya dalam bahasa yang diterima oleh orang-orang modern.

Salah satu ajaran Timur yang memperkenalkan hubungan baik antara manusia dan alam adalah Kong Hu Cu. Meskipun begitu, meledaknya populasi dan upaya modernisasi yang terus terjadi akibat pengaruh Barat telah memberikan tantangan baru bagi para pengikut ajaran ini untuk merenungkan kembali ajaran-ajaran Kong Hu Cu, khususnya yang terkait dengan hubungan antara manusia dan alam, serta membahasakannya dalam budaya modern.

Menurut catatan Tu Weiming (lahir 1940), langkah ini telah mulai dilakukan pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ketika Cina mengalami ledakan disintegrasi sosial yang begitu kuat akibat invasi asing dan pertikaian dalam negeri. Pemikiran ulang ajaran Kong Hu Cu dalam menghadapi perubahan zaman mulai menemukan bentuknya pada akhir abad ke-20 dengan lahirnya sebuah gerakan bernama “New Confucian” yang dipimpin oleh sejumlah intelektual.¹⁸⁶

¹⁸³ Mohammad Asruchin, *Konfusianisme: Sumber Peradaban Cina*, Jakarta Universitas Al-Azhar Indonesia, hal. 77.

¹⁸⁴ Mohammad Asruchin, *Konfusianisme: Sumber Peradaban Cina...*, hal.78.

¹⁸⁵ Samuel Snyder, “Chinese Tradition and Ecology: Survey Article”, dalam *Worldviews*, Vol.10 No.1 Tahun 2006, hal. 100.

¹⁸⁶ Tu Weiming, “The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World,” dalam *Daedalus*, Vol. 130 No.4 Tahun 2001, hal. 243.

Para intelektual gerakan “New Confucian” itu menggambarkan sebuah bangunan baru dalam melihat realitas yang disebut sebagai antropokosmik, sebuah pandangan yang menempatkan manusia sebagai bagian yang terhubung dalam tatanan kosmik luas. Mereka menawarkan sebuah gagasan yang melahirkan kesatuan antara Langit, Bumi, dan Manusia.¹⁸⁷

Meski perkembangan pemikiran ajaran Kong Hu Cu oleh para penerusnya terus mengalami pertumbuhan, penting juga bagi kita mengetahui dasar-dasar pemikiran dalam ajaran Kong Hu Cu tentang relasi alam dan manusia.

2. Relasi Alam dan Manusia

Ajaran Kong Hu Cu secara ontologis didasarkan atas keyakinan bahwa realitas pada hakikatnya tidak terbatas pada dunia fisik semata, tetapi juga mencakup realitas spiritual. Dua realitas ini terhubung dalam satu hubungan timbal balik yang kuat dan tidak bisa dipisahkan. Berdasarkan sudut pandang ajaran Konfusius, alam semesta ini tidak hanya diisi oleh rangkaian aktivitas mekanistik-fisik, melainkan juga wadah bagi segala macam aktivitas secara universal.¹⁸⁸

Sebuah ungkapan yang berbunyi *tian ren he yi* yang populer pada masa Dinasti Sung (960-1279) di Cina menjelaskan makna tentang hubungan erat antara manusia dan alam. Dalam tradisi Cina, *ren* diartikan sebagai manusia, sementara *tian*—meski secara tersurat diartikan sebagai langit (heaven)—namun pada dasarnya memiliki makna ganda, yaitu alam atau kekuatan supernatural. Li Tianchen mengatakan bahwa kata *tian* mengandung arti yang beragam, seperti langit, cuaca, tatanan alam, dan juga tatanan moral. Li mengutip pendapat seorang penerus Konfusius, Xunzi (310-219 Sebelum Masehi), yang mengatakan bahwa *tian* diartikan sebagai sebuah tatanan alam yang mengatur segala urusan makhluk hidup, tak terkecuali manusia.¹⁸⁹

Dengan kata lain, seperti dikatakan oleh Wenhui Hou, keragaman arti yang diberikan pada ungkapan *tian ren he yi* pada intinya menegaskan bahwa manusia dan alam itu memiliki keterkaitan yang erat. Keterkaitan ini, pada akhirnya—atau mungkin seharusnya—akan menentukan sebuah hubungan yang harmonis antara manusia dan alam.¹⁹⁰

¹⁸⁷Tu Weiming, “The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World,” hal. 244.

¹⁸⁸Jan Erik Christensen, “Building an Environmental Ethics from the Confucian Concept of Zhengming and Datong,” dalam *Asian Philosophy*, Vol.24 No.3 Tahun.2014, hal. 281.

¹⁸⁹Li Tianchen, “Confucian Ethics and the Environment,” dalam *The Culture Mandala*, Vol.6 No.1 Tahun 2003. Lihat di International-relations.com.

¹⁹⁰Wenhui Hou, “Reflections on Chinese Traditional Ideas of Nature,” dalam *Environmental History*, Vol.2 No.4 Tahun 1997, hal. 483.

Ulasan lebih detail tentang *tian ren he yi* diulas secara baik oleh Yao Xinzhong. Yao menyebut, ungkapan *tian* seolah mewakili suatu pandangan yang berorientasi human-sentris, mirip dengan antroposentrisme dalam bahasa modern. Sementara *ren* seolah mewakili suatu pandangan yang berorientasi nature-sentris, mirip dengan ecosentrisme dalam bahasa modern.¹⁹¹ Jadi ada dua entitas berbeda yang coba disatukan melalui sebuah ungkapan dalam tradisi konfusius. Keunikan sudut pandang yang dikemukakan oleh Yao terletak pada kritiknya terhadap para filsuf di Barat atau pun di Cina yang melahirkan pemisahan antara kubu antroposentris dengan kubu ecosentris terutama pada abad ke-20. Melalui konsep *tian ren* yang diwariskan oleh tradisi konfusius, Yao menyebut dua orientasi ini bisa disatukan hingga lahirnya sebuah sudut pandang baru yang holistik, sebagai basis teoritis maupun praktis tentang bagaimana memahami posisi manusia sebagai bagian dari alam semesta.¹⁹²

Memang, jika menyimak uraian Wenhui Hou, penyatuan antara *tian* dan *ren* bukanlah ungkapan kosong. Ia lahir dari kebijaksanaan dan kedekatan masyarakat tradisional Cina dan telah dipraktikkan sejak dulu. Mereka yang menggantungkan hidupnya lewat pertanian selalu dekat dengan alam dan mengenali berbagai macam fenomena alam seperti hujan, panas, dan sebagainya. Karena alam berdampak langsung pada kehidupan mereka sebagai petani, maka masyarakat tradisional Cina ingin menjalin hubungan yang harmonis dengan alam. Dengan menjadi seorang petani yang baik, mereka berharap alam pun memperlakukan mereka dengan cara serupa. Jalinan harmonis ini terekam secara baik melalui sebuah kalimat yang berbunyi, “Alam dan manusia saling berkomunikasi satu sama lain.

Segala sesuatu di bumi itu terhubung, dan saling mempengaruhi satu sama lain.”¹⁹³

Jika melihat keharmonisan yang terjalin antara manusia dan alam dalam tradisi masyarakat Cina tradisional, baik *tian* maupun *ren* memiliki perannya masing-masing yang pada akhirnya bertujuan untuk membangun hubungan timbal balik yang harmonis antara manusia dan alam.

Peran human-sentris (*tian*) menjadi kerangka religius bagi para pengikut aliran Kong Hu Cu untuk menciptakan berbagai kebijaksanaan dan larangan bernuansa ekologis yang berdampak pada sektor politik maupun keagamaan.

¹⁹¹Yao Xinzhong, “An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*,” dalam *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9 No.4 Tahun 2014, hal. 571.

¹⁹²Yao Xinzhong, “An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*,” dalam *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9 No.4 Tahun 2014, hal. 571.

¹⁹³“Nature and man communicate with each other... All things on earth are interlinked, their spirits are influenced by each other.” Lihat Wenhui Hou, “Reflections on Chinese Traditional Ideas of Nature,” dalam *Environmental History*, Vol.2 No.4 Tahun 1997, hal. 483.

Tentu saja, pada level ini, manusia menjadi aktor utama yang menjalankannya. Sementara orientasi nature-sentris berfungsi sebagai penguat ontologis yang menyadarkan manusia tentang hakikat alam dan mengapa manusia harus membangun hubungan yang baik dengan alam.¹⁹⁴

Sementara itu, para pemikir Confucian¹⁹⁵ secara khusus beranggapan bahwa alam bersifat holistik. Segala sesuatu atau komponen apapun yang ada di alam, termasuk manusia, memiliki ketergantungan satu sama lain. Mereka meyakini manusia sebagai bagian dari alam dan karenanya menekankan agar manusia membangun hubungan yang harmonis dengan alam, bukan justru sebaliknya.¹⁹⁶ Para pemikir Confucian yang hidup sebelum masa Dinasti Qin (221 Sebelum Masehi) telah mengembangkan gagasan itu menjadi sebuah teori seputar kesatuan antara manusia dan alam. Meski Konfusius sendiri tidak menegaskan secara langsung tentang teori tersebut, tapi inti dari teori ini disarikan dari pemikiran-pemikiran Konfusius tentang hubungan manusia dan alam.¹⁹⁷

3. Konsep *Correlative Thinking*

Ajaran lain yang diwariskan oleh Konfusius hubungannya dengan persoalan lingkungan adalah ajaran yang oleh Chun-Chieh Huang¹⁹⁸ disebut sebagai *correlative thinking*.¹⁹⁹ Huang memaknai *correlative thinking* sebagai sebuah pendekatan terhadap pemikiran yang meyakini bahwa manusia, dunia, dan alam semesta itu membentuk bagian-bagian yang saling terhubung satu sama lain secara baik dan erat. Pada dasarnya, pandangan ini ingin mengatakan bahwa alam semesta adalah susunan dari hal-hal kecil yang terhubung secara seimbang. Satu bagian kecil saja yang tergoncang, akan menyebabkan guncangan yang berdampak pada susunan alam secara keseluruhan. Artinya, setiap bagian di alam semesta ini berinteraksi dan saling mempengaruhi satu sama lain. Satu bagian bisa menjadi ‘sebab-akibat’ untuk bagian lainnya.

Pada dasarnya, gagasan *correlative thinking* tidak hanya ditemukan dari ajaran Konfusius. Sebab, seperti yang dijelaskan oleh Huang, gagasan

¹⁹⁴Yao Xinzong, “An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*,” dalam *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9 No.4 Tahun 2014, hal. 570.

¹⁹⁵Sebutan untuk para pemikir yang memegang teguh ajaran Kong Hu Cu, seperti halnya sebutan untuk para pemikir Kristen atau para pemikir Muslim.

¹⁹⁶Li Tianchen, “Confucian Ethics and the Environment,” dalam *The Culture Mandala*, Vol. 6 No.1 Tahun 2003. Lihat di International-relations.com.

¹⁹⁷Li Tianchen, “Confucian Ethics and the Environment,” dalam *The Culture Mandala*, Vol. 6 No.1 Tahun 2003. Lihat di International-relations.com.

¹⁹⁸Chun-Chieh Huang adalah seorang profesor sejarah di National Taiwan University.

¹⁹⁹Tulisan profesor Chun-Chieh Huang terkait gagasan ini dapat kita baca dalam karyanya berjudul: *Man and Nature in the Confucian Tradition: Some Reflection in the Twenty-First Century*, dalam *The Journal for Transdisciplinary Research Southern Africa* Vol. 2 No. 2 Tahun 2006, hal. 313.

semacam ini juga bisa ditemukan dalam ajaran-ajaran Daoisme.²⁰⁰ Hal ini terbilang wajar karena Laozi atau Lao Tzu (570-470 SM) – pendiri ajaran Daoisme (Taoisme) – tokoh besar yang hidup sezaman dengan Konfusius. Persamaan periode hidup ini memungkinkan pemikiran dua filsuf besar ini bersinggungan gagasan satu sama lain.

Hal menarik yang dijelaskan oleh Huang adalah bahwa dalam budaya Cina, para pemikir Cina zaman dulu, termasuk Konfusius dan Laozi, meyakini bahwa tatanan alam dan manusia itu memiliki hubungan yang kuat. Karenanya, segala perubahan yang terjadi pada alam itu dipengaruhi oleh budaya manusia.²⁰¹ Pola perilaku dan kebiasaan yang dipraktekkan oleh manusia secara langsung akan membentuk dan menentukan bentuk tatanan alam.

Bagi para pengikut ajaran Konfusius generasi awal, seperti halnya pemikiran yang berkembang di Cina pada masa itu, alam dianggap sebagai sesuatu yang sangat akrab dengan manusia. Hubungan antara alam-manusia itu tidak seperti dua hal yang tak berhubungan. Alam tidak dipandang sebagai objek, dimana manusia tidak terkait sama sekali dengannya. Dalam satu kesempatan, Konfusius pernah mengatakan, “Orang bijak biasanya menikmati (waktunya) di sungai, danau, dan di gunung-gunung”²⁰²

Melalui ungkapan di atas, kita bisa mengatakan bahwa Konfusius menilai alam – sungai, danau, dan gunung – menjadi sumber inspirasi bagi orang-orang bijaksana yang hanya bisa didapat saat mereka menyatukan diri dan berbaur dengan alam. Tak hanya itu, ungkapan Konfusius ini juga menunjukkan pentingnya keberadaan alam bagi manusia sekaligus mengukur kebijaksanaan seseorang dari cara mereka memosisikan alam dan lingkungannya.

Kenyataannya, ajaran-ajaran Konfusius diformulasikan oleh dua orang tokoh terkemuka, yaitu Mencius (w. 289 SM) dan Xunzi.²⁰³ Mencius atau Mengzi (372-289 SM) dikenal sebagai seorang filsuf Cina generasi awal

²⁰⁰ Chun-Chieh Huang, “Man and Nature in the Confucian Tradition: Some Reflection in the Twenty-First Century”..., hal. 313.

²⁰¹ Chun-Chieh Huang, “Man and Nature in the Confucian Tradition: Some Reflection in the Twenty-First Century”..., hal. 316.

²⁰² Kutipan asli tersebut di atas dalam bahasa Inggris: “*the wise take pleasure in rivers and lakes, the virtuous in mountains,*” dalam <http://www.internationalforum.com/Articles/Mountains%20and%20Water%20in%20Chinese%20Art.htm>. Diakses pada tanggal 25 Februari 2020.

²⁰³ Vikram Singh, “Confucianism: Ecological Cognizance,” dalam *International Research Journal of management Science and Technology*, Vol. 4 No. 3 Tahun 1959, hal. 817.

yang mengembangkan Konfusianisme hingga dirinya mendapat predikat “orang bijak kedua” setelah Konfusius.²⁰⁴

Mencius telah menganjurkan agar eksplotasi terhadap alam harus dikendalikan dan dikonsumsi secukupnya. Ia menyukai konsep cinta terhadap sesuatu yang hidup (biotik) dan sesuatu yang mati (abiotik), yang secara jelas merefleksikan konsep-konsep yang diwariskan oleh Konfusius terhadap semua makhluk. Mencius menganjurkan untuk saling menebarkan kasih pada sesama manusia dan semua makhluk.²⁰⁵ Ajaran-ajaran ini termanifestasikan dalam kebijakan pertanian Cina kuno yang didasarkan atas pemeliharaan atas alam dan mengkonsumsi alam secukupnya.

Begitu juga dengan Xunzi yang menekankan pentingnya menjaga alam agar alam tetap memberikan manfaat bagi manusia. Xunzi mengatakan, “Ikan dan kura-kura akan berdatangan jika sungai-sungai dan kolam-kolam itu dalam (deep);burung-burung dan hewan-hewan akan berdatangan jika hutan-hutan subur.”²⁰⁶ Pada kesempatan lain, ia juga memperingatkan manusia agar menghormati dasar-dasar kehidupan seperti menjaga alam dan lingkungan. Sebab, jika itu tidak dilakukan, maka menurut Xunzi, alam tidak akan memberikan kekayaannya kepada manusia.²⁰⁷

Ucapan-ucapan Konfusius dan penerus-penerusnya telah membuktikan secara jelas bahwa paham konfusianisme sangat menghormati dan mengistimewakan alam. Alam dan manusia adalah satu kesatuan yang saling mempengaruhi satu sama lain. Apabila prinsip ini dilanggar, maka ketidakharmonisan akan terjadi dan pada akhirnya berdampak pada manusia dalam bentuk kerusakan dan bencana.

F. Ekospiritual Yahudi

1. Doktrin Yahudi tentang Penciptaan Alam Semesta

Yudaisme mempunyai keyakinan bahwa Tuhan adalah satu-satunya pencipta alam semesta. Bagaimana tepatnya Tuhan menciptakan alam semesta itu berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Kendati demikian dunia seperti yang manusia kenal melalui indera dapat mengajarkan sesuatu tentang pencipta sebagaimana yang dikenal dalam tradisi Yahudi. Doktrin tentang penciptaan menghidupkan minat manusia untuk memahami alam semesta yang diciptakan Tuhan. Faktanya, semakin seseorang mengamati

²⁰⁴ Yi Pao Mei, *et.al*, “Mencius, Chinese Philosopher,” dalam <https://www.britannica.com/biography/Mencius-Chinese-philosopher>. Diakses pada tanggal 25 Februari 2020.

²⁰⁵ Vikram Singh, *Confucianism: Ecological Cognizance...*, hal. 818.

²⁰⁶ Vikram Singh, *Confucianism: Ecological Cognizance...*, hal. 818.

²⁰⁷ Xunzi mengatakan, “*If the foundations of living are strengthened and are economically used, then Nature cannot bring impoverishment. But if the foundation of living are neglected and used extravagantly, then Nature cannot make the country rich.* Lihat Vikram Singh, *Confucianism: Ecological Cognizance*, hal. 818.

alam, semakin ia menghormati sang pencipta, karena alam ini memmanifestasikan kehadiran keteraturan dan desain yang proporsional serta tidak ditemukan ketimpangan sedikit pun.²⁰⁸

Tradisi Yahudi menegaskan bahwa Tuhan menciptakan dunia yang tertib. Tidak hanya itu, karena Tuhan terus menopang dunia melalui perawatan yang baik dan perhatian pada kebutuhan penghuninya. Bahkan istemewanya Tuhan campur tangan secara langsung dalam tatanan ciptaan. Hal ini menjadi sebab keteraturan ciptaan Tuhan karena semua atas kendali-Nya.²⁰⁹

Dalam keyakinan Yahudi, proses penciptaan alam semesta membutuhkan waktu yang tidak singkat. Saat Tuhan memulai penciptaan dari bumi yang belum berbentuk sesuatu menjadi berbentuk. Saat itu samudera dipenuhi dengan kegelapan dan Ruh Tuhan masih melayang-layang di atas air. Setelah Tuhan berfirman dan berkenhendak maka jadilah terang. Karena Tuhan melihat terang itu baik, maka Dia memisahkan antara yang gelap dengan yang terang.²¹⁰

Terang kemudian dikenal sebagai “siang” dan gelap dikenal sebagai “malam”, sementara pagi menjadi pembuka hari yang dikenal sebagai hari pertama.²¹¹

Tuhan kemudian berkehendak untuk menjadikan di tenah-tengah air itu cakrawala, Dia kemudian memisahkan air dengan air, maka air yang ada di bawah terpisah dengan air yang di atas, kemudian cakrawala tersebut dikenal sebagai langit. Setelah itu terciptalah petang dan pagi, dari sinilah tercipta hari kedua.

Di bawah langit air berkumpul di suatu tempat yang kering atas kehendak Tuhan, tempat kering tersebut lalu disebut sebagai tanah. Adapun air yang berkumpul dikenal sebagai laut. Dalam pandangan Tuhan semua itu baik, karena itu Dia melakukannya. Juga atas kehendaknya, tanah lalu menumbuhkan berbagai macam tumbuhan seperti rumput, pohon, buah-buahan, bunga dan tumbuhan lainnya yang memiliki manfaat bagi kehidupan. Dalam pandangan Tuhan semua itu dianggap baik. Setelah itu datanglah petang diikuti datangnya pagi, kemudian disebut sebagai hari ketiga.

Untuk memisahkan siang dengan malam, Allah menciptakan penerangan di langit yang akan menerangi bumi. Penciptaan ini lalu menjadi

²⁰⁸The Babilonian Talmud, Shabbat 77b.

²⁰⁹Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism,” dalam *Jurnal Daedalus*, Tahun 2011, hal. 99. Hal ini juga disebutkan dalam kitab Thalmud (Shabbat 53b) sebagaimana dikutip oleh Norman Lamm, “Faith and Doubt: Studies in Traditional Jewish Thought Paperback,” dalam *Jurnal Tradition*, Vol. 9 No. 1-2 Tahun 1967, hal. 28.

²¹⁰Ina Taylor, *Judaism with Jewish Moral Issues*, London: Nelson Thomes Ltd, 2001, hal. 1.

²¹¹Taurat (versi kitabsuci.mobi)..., hal. 1-2.

penanda pergantian musim termasuk hari, bulan dan tahun. Ada dua penerang yang diciptakan, yakni penerang yang kecil untuk mengatur malam dan penerang yang besar untuk mengatur siang, kemudian dilengkapi dengan berbagai jenis bintang. Semua penerang tersebut disusun dengan rapih di langit dan diberi perintah agar melaksanakan tugas sebagaimana tujuan penciptaannya. Kemudian muncullah petang dan pagi yang menjadi sebab munculnya hari keempat.

Atas izin Allah, di dalam air terdapat kerumunan makhluk hidup dan di langit burung-burung beterbangan. Dia melihat semua ini baik, maka diciptakan berbagai makhluk di dalam air. Makhluk-makhluk tersebut besar dan dapat bergerak kesana kemari. Juga, diciptakan berbagai jenis burung yang bersayap. Burung-burung tersebut terbang dengan bebas di atas bumi. Para makhluk tadi berkembang menjadi lebih banyak, baik itu yang ada di dalam air maupun yang ada di atas bumi. Dengan berkembangbiaknya makhluk-makhluk tersebut, di dalam air dan di langit menjadi terisi. Kemudian petang muncul dan disusul oleh pagi, inilah yang disebut hari kelima.

Setelah di dalam air dan di langit dipenuhi oleh makhluk hidup yang terus berkembangbiak, lalu Allah memerintahkan bumi untuk mengeluarkan berbagai macam makhluk hidup, di antaranya binatang yang jinak maupun yang liar. Dari jenis makanannya, mereka tergolong ke dalam herbivora, karnivora dan omnivora. Adapun dari cara berkembangbiaknya ada yang bertelur dan ada yang melahirkan. Makhluk yang dikeluarkan oleh bumi ada yang bergerak menggunakan kaki, perut dan sirip.

Tuhan melihat hal itu belum cukup tanpa kehadiran satu makhluk yang sangat penting, yaitu manusia yang menjadi cerminan dari Sang Pencipta. Dia adalah satu-satunya makhluk yang diberi keistimewaan khusus. Dengan kemampuan yang diberikan oleh Allah, ia dapat menguasai bumi, dan dapat mengendalikan ikan-ikan yang ada di laut, burung-burung yang ada di langit dan binatang yang ada di darat. Disebutkan di dalam kejadian:

“Beranakcuculah dan bertambah banyak. Penuhilah bumi dan taklukkanlah itu. Dan berkuasalah atas ikan-ikan di laut, atas burung-burung di udara, dan atas semua binatang di bumi. Lihat, Aku memberikan kepadamu segala jenis tumbuhan yang berbiji di seluruh bumi dan segala pohon yang buahnya berbiji. Itulah yang akan menjadi makananmu. Sedangkan kepada segala binatang di bumi, segala burung di udara, dan segala binatang yang merayap di bumi, yaitu segala yang bernyawa, Kuberikan segala tumbuhan hijau menjadi makanannya. Lalu jadilah demikian.” (Kejadian/1: 28-30)

Penciptaan ini lalu selesai, petang pun kembali tiba, begitu juga dengan pagi. Inilah hari keenam dari penciptaan. Langit dan bumi beserta apa yang

ada di dalamnya telah selesai diciptakan. Allah lalu menyempurnakan pekerjaannya di hari ketujuh dan berhenti melakukan penciptaan. Allah pun memberikan berkah-Nya dan mensucikannya sebagai proses akhir dari apa yang telah dilakukan. Namun saat itu, Dia belum menurunkan hujan dari langit dan orang yang akan menggarapnya belum ada, sehingga semak-semak dan rerumputan belum tumbuh. Saat kabut datang dan membasahi permukaan tanah. Allah pun membentuk manusia dari debu dan tanah, serta meniupkan ruh kehidupan ke dalam hidungnya yang menjadikan manusia itu menjadi makhluk hidup.²¹²

Dalam keyakinan Yahudi, alam semesta merupakan ciptaan Tuhan dan manusia diberikan kendali atas semua itu. Teologi Yahudi meyakini satu Tuhan yang implikasi pemahamannya juga memengaruhi cara pandang mereka terhadap alam semesta. Diyakini bahwa pohon, bumi dan binatang yang di dalamnya semuanya bersumber dari Sang Pencipta.²¹³ Mereka percaya bahwa Tuhan terus bekerja di dunia, memengaruhi segala sesuatu yang dilakukan manusia.²¹⁴

Sebabagi mana sebelumnya penulis sebutkan pada sub bab sebelumnya, bahwa agama Kristen, begitu juga dengan Yudaisme telah didakwa sebagai salah satu penyebab krisis lingkungan saat ini. Dalam esainya yang terkenal, Lynn White Jr. menuduh bahwa antroposentrisme dari tradisi Yahudi-Kristen memungkinkan untuk mengeksploitasi semua alam dalam suasana ketidakpedulian terhadap perasaan benda-benda alam. Menurut White, perintah Alkitabiah untuk memenuhi bumi dan menaklukkannya adalah bukti bahwa tradisi Yahudi-Kristen menempatkan manusia di atas ciptaan lainnya dan menganggap semua bentuk kehidupan lainnya sebagai bawahan. Oleh karena itu, banyak ahli lingkungan yang mendukung pandangan White menuduh bahwa Yudaisme dan Kristen bertanggung jawab secara langsung atas jenis perilaku manusia yang menyebabkan menipisnya sumber daya alam planet ini.²¹⁵

Meskipun demikian, sejak awal 1980-an sekelompok kecil aktivis lingkungan, pendidik, pemuka agama, dan teolog Yahudi telah menempatkan air bersih, limbah nuklir, keanekaragaman hayati, perubahan iklim, dan pembangunan berkelanjutan dalam agenda Yahudi. Sebagai hasil dari upaya mereka, cita-cita Yahudi tentang tikkun olam (perbaikan dunia), semangat

²¹²Taurat (versi kitabsuci.mobi)..., hal. 3-7.

²¹³Arthur Kurzweil, *The Torah For Dummies*, Indiana: Wiley Publishing, 2011, hal. 22.

²¹⁴Joan Mulholland dan Chris Turnock, *Learning in the Workplace: A Toolkit for Facilitating Learning and Assessment in Health and Social Care Settings*, Abingdon: Routledge, 2013, hal. 127.

²¹⁵Lynn White Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Jurnal Science*, Tahun hal. 1967, hal. 1205.

Yahudi untuk keadilan, dan etika tanggung jawab Yahudi telah diperluas ke lingkungan fisik dalam upaya untuk melindungi manusia dan spesies lain dari degradasi lingkungan. Gerakan lingkungan Yahudi belum menghasilkan etika dan filsufi lingkungan yang sistematis, tetapi telah membuat kasus meyakinkan bahwa Yudaisme dapat menginspirasi kebijakan lingkungan yang sehat dan bahwa kehidupan keagamaan Yahudi dapat diperkaya melalui kepekaan terhadap masalah ekologis.²¹⁶

2. Relasi Manusia dan Alam menurut Yahudi

Dalam doa harian, penganut Yahudi menguduskan alam dengan mengungkapkan rasa terima kasih kepada Sang Pencipta “yang dalam kebbaikannya menciptakan setiap hari”. Doa-doa tersebut mengenali perubahan harian dalam ritme alam—pagi, sore, dan malam—dan mengenali kuasa Tuhan untuk mewujudkan suatu hal positif bagi manusia. Demikian pula, berkat yang harus diucapkan oleh orang Yahudi ketika mereka menyaksikan badai atau mengamati pohon yang mekar, adalah menjadi saksi kekuatan Tuhan di alam bagi mereka. Juga, orang Yahudi yang taat memberkati Tuhan atas fungsi alami tubuh manusia dan atas makanan yang Tuhan sediakan untuk memberi makan terhadap tubuh manusia. Melalui berkat-berkat ini, manusia menunjukkan terima kasih kepada Tuhan atas segala manfaat atau kesenangan yang dianugerahkan kepadanya Tuhan. Bertindak sebaliknya, mengambil manfaat dari alam tanpa memberi pujian kepada Tuhan dianggap sebagai bentuk kedruhakaan.

Kehidupan Yahudi yang diselengi oleh berkat tidak terlepas dari kejadian di alam dan melibatkan fungsi alami tubuh manusia. Namun itu adalah pengudusan tatanan alam kepada Tuhan yang menjadikan semua itu, sehingga melalui alam manusia mampu melakukan kegiatan religius yang tepat.

Dalam sejarah tradisi Yahudi, dipandang bahwa pemberian Taurat kepada orang-orang Israel sebagai peristiwa bersejarah yang menetapkan perjanjian abadi antara Tuhan dan Israel, Rakyat Pilihan. Perjanjian tersebut mengungkapkan kasih bebas tanpa syarat dari Tuhan dan Israel untuk satu sama lain dan kewajiban timbal balik yang mengalir darinya, termasuk kewajiban terhadap bumi. Kewajiban ini paling tepat dilihat dari kaitannya tanah Israel dengan paradigma pengelolaan bumi yang tepat dalam Yudaisme. Diberikan oleh Tuhan kepada orang-orang Israel, tanah Israel dipandang sebagai jaminan dalam perjanjian yang kekal. Untuk memastikan bahwa tanah Tuhan berkembang, orang-orang harus mematuhi perintah Tuhan. Ketika Israel bertingkah laku sesuai dengan hukum Taurat, tanahnya

²¹⁶Untuk tinjauan umum tanggapan Yahudi terhadap krisis lingkungan kontemporer dapat dilihat dalam Eric Katz, *Judaism and the Ecological Crisis*, Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1994, hal. 55-70.

berlimpah dan subur, memberi manfaat kepada penduduknya dengan kebutuhan dasar hidup manusia—biji-bijian, minyak, dan anggur. Tetapi ketika Israel berdosa, keberkahan tanah menurun dan menjadi sunyi serta tidak ramah. Ketika keterasingan dari Tuhan menjadi lumrah dan ketidakadilan menguasai umat Tuhan, maka Tuhan menyingkirkan mereka dari tanah Israel. Berkembangnya tanah dan kualitas hidup masyarakat, kemudian, terkait secara kausal, dan keduanya bergantung pada ketaatan pada kehendak Tuhan. Pengelolaan tanah Israel yang tepat menggambarkan kaitan erat antara pengudusan ruang, waktu, tubuh manusia, dan hubungan sosial dalam Yudaisme.

Berbagai perintah berbasis tanah dalam kitab suci mengungkapkan keyakinan bahwa Tuhan adalah pemilik tanah Israel dan sumber kesuburannya, sedangkan orang Israel yang mengerjakan tanah itu adalah petani penyewa milik Tuhan. Para penyewa berkewajiban untuk mengembalikan bagian pertama dari hasil tanah kepada pemiliknya untuk memastikan kesuburan tanah yang berkelanjutan dan kelangsungan serta kemakmuran petani.²¹⁷ Oleh karena itu, berkas pertama dari panen barley, buah pertama dari produksi, dan dua roti yang terbuat dari biji-bijian baru harus dikuduskan untuk Tuhan. Dalam Mishnah (dikodifikasi sekitar 200 M) pemberian ini harus dibuat hanya dari hasil bumi yang ditanam oleh orang Israel di tanah Israel, berbeda dengan semua persembahan sereal dan hewan lainnya, yang dapat dibawa ke Rumah Suci juga dari luar negeri. (Mishnah Men/8: 1 dan Mishnah Parah/2: 1). Beberapa dari hasil yang telah dikonsekrir harus diberikan kepada para imam dan orang Lewi, sedangkan yang lainnya untuk dimakan oleh petani itu sendiri.

Kitab Suci juga mengatur penanaman pohon. Dalam Imamat/19:23 memerintahkan: “Jika kamu datang ke tanah dan menanam segala jenis pohon untuk makanan, maka kamu akan menganggap buahnya haram.” Selama tiga tahun pertama pertumbuhan, buah dari pohon atau kebun anggur yang baru ditanam tidak boleh dimakan (orlah), karena dianggap sebagai milik Tuhan. Ulangan/20:19 mengartikulasikan prinsip *bal tashit* (secara harfiah: “jangan menghancurkan”) yang mengatur perilaku terhadap pohon selama masa perang: “Jika anda mengepung kota untuk waktu yang lama, berperang melawannya untuk merebutnya, anda harus jangan menghancurkannya untuk mengambilnya, kamu tidak boleh menghancurkan pohonnya dengan menggunakan kapak pada mereka. Meskipun kamu boleh mengambil makanan dari mereka, kamu tidak boleh menebangnya.” Meskipun hukum ini tidak diragukan lagi antroposentris, itu juga menyarankan bahwa kitab suci mengakui saling ketergantungan antara

²¹⁷Richard Sarason, *The Significance of the Land of Israel in the Mishnah in The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986, hal. 114.

manusia dan pohon, di satu sisi, dan kapasitas manusia untuk menghancurkan alam hal lain. Untuk memastikan kesuburan tanah yang berkelanjutan, kecenderungan manusia yang merusak diatasi oleh hukum kitab suci. Dalam Talmud dan sumber rabi kemudian, perintah alkitabiah “jangan hancurkan” diperluas untuk mencakup “penghancuran, lengkap atau tidak lengkap, langsung atau tidak langsung, semua objek yang mungkin bermanfaat bagi manusia.”²¹⁸ Menerapkan prinsip tersebut untuk berbagai situasi non-militer, seperti yang dilakukan Talmud, dapat berfungsi sebagai pedoman yang berguna untuk mencegah semua bentuk perilaku berbahaya terhadap lingkungan fisik.²¹⁹

Meskipun tradisi Yahudi menempatkan tanggung jawab atas kesejahteraan bumi Tuhan pada manusia, tradisi tersebut bukannya tidak sensitif terhadap kesejahteraan spesies selain manusia. Pengelolaan yang tepat atas tatanan yang diciptakan adalah tanggung jawab manusia, dan Taurat sendiri menjelaskan bagaimana manusia harus memelihara spesies lain. Ulangan (5:14, 14:21, 22: 6, 22:10) menuntut kepekaan terhadap kebutuhan hewan, dan dengan mengingat ayat-ayat ini para rabi mengartikulasikan prinsip *tza'ar ba'aley hayim* (kesusahan hidup makhluk). Manusia dilarang menyebabkan rasa sakit yang tidak perlu pada hewan, malah diperintahkan untuk menjalankan belas kasihan. Para rabi melarang makan sebelum memberikan makanan kepada hewan, dan melarang pembelian hewan atau burung apa pun, jinak atau liar, kecuali pembeli telah terlebih dahulu membuat ketentuan yang memadai untuk memberi makan hewan tersebut. Perhatian terhadap penderitaan hewan yang tidak perlu menggarisbawahi kehati-hatian yang diambil oleh hukum Yahudi tentang penyembelihan hewan untuk konsumsi manusia; semuanya dimaksudkan untuk meminimalkan rasa sakit. Meskipun tradisi mengizinkan penyembelihan hewan yang layak untuk konsumsi manusia, tradisi itu melarang tindakan merusak yang akan menyebabkan kepunahan spesies meskipun telah mengizinkan ritual penyembelihan spesies itu. Singkatnya, Yudaisme menetapkan kepekaan terhadap semua makhluk ciptaan Tuhan sebagai bagian dari perintah untuk memberikan martabat pada semua hal yang diciptakan oleh Tuhan.²²⁰

Disebutkan juga, bahwa Israel kuno adalah masyarakat agraris yang hidup sesuai dengan musim dan merayakan penyelesaian setiap siklus panen

²¹⁸ Jonathan I. Helfand, “Ecology and the Jewish Tradition: A Postscript,” dalam *Jurnal Judaism*, Tahun 1971, hal. 332.

²¹⁹ Beberapa sumber rabi berbicara secara khusus menentang perusakan pohon, terutama pohon buah-buahan. Lihat Yosef Orr and Yossi Spanier, *Traditional Jewish Attitudes towards Plant and Animal Conservation in Judaism and Ecology*, London: Cassell, 1992, hal. 54–60.

²²⁰ Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 110.

dengan mempersembahkan hasil bumi kepada Tuhan. Namun di dalam Alkitab, perayaan-perayaan pertanian diberi arti yang berbeda ketika mereka ditempatkan dalam sejarah linear dan sakral orang-orang Yahudi dan hubungan perjanjiannya dengan Tuhan. Misalnya, Sukkot (Pesta Pondok) awalnya merayakan akhir panen musim panas dan persiapan musim hujan di tanah Israel; itu kemudian dikaitkan dengan penebusan Israel dari Mesir. Dalam Imamat/23: 42 Israel diperintahkan untuk tinggal di pondok-pondok selama tujuh hari sehingga “agar generasimu tahu bahwa Aku membuat orang Israel tinggal di pondok-pondok ketika Aku membawa mereka keluar dari tanah Mesir.” Dihilangkan dari perlindungan tempat tinggal biasa mereka, pondok sementara tersebut memaksa orang Israel untuk merasakan kuasa Tuhan di alam secara lebih langsung dan menjadi lebih bersyukur atas kuasa penyelamatan Tuhan. Selain tinggal di sukkah, orang Israel diperintahkan untuk “mengambil buah dari pohon yang baik, ranting-ranting pohon palem, dedaunan dari pohon-pohon yang rindang, dan pohon willow dari anak sungai dan bersukacita di hadapan Tuhanmu selama tujuh hari” (Imamat/23: 40). Dengan cara ini, alam menjadi sarana pemenuhan perintah Israel untuk bersukacita di hadapan Tuhan. Setelah penghancuran Kuil, ritual kompleks festival ziarah ini tidak dapat lagi dilakukan di Kuil. Tidak mengherankan, para rabi menguraikan makna simbolis sukkah, melihatnya sebagai rumah suci dan lokus bagi kehadiran ilahi. Mereka secara homiletik mengaitkan “empat spesies” dengan bagian tubuh manusia, tipe orang ideal, leluhur, ibu pemimpin, dan dengan Tuhan sendiri. “Kembalinya abadi” alam menerima makna historis dan etis yang berbeda dalam Yudaisme.²²¹

Transformasi ritual alam juga terlihat dalam festival Yahudi lainnya yang merayakan ritme alam. Pertama kali disebutkan dalam Mishnah (Rosh Hashanah 1: 1), tanggal lima belas bulan Shevat, yang bertepatan dengan awal mekarnya pohon almond setelah masa dormansi selama musim dingin, dirayakan sebagai “tahun baru pohon”. Perayaan itu rupanya berasal dari aktivitas sekuler membayar pajak atas pohon buah-buahan, tetapi menerima makna religius ketika hari itu ditafsirkan sebagai penghakiman Tuhan atas pohon, analog dengan penghakiman orang-orang pada awal tahun Yahudi. Menariknya, selama Abad Pertengahan, ketika orang-orang Yahudi tidak lagi tinggal di tanah Israel, festival tersebut memiliki makna simbolis baru, dengan doa baru dan adat istiadat baru. Buah-buahan yang ditanam di tanah Israel dimakan oleh orang-orang Yahudi diaspora dan satu set Mazmur khusus ditambahkan ke liturgi harian. Ritual yang paling rumit untuk liburan dibangun oleh Kabbalah pada abad keenam belas, yang tanah Israel tidak lagi sekadar tempat fisik, tetapi lebih merupakan realitas spiritual. Dicontohkan

²²¹ Arthur Schaffer, “The Agricultural and Ecological Symbolism of The Four Species of Sukkot,” dalam *Jurnal Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, Vol. 20 Nomor 2 Tahun 1982, hal. 128-140.

setelah ibadah Paskah, ritual Kabbalah untuk “tahun baru bagi pepohonan” memberinya kemampuan untuk memulihkan aliran energi ilahi ke dunia yang rusak. Fakta bahwa bagi para Kabbalah segala sesuatu di dunia adalah simbol realitas ketuhanan memfasilitasi penciptaan ritual baru dan memberkahi objek-objek alam dengan makna spiritual baru. Alam diserap ke dalam narasi sakral Yudaisme.²²²

Apa yang membuat pendekatan Yahudi terhadap alam paling berbeda adalah hubungan yang dibangunnya antara perlakuan manusia terhadap bumi Tuhan dan keadilan sosial. Karena tidak semua anggota masyarakat memiliki tanah, mereka yang memiliki kewajiban moral dan agama untuk mendukung mereka yang tidak memiliki tanah. Bagian dari hasil bumi—pojok ladang (kacang polong), sisa tangkai (*leket*), berkas yang terlupakan (*syekhah*), buah-buahan yang terpisah (*peret*), dan tandan yang rusak (*olelot*)—dibagikan kepada mereka yang tidak memiliki tanah: orang miskin, janda, penduduk asing, dan orang Lewi. Dengan menjalankan perintah-perintah khusus ini, tanah itu sendiri menjadi suci, dan orang yang menaati perintah-perintah ini memastikan kemurnian moral-religius yang diperlukan untuk tinggal di tanah Tuhan. Kegagalan untuk memperlakukan anggota masyarakat lainnya secara adil, untuk melindungi kesucian hidup mereka, secara integral terkait dengan tindakan-tindakan yang meluas ke tanah.

Hubungan antara pengelolaan tanah, ritual, dan keadilan sosial paling jelas terlihat dalam undang-undang yang mengatur tahun Sabat (*shemittah*). Itu adalah tahun istirahat yang ditentukan yang serupa dengan Sabat. Menurut tahun Sabat yang paling awal disebutkan (Kel. 23: 10–11), orang Israel harus membiarkan tanahnya terbengkalai dan kebun anggur serta kebun zaitun tidak tersentuh sehingga orang-orang miskin dan binatang buas dapat memakannya. Dalam Imamat (25: 1–7; 18–22), tahun bera dirujuk sebagai “Sabat Tuhan,” tahun istirahat total untuk tanah itu, menjanjikan berkat ilahi atas hasil panen tahun keenam untuk mereka yang menanggungkan pekerjaan mereka pada ketujuh. Ulangan 15: 1–11 memerintahkan orang Israel untuk memperingati setiap tahun ketujuh sebagai “tahun pembebasan” ketika hutang yang dikontrak oleh rekan senegara harus disetorkan. Pada tahun Yobel, semua budak harus dibebaskan dan dikembalikan ke keluarganya (Imamat 25:11). Sementara orang dan hutang akan dibebaskan pada tahun Yobel, Kitab Suci menegaskan tentang kepemilikan kekal Tuhan atas tanah tersebut: “Tanah tidak akan dijual selamanya, karena tanah itu milikku. Karena kamu adalah orang asing dan pendatang dengan aku ” (Imamat 25:23).²²³

²²²Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 107.

²²³Gerald Blidstein, “Man and Nature in the Sabbatical Year,” dalam *Jurnal Tradition*, Vol. 8 No. 4 Tahun 1966, hal. 48-55.

Terlepas dari bagaimana hukum Sabbatical dan tahun Yobel diinterpretasikan dan diadaptasi selama periode Bait Suci Kedua, satu aspek dari hukum ini tetap tidak berubah: Taurat memerintahkan manusia untuk memberikan alam periode istirahat dan regenerasi. Seperti yang dikatakan oleh Shlomo Riskin: “Semitta bagi dunia luar angkasa seperti Sabat bagi dunia waktu.” Saat Israel “merasakan” kemungkinan transendensi setiap minggu dalam perayaan Sabat, begitu pula negeri menikmati kemungkinan pembaruan pada tahun Sabat. Dengan mengembalikan bumi kepada Tuhan, vitalitas alam dipulihkan dan dilindungi dari penggunaan dan penyalahgunaan manusia.²²⁴

Pengudusan ruang, waktu, tubuh manusia, dan hubungan antarmanusia diilustrasikan dalam hubungan antara orang Israel dan tanah Israel, tanda perjanjian Tuhan dengan Rakyat Pilihan. Hukum dan sikap yang ditentukan ini menunjukkan dengan jelas bahwa tradisi agama Yahudi sangat peka terhadap kesejahteraan lingkungan alam dan menjunjung tinggi tanggung jawab khusus manusia untuk pengelolaannya yang tepat. Perjanjian Tuhan menentukan bagaimana manusia harus melindungi dunia ciptaan Tuhan dan bagaimana mereka harus memastikan kemurnian mereka sendiri. Untuk hidup di tanah Tuhan membutuhkan penghuninya untuk menjadi suci dengan menjalankan aturan ritual dan moral. Hanya mereka yang hidup atas kehendak Tuhan yang bisa menikmati dengan baik karunia dan keindahan bumi Tuhan.²²⁵

Singkatnya, dari perspektif Yahudi, kegagalan saat ini untuk berinteraksi secara hormat dengan lingkungan fisik adalah gejala dari kegagalan manusia yang lebih dalam untuk menerima keberadaan pencipta dan mengakui status ciptaan semua makhluk, termasuk manusia. Keangkuhan manusia telah menimbulkan kerusakan lingkungan yang cukup parah, tetapi manusia juga memiliki kemampuan untuk menyembuhkan kerusakan tersebut. Tradisi Yahudi menempatkan tanggung jawab atas kesejahteraan lingkungan pada manusia sambil menegaskan ketergantungan manusia pada lingkungan fisiknya. Tradisi Yahudi, bagaimanapun, tidak menyembah alam untuk kepentingannya sendiri, dan tidak menerima apa yang diberikan sebagai akhir hidup manusia. Kehidupan Yahudi dibentuk oleh daftar panjang tugas dan kewajiban yang mencakup semua aspek kehidupan. Namun, masih mungkin dan diinginkan untuk memperlakukan ekologi sesuai dengan nilai-nilai terdalam Yudaisme, dan dengan demikian, memastikan kesejahteraan dunia ciptaan Tuhan dan pelestariannya untuk generasi yang akan datang.²²⁶

²²⁴ Benjamin Bak, “The Sabbatical Year in Modern Israel,” dalam *Jurnal Tradition*, Vol. 1 No. 2 Tahun 1959, hal. 193-199.

²²⁵Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 110-111.

²²⁶Hava Tirosh-Samuelson, “Nature in the Sources of Judaism” ..., hal. 118-119.

G. Kepercayaan Animisme dan Dinamisme

Setelah penulis menguraikan tentang term-term Al-Qur'an terkait ekospiritual, perlu juga penulis paparkan tentang paham atau keyakinan tentang animisme dan dinamisme. Hal ini sangat penting untuk dijelaskan karena antara ekospiritual dengan animisme dan dinamisme seakan-akan ada kesamaan yaitu bahwa segala yang wujud di dunia memiliki spirit atau jiwa padahal esensi keduanya sangat berbeda.

1. Animisme

a. Pengertian Animisme

Menurut Zakiyah Daradjat (W. 2013), kata animisme berasal dari kata *anima*, *animae* yang berasal dari bahasa latin "*animus*", dan bahasa Yunani "*Avepos*", dalam bahasa sansekerta disebut "*Prana*", dalam bahasa Ibrani disebut "*Ruah*" yang artinya "nafas" atau "jiwa". Animisme adalah ajaran atau doktrin tentang realitas jiwa.²²⁷

Menurut Caroline Pooney, secara bahasa kata animisme berasal dari bahasa Latin "*anima*" yang berarti roh.²²⁸ Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBI) kata animisme diartikan dengan kepercayaan kepada roh yang mendiami semua benda (pohon, batu, sungai, gunung, dan sebagainya sebagainya).²²⁹

Sementara itu dalam *Kamus Ilmiah Populer* juga dijelaskan bahwa animisme adalah suatu paham bahwa alam ini atau semua benda memiliki roh atau jiwa.²³⁰

Kuncorodiningrat menjelaskan bahwa animisme adalah kepercayaan yang menganggap bahwa semua orang yang bergerak dianggap hidup dan mempunyai kekuatan gaib atau memiliki roh yang berwatak baik maupun berwatak buruk.²³¹ Adapun menurut K. Sukardji, animisme adalah suatu faham atau ajaran yang menguraikan tentang adanya roh (nyawa) pada setiap benda²³²

Penjelasan yang lebih rinci dijelaskan oleh Alan Barnard dan Jonathan Spencer. Keduanya menyatakan bahwa animisme adalah kepercayaan terhadap makhluk halus dan roh. Adapun karakteristik masyarakat yang menganut paham ini, di antaranya adalah mereka selalu memohon

²²⁷Zakiah Darajat, dkk, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996, hal. 24.

²²⁸Caroline Pooney, *African Literature, Animism and Politic*, London: Routledge, 2001, hal. 10

²²⁹Badan Pengembangan Dan Pembinaan Bahasa Indonesia Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: 2017, edisi ke 5, hal. 88

²³⁰M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkeola, 2001, hal. 32

²³¹Kuncorodiningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Yogyakarta: Jambatan, 1954, hal. 103.

²³²K. Sukardji, *Agama-Agama yang Berkembang di Dunia dan Pemeluknya*, Cet. 10, Bandung: Angkasa, 1993, hal. 89.

perlindungan dan permintaan sesuatu kepada roh-roh, seperti untuk mendapatkan kesembuhan dari segala macam penyakit, sukses dalam bercocok tanam dengan terhindar dari gangguan hama dan penyakit, kehidupan yang harmonis, berhasil dalam berburu, selamat dalam membangun rumah, selamat dalam perjalanan jauh, mendapatkan kemenangan dalam berperang, terhindar dari gangguan bencana alam seperti banjir, gunung meletus, gempa bumi, kebakaran, dan gangguan cuaca; mudah dalam melahirkan, masuk surga setelah melahirkan, selamat saat membangun dan masuk rumah baru, serta mencapai kedudukan.²³³

Dalam filsafat, animisme adalah doktrin yang menempatkan asal mula kehidupan mental dan fisik dalam suatu energi yang lepas atau sekurangnya berada di jasad. Atau, animisme adalah teori bahwa semua objek-objek yang wujud di alam ini memiliki nyawa atau berjiwa, mempunyai "spirit". Dalam pandangan *Sejarah Agama Primitif*, animisme adalah pemujaan terhadap roh-roh atau jiwa manusia dan binatang, terutama pemujaan terhadap roh yang telah meninggal.²³⁴

Berdasarkan beberapa definisi di atas maka dapat disimpulkan bahwa animisme merupakan ajaran atau kepercayaan bahwa segala benda yang meliputi pohon, batu, sungai, gunung, binatang, dan sebagainya yang memiliki roh dan kekuatan, serta roh tersebut ada yang bersasal dari roh para leluhur yang telah meninggal dunia. Roh tersebut ada yang jahat dan ada pula yang baik.

Bagi masyarakat penganut paham ini berkeyakinan bahwa jika ingin mendapatkan perlindungan dari berbagai hal yang akan mengancam keselamatan dirinya dan ingin mendapatkan segala keberhasilan dan kesuksesan atau kesembuhan dari penyakit, tanaman dan pertaniannya agar tidak diganggu oleh penyakit dan hama serta dapat dipanen dengan hasil yang baik maka mereka harus memohon kepada roh-roh tersebut dengan melakukan ritual-ritual tertentu.

b. Bentuk bentuk Kepercayaan Animisme

Menurut Abujamin Roham, kepercayaan dalam animisme dapat digolongkan kepada empat bagian yaitu:

- 1) Kepercayaan dan penyembahan kepada alam (*nature worship*) seperti: bekas-bekas kepercayaan tersebut di tanah air kita dewasa ini masih banyak ditemukan. Ada bekas peninggalan berbagai patung dewa, seperti pemujaan dewa Surya, Pertiwi, Agni, dan lainnya adalah menjadi saksi.

²³³ Alan Barnard and Jonathan Spencer, *Encyclopaedia of Social Cultural Anthropology*, London: Rotledge, 1996, hal. 595.

²³⁴ Zaini Dahlan, dkk, *Perbandingan Agama I*, Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, 1983, hal. 25.

- 2) Kepercayaan dan penyembahan pada benda-benda (*fetish worship*). Mereka beranggapan bahwa siapa saja yang memakai atau menggunakan benda-benda tersebut akan terhindar dari malapetaka dan kesengsaraan hidup, seperti kepercayaan pada batu akik, besi buat jimat, air buat obat, api untuk membakar mayat, dan lainnya.
- 3) Kepercayaan dan penyembahan pada binatang-binatang (*animal worship*). Binatang-binatang ini dipuja karena dianggap memberikan keselamatan dan kemanfaatan, seperti sapi di Bali, lembu di Mesir, ular di India, buaya, dan lainnya.
- 4) Kepercayaan dan penyembahan kepada roh nenek moyang (*ancestor worship*). Pemujaan kepada roh nenek moyang, hampir dialami oleh berbagai bangsa di muka bumi ini. Di Indonesia sendiri, sampai hari ini masih banyak bekas-bekasnya.²³⁵

2. Dinamisme

a. Pengertian Dinamisme

Kata dinamisme berasal dari bahasa Yunani, yaitu *dunamos* kemudian dialih-bahasakan kepada bahasa Inggris menjadi *dynamis* yang umumnya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kekuatan, kekuasaan atau khasiat dan dapat juga diterjemahkan dengan daya.¹⁶

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) kata dinamisme dimaknai sebagai kepercayaan bahwa segala sesuatu mempunyai tenaga atau kekuatan yang dapat mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan usaha manusia dalam mempertahankan hidup.²³⁶

Dalam *Ensiklopedi Umum* dijumpai definisi dinamisme sebagai kepercayaan keagamaan primitif pada zaman sebelum kedatangan agama Hindu ke Indonesia.¹⁷ Sementara dalam *Kamus Ilmiah Populer* dinamisme adalah kepercayaan primitif di mana semua benda mempunyai kekuatan yang bersifat gaib.¹⁸ Dinamisme disebut juga Preanimisme yang mengajarkan tiap-tiap benda atau makhluk mempunyai nama.

Secara terminologi dinamisme adalah kepercayaan kepada suatu daya kekuatan atau kekuasaan yang keramat dan tidak berpribadi, yang dianggap halus maupun berjasad, semacam *fluidum*, yang dapat dimiliki oleh benda, binatang, dan manusia.¹⁹

Menurut Sukardji, dinamisme adalah suatu ajaran dan perasaan keagamaan tentang adanya daya-daya kesaktian pada setiap benda untuk jenis-jenis bangsa yang banyak persamaannya.²³⁷ Sedangkan Harun

²³⁵Abujamin Roham, *Agama Wahyu dan Kepercayaan Budaya*, Jakarta: Media Da'wah, 1992, hal. 59

²³⁶Badan Pengembangan Dan Pembinaan Bahasa Indonesia Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: 2017, edisi ke 5, hal. 392.

²³⁷K. Sukardji, *Agama-Agama...*, hal. 32.

Nasution tidak mendefinisikan dinamisme secara tegas, beliau hanya menerangkan bahwa bagi manusia primitif, yang tingkatan kebudayaannya masih rendah sekali, tiap-tiap benda yang berada di sekelilingnya bisa mempunyai kekuatan batin yang misterius, lebih lanjut ditambahkan, bahwa masyarakat yang masih primitif memberi berbagai nama kepada kekuatan batin itu. Orang Melanesia menyebutkan “mana”, orang Jepang “kami”, orang India “kari”, dan sebagainya. Dengan kata lain, dinamisme merupakan keyakinan tentang kekuatan yang ada pada suatu benda dan diyakini mampu memberikan suatu manfaat dan marahabahaya. Kekuatan itu bisa berasal dari api, batu-batuan, air, pohon, binatang, bahkan manusia. Setiap manusia merasa butuh dan berharap kepada zat lain yang dianggapnya mampu memberikan berbagai pertolongan dengan kekuatan yang dimilikinya. Kemudian zat lai tersebut ia sembah, karena ia merasa tenang dan nyaman jika selalu berada dekat zat tersebut.²³⁸

Dari pembahasan di atas dapat dipahami, bahwa dinamisme adalah kepercayaan terhadap suatu zat atau benda-benda, baik benda hidup atau benda mati, bahwa benda-benda tersebut dianggap suci dan diyakini mempunyai tuah, kesaktian. Kekuatan gaib yang dapat memancarkan kekuatan baik dan buruk kepada manusia dan alam sekitar. Siapa saja yang memiliki kemampuan menguasai dan memiliki zat atau benda yang memiliki kekuatan tersebut maka dengan cara menyembahnya hidupnya akan aman, nyaman, terhormat dan orang tersebut dapat memancarkan kekuatan tersebut kepada benda atau orang lain.

b. Konsep Dinamisme

Menurut Abu Ahmadi, Dinamisme diartikan sebagai kepercayaan terhadap benda yang memiliki kekuatan gaib.²³⁹ Menurut Amsal Bakhtiar, dalam *Ilmu Sejarah Agama dan Ilmu Perbandingan Agama*, kekuatan gaib itu biasanya disebut *mana*. *Mana* yaitu kekuatan yang tersembunyi dan siapa saja yang mampu menguasainya tentu akan mendapatkan kedudukan yang terhormat dalam masyarakat. Energi yang misterius akan memancar dari suatu objek atau benda yang memiliki *mana* bisa ditransmisikan kepada seseorang dan seseorang itu juga bisa mengalirkannya kepada benda-benda atau manusia.²⁴⁰

Jika dilihat dari klasifikasinya benda-benda yang memancarkan kekuatan gaib terdiri dari tiga macam, yaitu:³² *Pertama*, benda-benda keramat, *Kedua*, binatang keramat, *Ketiga*, rang-orang keramat.

²³⁸Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, New York, Brentano's Publishers, t.t., hal. 160

²³⁹Abu Ahmadi, *Perbandingan Agama...*, hal. 35-39.

²⁴⁰Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2015, cet. Ke 5, hal. 60

3. Panteisme

a. Pengertian Panteisme

Paham pantheisme merupakan salah satu paham yang eksistensi para pengikutnya masih ada. Ahmad Hanafi—pemikir muslim progresif dan modern—menjelaskan pengertian panteisme sebagai berikut: Panteisme berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari kata-kata; *Pan* yang memiliki arti seluruh, dan *theos* berarti Tuhan. Jadi, konsep panteisme ialah semua alam semesta adalah Tuhan.²⁴¹ Sedangkan menurut H. M. Asywadi Syukri, menguraikan Panteisme bermakna, *belief that the whole world is God* yaitu kepercayaan bahwa alam semesta adalah Tuhan.²⁴²

Menurut Harun Nasution (w. 1998) —tokoh pembaharu keislaman di Indonesia— memaknai Panteisme sebagai keyakinan yang menyatakan bahwa seluruh yang ada adalah Tuhan.²⁴³ Hasbullah Bakri menambahkan panteisme sebagai salah satu aliran dalam filsafat yang menganggap semua alam ini adalah Tuhan, atau dengan kata lain Tuhan adalah alam ini semua.²⁴⁴

Adapun pengertian panteisme yang terdapat dalam buku *Philosophy of Religion*, didefinisikan sebagai konsepsi tentang ketuhanan yang ada dalam alam dengan akibat-akibatnya yang amat jauh, dengan tidak disertai oleh keyakinan tentang adanya Tuhan di luar alam (*divine transcendence*).²⁴⁵

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa panteisme adalah suatu paham kefilsafatan yang mempersamakan Tuhan dengan alam semesta (serba Tuhan), dan menghilangkan perbedaan antara yang menjadikan (*Khaliq/wajib al-wujud*) dan yang dijadikan (*makhluk/mungkin al-wujud*). Dengan demikian ia beranggapan bahwa Tuhan ada di mana-mana. Tentu ini bukanlah makna dari sebuah ayat al-Qur'an yang berbunyi, "...*Kemana pun engkau menghadap di situlah wajah Tuhan*" (QS. al-Baqarah/2:115). Terkait hal ini akan diuraikan pada pembahasan berikut ini.

b. Perbedaan Antara Panteisme dan *Wahdah al-Wujud*

Sebagaimana yang telah dikemukakan di atas bahwa, panteisme merupakan salah satu ajaran filsafat yang berpaham bahwa semua alam ini adalah Tuhan, atau dalam kata lain Tuhan adalah alam semesta. Menurut pandangan tasawuf filosofis terutama tasawuf mazhab Ibnu 'Arabi, Tuhan, manusia, dan alam semesta merupakan suatu kenyataan dari wujud,

²⁴¹Ahmad Hanafi, *Ikhtisar Sejarah Filsafat*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981, cet-1, hal. 44.

²⁴²H.M. Asywadi Syukur, *Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982, Jilid 1, hal. 65.

²⁴³Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 36.

²⁴⁴Hasbullah Bakri, *Sistematika Filsafat*, Jakarta: Wijaya, 1981, hal. 59

²⁴⁵David Trueblood, *Philosophy of Religion*, diterjemahkan dan disusun kembali oleh H.M. Rasyidi, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1965, hal. 158.

keberadaannya senantiasa berada pada dimensinya masing-masing. Tuhan, manusia, dan alam sebagai satu kesatuan, namun berada dalam dimensinya masing-masing. Namun demikian, Tuhan merupakan sumber dari yang ada (*wajib al-wujud*), meliputi keberadaan segala yang ada. Tuhan sebagai *wajib al-wujud*, sedangkan keberadaan selain-Nya adalah bersiat nisbi atau *mumkin al-wujud* yakni keberadaannya diadakan oleh Yang Maha Ada.

Berkaitan dengan hal ini, Ibn 'Arabi berkata: "Matahari tampak di permukaan bulan, padahal di dalam bulan itu tidak ada matahari. Sama halnya sinar matahari yang merupakan pantulan dari asma'-Nya (cahaya-Nya), bukan berarti Tuhan menjelma di situ".²⁴⁶

Ungkapan tersebut menunjukkan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam sekalipun dikatakan berada dalam satu keberadaan atau *wahdah al-wujud* namun selain Tuhan keberadaannya bersifat nisbi dan tak terbatas, keberadaannya tergantung pada Yang Maha Ada. Dia adalah awal dari segala yang ada dan tempat kembali dan berakhir segala yang ada.²⁴⁷

Abdul Hadi WM mengemukakan bahwa faham *wahdah al-wujud* jika diartikan secara harfiah berarti faham kesatuan wujud atau kesatuan transendent wujud. Bila kaum pantheis berpendapat bahwa segala sesuatu itu Tuhan, maka kaum *wahdah al-wujud* berpendapat bahwa segala yang ada ini bersumber dari yang satu dan diliputi oleh yang satu, dan satu itu adalah Tuhan.²⁴⁸

Seperti yang diungkapkan oleh Ibnu 'Arabi, "Sesungguhnya tidak ada di sana di dalam realitas (wujud) kecuali Allah Swt. sifat dan *af'al*-Nya, maka semuanya adalah Ia. Dan dengannya sesuatu itu berada, dari-Nya sesuatu itu berasal serta kepada-Nya akan kembali."²⁴⁹

Hal ini sebagaimana firman Allah: "*Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan sesungguhnya hanya kepada-Nya kami akan kembali*" (QS. al-Baqarah/2: 156).

Dengan demikian, konsepsi *wahdah al-wujud* dalam ajaran tasawuf Ibnu 'Arabi merupakan ajaran tauhid *tanzih*,²⁵⁰ di mana tiada zat melainkan hanya Tuhan. Atau tiada yang maujud kecuali Dia. Selain Dia hanyalah manifestasi atau pancaran-Nya. Alam, manusia, hewan, dan segala yang ada merupakan manifestasi dari asma'-Nya. Hal ini tentu berbeda dengan ajaran panteisme yang mempersamakan Tuhan dengan alam semesta.

²⁴⁶Musthafa Mahmud, *as-Sirr al-A'zham*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyyah, 2019, hal 120.

²⁴⁷Baca surah Al-Hadid ayat 3

²⁴⁸Abdul Hadi MW, "*Sufi Jenius dari Andalus*", *Pesantren, P3M*, No. 3. Vol. 2, 1985, hal. 68-69.

²⁴⁹Ibnu 'Arabi, *Al-Anwar...*, hal. 9.

²⁵⁰*Tanzih* adalah istilah yang sering digunakan untuk menggambarkan bahwa Tuhan dan makhluk-Nya amat jauh dan tak terbandingkan (*uncomparable*).

Dalam konteks dengan kajian disertasi ini yaitu ekospiritual yang mengkaji tindakan kita pada alam, maka manusia dalam mengelola alam harus dengan sentuhan keilahian atau memperlakukan alam sebagai patner (baca pembahasan alam semesta sebagai patner), tidak menganggap alam ini sebagai Tuhan melainkan alam sebagai wujud dari manifestasi asma' Ilahi. Karena itu mengeksploitasinya merupakan tindakan yang tidak bermoral dan tidak beradab. Kita memperlakukan alam dengan asas saling memberikan manfaat antar manusia dengan alam.

Dengan memperhatikan penjelasan di atas, tentang bagaimana sesungguhnya agama-agama memandang tentang ekospiritual khususnya terkait penciptaan alam, sakralitas alam dan relasi antara manusia dengan alam, secara singkat dapat tergambar dalam tabel berikut ini

Tabel 3.1
Ekospiritual Lintas Agama

No	Agama	Konsep Ekospiritual		
		Penciptaan Alam	Sakralitas Alam	Relasi Manusia dan Alam
1	Islam	Alam diciptakan oleh Tuhan	Alam itu suci	Kedudukannya sama
2	Kristen	Alam diciptakan oleh Tuhan	Alam itu suci	Kedudukannya sama
3	Hindu	-	Alam itu suci	Kedudukannya sama
4	Budha	-	Alam itu suci	Kedudukannya sama
5	Kong Hucu	Alam diciptakan oleh Tuhan	-	Kedudukannya sama
7	Yahudi	Alam diciptakan oleh Tuhan	Alam itu suci	Kedudukannya sama

BAB IV PANDANGAN AL-QURAN TERKAIT EKOSPIRITUAL

Kerusakan lingkungan telah menjadi problem manusia modern.¹ Beragam pakar, beragam cara dan beragam usaha manusia untuk menemukan penyelesaian yang apik terkait fenomena ini. Untuk menyelesaikan problem tersebut, hemat penulis pendekatan ekospiritual sangat penting dihadirkan, mengingat manusia sebagai makhluk spiritualitas-religuitas. Paradigma ekospiritualitas ini akan menyadarkan kita bahwa manusia dengan alam/lingkungan adalah satu kesatuan utuh. Untuk itu, bab ini akan menghadirkan term dan konsep Al-Qur'an terkait ekospiritual.

Untuk menemukan term dan konsep Al-Qur'an terkait ekospiritual, penulis akan melakukan identifikasi term-term Al-Qur'an yang memiliki muatan ekospiritual. Setelah dilakukan analisis secara mendalam, ditemukan setidaknya ada empat term dan konsep Al-Qur'an terkait ekospiritual yaitu: Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*), Alam Raya Bersujud (*as-Sajada*), Alam Raya Berdzikir (*adz-Dzikir*), Alam Raya Tunduk Pada Takdir Tuhan (*at-Taskhîr*) dan Alam Tunduk pada Taqdir (*at-Taqdîr*).

Langkah selanjutnya adalah mengidentifikasi term tersebut dengan mengimplementasikan metodologi *maudhû'i*. Menurut Jasser Auda (lahir 1966), kebutuhan terhadap langkah metode tematik (*maudhû'i*) merupakan langkah yang berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu, yang dibahasakan oleh Jasser Auda sebagai *wahḍatan mutakâmilatan* (satu yang

¹McElroy, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology," dalam *Jurnal Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001, hal. 2.

saling menyempurnakan).² Selanjutnya akan dilihat bagaimana para mufasir memaknai term tersebut dan terakhir akan dianalisis dan dikontekstualisasikan penafsiran tersebut untuk menyelesaikan problem ekologi yang kita hadapi.

A. Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*)

Pada sub bab ini akan dikaji seputar konsep *at-tasbîh* meliputi definisi, analisis ayat-ayat tasbih dalam Al-Qur'an, dan ragam pandang ulama tafsir memaknai konsep ini. Semuanya itu ditujukan guna menemukan sebuah pandangan kosmik tentang semua makhluk Tuhan atau alam raya seisinya bertasbih/mensucikan Allah swt. Sebagaimana Allah berfirman: “*Tidakkah engkau (Muhammad) tahu bahwa kepada Allah-lah bertasbih apa yang di langit dan di bumi, dan juga burung yang mengembangkan sayapnya. Masing-masing sungguh, telah mengetahui (cara) berdoa dan bertasbih. Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan*” (An-Nûr/24: 41).

Jika konsep ini disadari oleh manusia—sebagai khalifah di muka bumi—maka ketika ia mengelola alam tidak berasas pada kepentingan hasrat dirinya semata, tetapi mempertimbangkan, menganalisa serta memikirkan dampak bagi lingkungannya. Atas dasar itu bab ini ditulis.

1. Makna Tasbih

Kata tasbih berasal dari kata *al-sabḥ* yang merupakan *mashdar* dari kata *sabaḥa yasbaḥu sabḥan* dan *as-sibāḥah* maknanya adalah berjalan cepat. Sedangkan kata *sābiḥ* (*isim fâ'il* dari kata *sabaḥa*) dan *sabūḥ* yang bentuk jamaknya adalah *as-subaḥa* berarti orang yang berenang.³

Menurut penjelasan Ibnu Fâris (w. 1004) kata *al-sabḥ* itu memiliki dua makna dasar yaitu jenis ibadah dan jenis perjalanan cepat. Pengertian *tasbîh* berasal dari pengertian pertama yaitu mensucikan Allah swt. dari segala keburukan, sedangkan *tanẓîh* berarti *tab'îd* yaitu menjauhkan. Jadi, Allah itu jauh dari setiap yang jelek. Sementara itu kata *subbūḥ* adalah sifat bagi Allah, yang berarti Allah Maha Suci dari segala sesuatu yang tidak pantas bagi-Nya.⁴

Kata yang berasal dari huruf *sin-ba-ḥa* juga dapat membentuk kata *al-subḥah* yang berarti sebuah ritus ibadah shalat sunnah.⁵ Dan kata *al-tasbîh* menurut Râghib al-Ishfahâni bermakna mensucikan Allah swt—dari sesuatu

²Jasser Auda, *Maqâshid al-Syarî'ah Dalîl lil Muḥtadî'în*, Al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî, 1981, hal. 86. Lihat juga, Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâshidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 28.

³Husain bin Muhammad Ar-Raghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâzh Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Qalam, t.th, jilid 1, hal. 392.

⁴Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an*, jilid 3, hal. 990.

⁵Ibn Fâris Ibn Zakariyah al-Qazwinî, *Al-Mu'jam al-Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, jilid 3, hal. 125.

yang tak layak Ia sandang. Makna asalnya ialah berjalan/berlalu secara cepat dalam proses ibadah kepada Allah. Kemudian, kata tersebut dijadikan untuk mengartikan perbuatan buruk. Oleh karena itu, disebutkan dalam sebuah kalimat *ab'adahu-Allah* yakni semoga Allah menjauhkannya. Kata *at-tasbîh* juga digunakan sebagai bentuk ibadah kepada Allah secara umum, baik berupa ucapan, perbuatan bahkan hanya berupa niat sekalipun. Allah berfirman, "*Maka sekiranya dia tidak termasuk orang yang banyak berzikir (bertasbih) kepada Allah*" (as-Shâffât/37: 143).⁶

Kata yang sering disepadankan dengan *tasbîh* adalah *quddûs* (mensucikan). Menurut Abu Hilâl, dua kata itu memiliki makna yang sama yaitu mensucikan Allah dari segala kemuskilan, kekurangan dan kelemahan. Hanya saja *quddûs* itu memiliki makna yang lebih umum dari *tasbîh* yang bermakna mensucikan yang ada di benak dari merenungkan jisim, perbuatan dan tempat Allah swt.⁷

Jika dilihat dari ruanglingkupnya, *taqdîs* lebih luas daripada *tasbîh*. *Tasbîh* hanya digunakan untuk Allah swt. Sementara *taqdîs* bisa digunakan untuk selain Allah. Sebagaimana firman Allah menyatakan

يَقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ

"*Hai kaumku, masuklah ke tanah suci (Palestina) yang telah ditentukan Allah bagimu*" (al-Maidah/5: 21).

Menurut catatan Râghib Isfahâni, dalam Al-Qur'an kata *as-sabhu* bermakna peredaran bintang-bintang/galaksi⁸ sebagaimana Al-Qur'an lukiskan:

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

"*Tidaklah mungkin bagi matahari mengejar bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Masing-masing beredar pada garis edarnya*" (Yâsîn/36: 40).

Selain itu dalam Al-Qur'an kata *sabaha* juga digunakan untuk menunjuk lari dengan cepat,⁹ sebagaimana Al-Qur'an ungkapkan:

⁶Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 393.

⁷Abu Hilâl al-Hasan Ibn Abdullah Ibn Sahal, *Mu'jam al-Farûq al-Lughawiyah*, Beirut: Muassasah al-Nashr al-Islamiyyah,t.th, hal. 124.

⁸Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 392.

⁹Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 392.

وَالسَّبِيحَاتِ سَبْحًا

"Demi (malaikat) yang turun dari langit dengan cepat" (an-Nâzi'ât/79: 3).

Kata *sabaha* juga dapat diartikan dengan kecepatan berangkat dalam bekerja¹⁰ sebagaimana firman Allah:

إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا

"Sesungguhnya pada siang hari engkau sangat sibuk dengan urusan-urusan yang panjang" (al-Muzzammil/73: 7).

Jika ditelisik lebih dalam kata *tasbîh* yang ada di dalam Al-Qur'an ternyata objeknya selalu nama Allah swt. artinya mereka bertasbih memuji Allah, sedangkan subjek atau yang melakukannya bukan hanya manusia, tetapi juga makhluk lain, seperti malaikat, jin, gunung dll.¹¹ Dengan demikian seluruh makhluk Tuhan atau alam raya seisinya bertasbih/mensucikan Allah swt.

2. Identifikasi Ayat-Ayat *Tasbîh* dalam Al-Qur'an.

Dengan bantuan kamus *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdzh Al-Qur'an*, tema *tasbîh* ditemukan 48 ayat dengan berbagai bentuk derivasinya,¹² di antaranya: *Pertama*, derivasi *fi'il mâdhi* dari bentuk *sabaha* dalam surat Al-Hadîd/57: 1, Al-Hasyar/59: 1, Al-Shaff/61: 1. Dan bentuk *sabahu* dalam surat as-Sajadah/32: 15. *Kedua*, derivasi *fi'il mudhâri'* dari bentuk *tusabbihu* dalam surat Al-Isrâ'/17: 44, *tusabbihûna* dalam surat Al-Qalam/68: 28, *tusabbihûhu* surat QS. al-Fath/48: 9, *nusabbihu* dalam surat al-Baqarah/2: 30, *nusabbihaka* dalam surat Thâhâ/20: 33, *yusabbihu* dalam surat ar-Ra'd/13: 13, QS. al-Isrâ'/17: 44, al-Nûr/24: 36 dan 41, al-Hasyr/59: 24, al-Jumu'ah/62: 1, dan at-Taghâbun/63: 1, *yusabbihna* dalam surat al-Anbiyâ'/21: 79, dan Shâd/38: 18, *yusabbihûna* dalam surat al-Anbiyâ'/21: 30, az-Zumar/39: 75, Ghâfir/40: 7, Fushshilat/41: 38, dan as-Syu'ara/42: 5, *yusabbihûnahu* dalam surat al-'Arâf/7: 206. *Ketiga*, *fi'il amar* dalam bentuk *sabbih* dalam surat Alî 'Imrân/3: 41, Al-Hijr/15: 98, Thâhâ/20: 130, Al-Furqân/25: 58, Ghâfir/40: 55, Qâf/50: 39, at-Thûr/52: 48, al-Wâqi'ah/56: 74 dan 96, al-Hâqqah/69: 52, Al-'A'la/87: 1, dan an-Nasr/110: 3, *sabbihû* dalam surat Qâf/50: 40, dan at-Thûr/52: 49, *sabbihû* dalam surat Maryam/19: 11, *sabbihûhu* dalam surat Al-Ahzâb/33: 42. *Keempat* bentuk *ism* di

¹⁰Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 392.

¹¹Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 3, hal. 991-992.

¹²Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*, Qâhira: Dâr al-Fikr, 1324 H, hal. 431-432.

antaranya: *tasbîhahu* dalam surat an-Nûr/24: 41, *tasbîhahum* dalam surat al-Isrâ'/17: 44, *al-musabbihûna* dalam surat as-Shaffât/37: 166, *al-musabbihîna* dalam surat as-Shaffât/37: 143. (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term tasbih dalam Al-Qur'an).

3. Pandangan Mufasir terhadap Makna *Tasbîh*

Merujuk kepada keberagaman interpretasi berguna untuk mengetahui sejauh mana maksud ayat. Langkah ini juga berguna untuk menentukan fungsional makna ayat, sehingga tidak fokus kepada makna etimologi yang dikonstruksi dalam kamus-kamus bahasa Arab. Dalam hal ini penulis mengakumulasikan beberapa kitab tafsir dengan menyusun sub tema sebagai berikut:

a. *Tasbîh*: Makna Verbal (*qauliyyah*) dan Perbuatan (*fi'liyyah*)

Secara etimologi, kata *tasbîh* dengan bentuk asalnya *sabaha* diartikan sebagai aktivitas ibadah yang dirumuskan di dalam shalat. Bila kata ini ditambah satu huruf menjadi *sabaha* memiliki makna “*tanzîh Allah tsana'uhu min kulli sû'i*” yaitu mensucikan-Nya dari segala keburukan dengan puji-pujian.¹³ Kedua kata ini meskipun memiliki derivasi yang sama namun dalam bentuk perubahannya memiliki makna yang berbeda. Makna asal tendensi kepada makna perbuatan (*fi'liyyah*), sedangkan derivasi kedua dengan tambahan huruf memiliki makna ucapan (*qauliyyah*). Kedua kata ini bertujuan yang sama yaitu mensuci Allah dengan instrumen-instrumen yang bisa menjauhkan diri seseorang dari perbuatan yang tidak disukai oleh-Nya. Kedua makna ini dalam litelatur tafsir digunakan diberbagai penafsiran ayat-ayat *tasbîh*.

1) Makna verbal (*qauliyyah*)

Istilah ini diartikan dengan ungkapan lisan. Makna ini menjadi interpretasi mayoritas ulama tafsir dalam memahami *tasbîh*. Menurut al-Tsa'âlâbî, mayoritas ulama mengartikan *tasbîh* ialah mensucikan-Nya dengan ungkapan sangat masyhur yaitu *subhân-Allah*.¹⁴ Term ini merupakan bentuk pujian yang ditujukan kepada-Nya. Ini diatur di dalam Al-Qur'an;

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

¹³ Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, Jilid III, hal. 125.

¹⁴ Abdurrahman bin Muhammad bin Makhlûf Abî Zaid al-Tsa'âlâbî al-Mâlikî, *Al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1997, jilid III, hal. 477.

"Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun" (al-Isrâ'/17: 44).

Ayat ini secara eksplisit menjelaskan bahwa *tasbîh* tidak hanya dengan ucapan verbal *subhân-Allâh*, melainkan bentuk verbal apapun yang masih sejalan dengan bentuk puji-pujian. Bahkan ucapan manusia dengan makhluk lainnya tentu berbeda-beda sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Katsîr, bahwa bentuk ucapan *tasbîh* bisa berbeda-beda, ini disebabkan perbedaan bahasa dan tidak tahunya manusia dalam memahami ungkapan makhluk lainnya seperti hewan, tumbuh-tumbuhan, benda mati, dan lainnya. Semua makhluk ber-*tasbîh* kepada-Nya namun dengan ungkapan yang berbeda-beda.¹⁵ Begitu juga dengan Abû Hayyân, bahwa *tasbîh* dikenal dengan makna mensucikan melalui ungkapan *subhânallâh*.¹⁶

Tasbih langit dan bumi dipahami oleh sementara ulama dalam arti *majâzi* yakni dalam arti kepatuhannya mengikuti hukum-hukum Allah yang berlaku atasnya. Keserasian dan kecermatan ciptaan Allah itu menunjukkan bahwa ciptaan Allah amat sempurna, jauh dari segala kekurangan dan bahwa Pencipta dan Penguasaannya hanya Allah, tiada sekutu bagi-Nya. Orang-orang kafir tidak mengerti dan tidak dapat menangkap bukti-bukti keesaan dan kekuasaan Allah pada ciptaan-ciptaan itu karena kalbu mereka telah lengah. Namun, Allah tidak segera menyiksa mereka karena Dia Maha Penyantun terhadap yang bersalah guna memberinya kesempatan sadar dan bertaubat dan Dia Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat.¹⁷

Hemat penulis, ungkapan *subhân Allâh* yang menjadi instrumen ber-*tasbîh* merupakan makna *haqîqî*, yaitu pujian-pujian verbal secara teks. Berbeda dengan makna *majâzi* tidak dibatasi dengan makna skriptualis teks, sehingga spektrum untuk mensucikan-Nya lebih luas. Dengan syarat, perbuatan tersebut masih dikategorikan memuliakan atau mensucikan-Nya dan terhindar dari perbuatan yang buruk.

Menurut al-Qurtubî (w. 1273), *tasbîh* juga sering diistilahkan sebagai aktivitas verbal untuk mensucikan-Nya. Dalam surat al-Hadîd/57:1¹⁸ menurutnya *tasbîh* adalah memuliakan dan mensucikan

¹⁵Ismâ'il Ibn 'Umar b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî Abû al-Fidâ' 'Imâd al-Dîn, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, jilid IX, hal.18-20.

¹⁶Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd Abû Hayyân, *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Alamiyyah, 1993, jilid VI, hal. 38.

¹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet-3, vol-7, hal. 475.

¹⁸سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Allah dari segala sifat buruk. Ia mengutip dari Ibnu Abbâs (w. 687 M. 78 H.) berkata “bersalawat” kepada Allah segala sesuatu yang ada di langit dari para malaikat, dan yang ada di bumi dari sesuatu yang punya ruh maupun yang tidak punya ruh. Term *tasbîh* di ayat ini merupakan petunjuk (*dilâlah*) namun hal ini diinkari oleh al-Zajjâj dengan mengatakan andaikan tasbih ini maknanya adalah *dilâlah* (petunjuk) padahal bukti penciptaan itu begitu nampak dengan jelas maka itu dipahami, maka mengapa Allah berfirman “*Tetapi kalian semua tidak memahami tasbihnya mereka*”, dengan demikian tasbih yang dimaksud ayat ini adalah dalam bentuk ucapan (bukan petunjuk).¹⁹ Lebih jauh al-Qurtubi menyatakan bahwa segala yang ada di alam semesta pohon-pohonan, tumbuhan, gunung batu, dan lembah mereka berbicara dan saling bertegur sapa. Untuk memperkokoh pendapatnya tersebut al-Qurtubi menyertakan beberapa Hadis Nabi saw. di antaranya hadis di bawah ini:²⁰

أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ : أَخْبَرَنَا مِسْعَرٌ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاصِلٍ ، عَنْ عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ : إِنَّ الْجَبَلَ يَقُولُ لِلْجَبَلِ : يَا فَلَانُ ، هَلْ مَرَّ بِكَ الْيَوْمَ ذَاكِرٌ لِلَّهِ تَعَالَى ؟ فَإِنْ قَالَ : نَعَمْ ، سُرِّبَهُ ، ثُمَّ قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ : وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا إِلَى قَوْلِهِ : أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ، قَالَ : أَفْتَرَاهُنَّ يَسْمَعَنَّ الرَّؤُورَ ، وَلَا يَسْمَعَنَّ الْخَيْرُ - (رواه الطبراني) ²¹ وَفِيهِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ : أَنَّهُ قَالَ : مَا مِنْ صَبَاحٍ وَلَا رَوَاحٍ إِلَّا وَتُنَادِي بِقَاعِ الْأَرْضِ بَعْضُهَا بَعْضًا : أَيُّ جَارَةٍ ، هَلْ مَرَّ بِكَ الْيَوْمَ عَبْدٌ يُصَلِّي أَوْ يَذْكُرُ اللَّهَ؟ فَمِنْ قَائِلَةٍ : لَا ، وَمِنْ قَائِلَةٍ : نَعَمْ ، فَإِذَا قَالَتْ : نَعَمْ ، رَأَتْ لَهَا فَضْلًا عَلَيْهَا (رواه الطبراني) ²² . وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَسْمَعُ صَوْتِ الْمُؤَدِّنِ

¹⁹Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid X, hal. 235.

²⁰Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid X, hal. 268.

²¹Abdullâh Ibnu al-Mabâarak bin Wâdhîh al-Mawarzî, *Kitâb az-Zuhd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th, jilid 1, hal. 113.

²²Sulaiman bin Ahmad bin Ayûb bin Muthîr al-Lakhmi as-Syâfi’i Abû Qâsim ath-Thabrâni, *al-Mu’jam al-Ausath*, Kairo: Dar Haramain 1415 H, jilid 1, hal. 177.

جِنَّ وَلَا إِنْسَ وَلَا شَجْرًا وَلَا حَجْرًا وَلَا مَدْرًا وَلَا شَيْءًا إِلَّا شَهِدَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ".
 رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ فِي سُنَنِهِ^{٢٣}، وَمَالِكٌ فِي مُوَطَّئِهِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَخَرَجَ الْبُخَارِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَقَدْ كُنَّا
 نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ^{٢٤} فِي غَيْرِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ
 اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: كُنَّا نَأْكُلُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّعَامَ وَنَحْنُ
 نَسْمَعُ تَسْبِيحَهُ. وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجْرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ
 أَنْ أُبْعَثَ إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ. قِيلَ: إِنَّهُ الْحَجْرُ الْأَسْوَدُ.^{٢٥}

Mas'ar mengabarkan kepada kami dari Abdullah bin Wāshil, dari Auf bin Abdullah, ia berkata: Abdullah bin Mas'ud r.a. berkata: “Sungguh sebuah gunung telah berbicara kepada. sebuah gunung yang lain”, “Hai fulan, apakah hari ini ada yang lewat dari ahli dzikir kepada Allah swt.?”. Jika dikatakan “ya” maka dia sangat gembira dengan jawaban tersebut. Kemudian Abdullah membaca ayat yang artinya, “Mereka (orang-orang kafir) berkata: ‘Allah mempunyai anak’” Dia berkata, “Lalu apakah engkau melihat bahwa mereka mendengar kecurangan dan tidak mendengar kebaikan.” Dalam hal ini ada juga riwayat lain yang datang dari Anas bin Malik ra, dia berkata, “Tidaklah di pagi hari atau di sore hari melainkan sebagian lembah di bumi menyeru kepada sebagian lembah yang lain, “Wahai tetangga, apakah pada hari ini ada seorang hamba yang lewat padamu lalu dia menunaikan shalat karena Allah dan dzikir karena Allah atas dirimu”, di antara mereka ada yang mengatakan “tidak” dan sebagian yang lain mengatakan “ya”. Jika dia mengatakan “ya”, maka ia melihat karunia atas dirinya. Rasulullah saw. bersabda, “Tidak mendengar suara muadzdzin dari kalangan jin, manusia, pohon, batu, tanah, dan sesuatu melainkan semua itu akan menjadi saksi bagi dirinya

²³Ibnu Mājah Abū Abdillāh Muhammad bin Yazīd al-Quzwaini, *Sunan Ibnu Mājah*, t.t.: Maktabah Abī al-Mu‘āthi, t.th, Jilid 1, hal. 464.

²⁴Muhammad bin Ismāil bin Ibrāhīm bin al-Mughhīrah al-Bukhārī, *al-Jami‘ as-Shahīh*, Kairo: Dār as-Sya‘bi, 1987, jilid 4, hal. 235.

²⁵Abū al-Husain bin al-Hajāj bin Muslim al-Qusyairi as-Naisāburī, *al-Jāmi‘ as-Shahīh*, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, t.th, Jilid 7, hal. 58

kelak di hari kiamat.” (HR. Ibnu Majah). Juga oleh Malik di dalam al-Muwaththa hadits dari Abû Sa’id al-Khudri ra. Al-Bukhari meriwayatkannya dari Abdullah ra, dia berkata, “Kami pernah mendengar tasbihnya makanan ketika dia dimakan.” Di dalam riwayat lain dari Ibnu Mas’ud ra. berkata; “kami sedang makan makanan bersama Rasulullah saw. dan kami mendengar tasbihnya”. Di dalam Shahih Muslim dari Jabir bin Samurah ra, dia berkata: “Rasulullah saw. bersabda”, “Sesungguhnya aku benar-benar mengetahui sebuah batu di Makkah yang menyampaikan salam kepadaku sebelum aku diutus menjadi nabi, dan sungguh kini aku telah mengetahuinya. Dikatakan bahwa batu itu adalah hajar aswad”.

Sejalan dengan penafsiran al-Qurtubi (w.1273), as-Sya’rawi (w. 1998) juga mengatakan demikian. Bahkan lebih jauh dia mengatakan bahwa tumbuh tumbuhan di samping berbicara dengan bahasanya dia juga memiliki emosi dan jiwa sehingga tumbuhan tersebut dapat merespon secara emosional terhadap manusia sesuai dengan perlakuan manusia terhadap tumbuhan tersebut.²⁶

Penfasiran as-Sya’rawi (w. 1998) terhadap ayat di atas menunjukkan bahwa menurutnya alam semesta memiliki kehidupan, emosional dan jiwa sehingga dapat merespon terhadap segala yang terjadi di sekitarnya.

Penfasiran as-Sya’rawi di atas sejalan dengan temuan ilmiah para pakar di jaman modern sekarang ini. Elisabet Sahtouris²⁷ menyatakan bahwa alam semesta memiliki dimensi spiritual. Pohon, sungai dan gunung baginya lebih cerdas dari manusia. Pengakuan Elisabet Sahtouris tersebut menunjukkan bahwa alam raya memiliki kehidupan dan memiliki spiritualnya sendiri sesuai dengan dimensinya.

Humberto Maturana (w. 2021) dan Francisco Varela (w.2001), yang terkenal dengan teori Autopoiesis (dari bahasa Yunani αὐτο- (auto-), artinya "diri", dan ποίησις (poiesis), artinya "pembuatan, produksi") mendefinisikan “benda hidup adalah benda yang terus menerus bagian bagian dirinya sendiri”. Berdasarkan penelitiannya mereka memastikan bahwa pada setiap benda terjadi proses kimiawi dalam sel hidup yang mampu memproduksi dan merawat dirinya sendiri dengan membuat

²⁶Muhammad Mutawalli as-Sya’rawi, *Tafsîr As-Sya’rawi*, t.t.: Akhbar al-Yaum, 1991, hal. 4556.

²⁷Elisabet Sahtouris, *Expanding Our Wordview to Other Dimension* (makalah disampaikan dalam seminar internasional dengan tema :”When The Cosmic cultures Meet Conference), (Washington DC. 27-29 1995, hal. 13

bagian penyusunnya sendiri sehingga keberlanjutan hidupnya terus terjaga.²⁸

Menurut az-Zamakhshari, makna tasbih di sini adalah menyucikan-Nya dalam bentuk *lisân hâl* yang menunjukkan kepada adanya Pencipta (Allah) dengan segala kesucian, kekuasaan dan kebijaksanaan-Nya. Dengan *lisân hâl* itu segala yang ada di langit dan di bumi mensucikan Allah dari segala yang tidak layak dan pantas dilekatkan pada-Nya termasuk adanya sekutu bagi-Nya. Jika kamu bertanya: lalu apa maksud dari kata “tetapi kalian tidak memahami tasbih mereka, padahal tasbih ini sudah mafhum jika dilakukan dengan kata kata? Aku jawab: Khitab dari kalimat itu adalah hanya untuk orang musyrik, karena jika mereka ditanya tentang siapa pencipta langit dan bumi mereka pasti menjawab Allah swt., hanya saja dibalik pengakuan tersebut mereka menyertakan tuhan tuhan yang lain selain Allah seakan akan mereka tidak melihat dan tidak mengakui makna tasbih. Dengan demikian mereka tidak memahami makna tasbih yang sesungguhnya.

Jika kamu berkata: Siapa pun yang ada di dalamnya mereka melakukan tasbih dalam makna haqiqi karena mereka itu adalah malaikat, jin dan manusia. dan mereka telah meng-*athaf*-kan kalimat tersebut kepada langit dan bumi, lalu apa bentuk/maknanya? Saya jawab bahwa tasbih tersebut adalah dalam makna majaz (metaforis) dengan demikian maknanya wajib dimaknai secara majaz²⁹

Menurut Abu Hayan jika tasbih tersebut pelakunya adalah Malaikat, Jin dan Manusia maka mengandung makna secara hakiki tetapi jika yang dimaksud adalah langit dan bumi maka yang dimaksud adalah makna majazi.³⁰

Menurut Ahmad Musthafa al-Maraghi, tasbih di sini mengandung makna langit yang tujuh, bumi dan dan makhluk-makhluk yang ada di dalamnya mensucikan (*tanzîh*), mengagungkan dan menyaksikan terhadap ke-Esaan Allah. Bagi makhluk yang berakal mensucikan Tuhannya dengan perkataan seperti mengucapkan *subahânallâh* dan dengan *ahwal* yang menunjukkan kepada kesaan-Nya dan kesucian-Nya. Sedangkan untuk makhluk yang tidak berakal mensucikan-Nya dengan cara yang kedua. Lanjut al-Maraghi, makna kalimat ”*tetapi kamu tidak memahami*

²⁸Maturana, Humberto R.; Varela, Francisco J. (1972). *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Boston studies in the philosophy and history of science (edisi ke-1). Dordrecht: Reidel. hlm. 141

²⁹Abû al-Qâsim Mahmûd bin Umar az-Zamakhshari, *al-Kassâyf ‘an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl wa ‘Uyûn fî wujûh at-Ta’wil*, Bairut: Dâr al-Kutub, 1407 H, juz 2, hal. 670.

³⁰Abû Hayân al-Andalûsiy, *Tafsir al-Bahr al-Muhîth*, t.t. Dâr al-Fikr, t.th Maktabah Syâmilah t.hal

tasbihnya mereka”, khitab (orang diajak bicara) oleh ayat ini adalah orang-orang musyrik. Dikatakan demikian karena manakala kamu wahai orang-orang musrik menjadikan Allah ada sekutu-sekutu bagi-Nya seolah-olah kamu tidak melihat dan tidak berpikir dengan benar, karenanya kamu memang tidak paham artinya tasbih. Karena kelalaian dan kebodohan kamu, harusnya seyogyanya kami dishukum tetapi karena dengan kelembutan Allah dan ke-Maha Pengampunannya Allah kamu tidak dihukum sekarang.³¹

Penjelasan al-Maraghi tersebut memberikan kesimpulan bahwa makhluk yang berakal bertasbihnya mereka kepada Allah dengan dua cara yaitu dengan lisan seperti mengucapkan *subahânallâh* dan dengan *ahwal* yang menunjukkan ke-Esaan dan ke-Sucian-Nya, sedangkan bagi makhluk yang tidak berakal mensucikannya kepada Allah hanya dengan *ahwal* saja. Lain halnya dengan orang-orang musyrik, ketika mereka menjadikan adanya sekutu-sekutu bagi Allah menunjukkan bahwa mereka bodoh dan tidak mau berfikir secara benar.

Dalam tafsir *Tafsîr Faïd ar-Rahmân Tafsîr Jawâhir al-Qur’ân*, Abu Yusuf Muhammad Zaid³² menjelaskan bahwa tasbihnya langit yang tujuh dan bumi serta segala sesuatu yang ada pada keduanya meliputi hewan yang bisa berbicara, hewan yang tidak berbicara, pohon-pohonan, tumbuh-tumbuhan, benda-benda mati, yang hidup dan yang mati termasuk yang ada di alam gaib semuanya bertasbih dan memuji kepada-Nya baik dengan *lisân hâl* maupun *lisân maqâl*. Tetapi kamu tidak mengerti tasbihnya mereka karena mereka bertasbih bukan dengan bahasa kamu.

Abu Yusuf Muhammad Zaid lebih lanjut menjelaskan bahwa ketidak mengertian kamu (orang-orang yang menyekutukan Allah) terhadap tasbih mereka menyebabkan kamu berdosa. Tetapi dosa tersebut tidak dibalas dengan hukuman secara langsung oleh Allah di dunia. Hal demikian karena Allah swt. Adalah Dzat Yang Maha Lembut dan Maha Pengampun dan agar kamu mau bertaubat kepada Allah swt.

Penafsiran yang dilakukan oleh Abu Yusuf Muhammad Zaid memberikan pemahaman bahwa tidak ada satupun makhluk yang ada di langit dan di bumi kecuali semuanya mensucikan Allah dari segala yang tidak layak disandingkan kepada Allah. Bentuk tasbihnya ada yang dilakukan dengan ucapan (*maqâl*) dan ada yang dilakukan dengan sikap (*hâl*)

³¹Ahmad Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâaghî*, Mesir: Mushtafa al-Bâbi al-Halabi, t.t., Maktabah Syâmilah, juz 15, hal. 51

³²Abu Yusuf Muhammad Zaid, *Tafsîr Faïd ar-Rahmân Tafsîr Jawâhir al-Qur’ân*, t.t., t.p, t.th. Maktabah Syâmilah, Juz 1 hal. 252.

Tidak kalah penting melihat penafsiran al-Biqâ'i.(W. 1480 M)³³ Dalam tafsirnya *Nadzm ad-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa as-Suwar*, Ia menjelaskan bahwa semua makhluk baik yang memiliki akal maupun yang tidak memiliki akal tanpa terkecuali semua bertasbih yakni mensucikan Dzat yang Maha Agung yakni Allah swt. Tasbih dalam makna hakiki merupakan pandangan yang dipilih oleh al-Biqâ'i. Bahwa ada sebagian makhluk yang tidak bisa memahami tasbihnya makhluk yang lain -masih menurut al-Biqâ'i – maksudnya adalah tidak bisa dipahami bagi kalangan awam yakni manusia pada umumnya adapun manusia tertentu (*khawash*) bagi mereka tasbih tersebut dapat dipahami dengan jelas dan terang. Hal ini -masih menurutnya_ - sejalan dengan hadits Rasulullah saw:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "كُنَّا نَعُدُّ الْآيَاتِ بَرَكَةً، وَأَنْتُمْ تَعُدُّونَهَا تَحْوِيفًا. كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي سَفَرٍ فَقَلَّ الْمَاءُ فَقَالَ: "أَطْلُبُوا فَضْلَةً مِنْ مَاءٍ" فَجَاءُوا بِإِنَاءٍ فِيهِ مَاءٌ قَلِيلٌ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ وَقَالَ: "حَيَّ عَلَى الظُّهُورِ الْمُبَارِكِ وَالْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ" فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَنْبُعُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَشَرَفَ وَكَرَّمَ وَبَجَلَ وَعَظَمَ وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ" رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.³⁴

Dari Abdullah bin Mas'ud ra, berkata, "kami menganggap ayat ayat itu sebagai berkah adapun kalian menganggapnya sebagai sesuatu yang menakutkan. Kami bersama Rasulullah saw. dalam suatu perjalanan maka persediaan airpun sedikit. Beliau bersabda, " Carilah air yang banyak" maka para sahabat datang dengan membawa bejana dengan air yang sedikit. Kemudian Rasulullah saw. memasukkan tangannya ke dalam bejana tersebut seraya berkata, "ayo bersuci dengan air yang diberkahi dan keberkahan itu hanya datang dari Allah swt, Sungguh kami melihat air keluar diantara celah-celah jari jemari Rasulullah saw. Dan kami juga pernah mendengar tasbihnya makanan ketika dimakan". (HR. Bukhari)

Apa yang disampaikan oleh al-Biqâ'i tersebut sejalan dengan hadits berikut:

³³Burhan ad-Din Abi Hasan Ibrâhîm bin Umar al-Biqai, *Nadzm ad-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa as-Suwar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995, Jilid 4 hal. 385

³⁴Muhammad bin Ismâîl bin Ibrâhîm bin al-Mughîrah al-Bukhârî, *al-Jami' as-Shahîh*, Kairo: Dâr as-Sya'bi, 1987, jilid 4, hal. 235.

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا أَجْعَلُ لَكَ شَيْئًا تَقْعُدُ عَلَيْهِ فَإِنَّ لِي غُلَامًا مَجَارًا قَالَ إِنْ شِئْتَ قَالَ فَعَمِلْتَ لَهُ الْمِنْبَرَ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَعَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ الَّذِي صُنِعَ فَصَاحَتْ النَّخْلَةُ الَّتِي كَانَ يَخْطُبُ عِنْدَهَا حَتَّى كَادَتْ أَنْ تَنْشَقَّ فَنَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَخَذَهَا فَضَمَّهَا إِلَيْهِ فَجَعَلَتْ تَبْنُ أَنْيْنَ الصَّبِيِّ الَّذِي يُسَكَّتُ حَتَّى حَتَّى اسْتَفْرَّتْ قَالَ بَكَتْ عَلَى مَا كَانَتْ تَسْمَعُ مِنَ الذِّكْرِ رواه البخاري³⁵

Dari Jabir bin Abdullah, ra. bahwa seorang wanita dari kalangan Anshar berkata kepada Rasulullah saw, “ya Rasulullah, bolehkah saya membuat sesuatu untuk engkau, agar engkau bisa duduk di atasnya, saya punya seorang anak laki laki sebagai tukang kayu”, Nabi menjawab, “jika enda mau”, dia berkata: “maka perempuan tersebut membuat mimbar untuk Rasulullah”, Ketika hari Jum’at, Nabi saw duduk di atas mimbar. Lalu batang kurma yang biasa beliau berkhotbah di sana itu berteriak, hampir-hampir batang kurma itu terbelah.” Maka Nabi saw turun lalu memegangnya dan memeluknya. Maka batang pohon itu merintih seperti rintihan anak kecil yang sedang diredakan tangisannya sampai ia terdiam. Nabi bersabda “Ia menangis karena dzikir yang dulu biasa ia dengar.” (HR. Bukhari)

Begitu juga dijelaskan dalam *Tafsîr Khâzin*, sebagian pendapat menyatakan bahwa *tasbîh* merupakan aktivitas verbal untuk mensucikan-Nya. Sehingga makna *tasbîh* pada ayat-ayat tersebut dipahami sebagai bentuk ucapan maka yang dimaksud adalah ucapan segala yang ada di langit dan di bumi. Yang ada di langit maksudnya adalah para malaikat sedangkan yang ada di bumi adalah mereka yang beriman, yang mengenal/makrifat kepada Allah (*al-‘Ârif billâh*). Jika tasbih tersebut dipahami secara maknawi maka seluruh yang ada di langit seperti matahari, bulan, bintang dan yang lainnya dan semua atom-atom yang ada di lapisan-lapisan bumi dan apapun yang ada di bumi seperti gunung-gunung, lautan, pohon-pohonan, binatang dan yang lainnya semua itu bertasbih (mensucikan) tunduk kepada Allah karena kemuliaan dan

³⁵Muhammad bin Ismâil bin Ibrâhîm bin al-Mughîrah al-Bukhârî, *al-Jami‘ as-Shahîh*, Kairo: Dâr as-Sya‘bi, 1987, jilid 3, hal. 80

keagungan-Nya serta Maha Suci (*taqdîs*) Asma-Nya, Sifat-Nya ditundukkannya segala apa yang ada pada-Nya sesuai kehendak-Nya.³⁶

Dari semua literatur tafsir yang disebutkan, makna *tasbîh* yang sering dijelaskan dalam ayat-ayat tersebut kembali kepada pemahaman masing-masing para mufassir. Ada yang memahami secara *haqîqî* dan ada juga yang memahami secara *majâzî*. Makna ini tendensi untuk mensucikan-Nya dengan verbal melalui ungkapan *subhân-Allâh*. Namun ungkapan *tasbîh* tidak dibatasi dengan ungkapan *subhân-Allâh*, tetapi juga ungkapan puji-pujian yang bernilai *taqdîs* juga dikategorikan *tasbîh*.

Terlepas dari perbedaan pendapat di kalangan ulama tafsir tentang bagaimana memahami makna tasbih dalam Al-Qur'an, mereka sepakat bahwa inti dari tasbih adalah mensucikan Allah dari segala bentuk yang tidak layak disandingkan kepada Allah seperti adanya sifat kurang apalagi adanya sekutu bagi-Nya.

2) Makna Perbuatan (*fi 'liyyah*)

Sebagian ulama menafsirkan makna *tasbîh* dengan ekspresi langsung dalam bentuk perbuatan atau aksi. Kebanyakan ayat menjelaskan bahwa *tasbîh* merupakan aktivitas verbal dengan ungkapan pujian. Bila diakumulasikan, kebanyakan ayat dikumpulkan berbicara tentang makhluk ber-*tasbîh* dengan pujian-pujian, misalnya dijelaskan dalam surat al-Isrâ'/17: 44, al-Zumar/39: 75, Ghâfir/40: 7, dan al-Syûrâ/42: 5. Namun ada sebagian ulama yang membahas *tasbîh* dengan perbuatan misalnya Fakhruddîn ar-Râzî ketika menjelaskan surat al-Hadîd/57:1

Dalam ayat ini, ia mengumpulkan beberapa sub bab permasalahan, salah satunya bahwa *tasbîh* adalah mensucikan-Nya dari segala perbuatan-Nya.³⁷ Namun penafsiran ini tendensi kepada aspek teologis, sehingga tidak ada keterikatan dengan perbuatan manusia.

Menurut as-Sulâmî (w. 412 H), konteks ayat ini menunjukkan bahwa seseorang diwajibkan untuk mendirikan ibadah. Kata *yusabbihû* diartikan sebagai ibadah. Ia menambahkan riwayat dari Abû al-Husain bin Hind, "Ayat ini sebagai panggilan agar dilaksanakan. Perihal yang harus dilaksanakan adalah tauhid dan mendirikan ibadah kepada-Nya".³⁸ Adapun ayat setelahnya memiliki korelasi pada ayat di atas yaitu menjelaskan tentang shalat sebagai bentuk mendirikan ibadah kepada-Nya. Shalat diartikan sebagai membersihkan iman. Ketika iman bersih maka bisa memberikan isyarah tauhid. Setelah keduanya diaktualisasikan

³⁶Alî bin Muhammad bin Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Alamiyyah, 2004), jilid IV, hal. 245

³⁷Fakhr al-Dînal-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyâtîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, jilid 29, hal.179.

³⁸Abû 'Abdirrahmân Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Azdî al-Sulamî, *ḥaqâ'iq al-Tafsîr Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, jilid II, hal. 237.

maka sifat keburukan di dalam jiwa seperti hawa nafsu untuk melakukan kesesatan dan kebatilan maka digantikan dengan rida yang ditetapkan oleh-Nya.³⁹ As-Sulâmî memaknai dengan shalat mengindikasikan bahwa *tasbîh* merupakan aktivitas perbuatan yang bisa mensucikan imannya dan memberikan *isyarah* tauhid. Dalam hal ini as-Sulâmî mengembalikan makna *tasbîh* ke makna asal.

Tidak hanya as-Sulâmî, beberapa ulama juga memaknai *tasbîh* sebagai aktivitas (*fi'liyyah*) berupa shalat. Misalnya Ibn Katsîr dalam surat Thâhâ/20: 130, bahwa pada teks ayat *wasabbih bihamdi rabbika qabla thulû' as-syams* maksudnya melakukan shalat fajar (shubuh). Sedangkan redaksi *wa qabla ghurûbihâ* diartikan dengan melakukan shalat asar. Begitu juga dengan redaksi teks وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ yaitu diperintahkan untuk melakukan shalat tahajjud di waktu-waktu malam hari, tetapi sebagian ulama menakwilkan sebagai shalat maghrib dan shalat isya'. Dan redaksi selanjutnya وَأَطْرَافِ النَّهَارِ yaitu melakukan shalat di siang harinya untuk mengimbangi waktu-waktu di malam hari.⁴⁰

Menurut Zamakhsyarî (w. 1144), redaksi وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ yaitu melakukan shalat yang ditentukan waktunya sebagaimana yang telah dijelaskan oleh mufasir sebelumnya. Ia menambahkan bahwa di antara waktu yang telah ditentukan untuk melakukan *tasbîh*. Menurutnya, bahwa waktu yang lebih utama untuk melakukan zikir adalah malam sebagaimana teks ayat setelahnya. Alasannya adalah sangat rasional, melakukan *tasbîh* di waktu malam merupakan waktu yang pantas ber-*khalwat* (menyendiri) kepada-Nya. Waktu itu seharusnya digunakan untuk beristirahat tetapi apabila seseorang mengubah menjadi waktu beribadah (*tasbîh*) kepada-Nya dengan bersungguh-sungguh meskipun kondisi tubuh dalam keadaan lelah, itu merupakan ibadah yang lebih utama di sisi-Nya.⁴¹

Begitu juga dengan Ibn 'Asyûr, kata *tasbîh* digunakan untuk shalat sebab shalat terkandung dan berisikan tentang mensucikan-Nya. Sedangkan huruf *ba'* setelah lafal *tasbîh* memiliki makna *mulâbasah* yaitu memiliki kedekatan yang erat. Maksudnya, antara *fâ'il* (subjek) dan *fi'il* (perbuatan) memiliki kedekatan sehingga memiliki kontak batin yang dekat. Adapun teks yang menjelaskan waktu itu merupakan waktu-waktu di dalam shalat, di antaranya shalat subuh sebelum terbit matahari, dua

³⁹Abû 'Abd al-Rahmân Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Azdî al-Sulamî, *haqâ'iq al-Tafsîr Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*, jilid II, hal. 149.

⁴⁰Ismâ'il Ibn 'Umar b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî Abû al-Fidâ' 'Imâd al-Dîn, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, jilid 9, hal. 381-382.

⁴¹Abû al-Qâsim Mahmûd bin. 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kassâyf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Riyâdh: Maktabah al-'Abikân, 1998, jilid IV, hal. 119.

waktu sebelum terbenam matahari yaitu shalat zhuhur dan shalat ashar. Sedangkan kalimat *fasabbih* diartikan sebagai shalat maghrib dan shalat isya.⁴²

Menurut Fakhruddîn ar-Râzî (w. 1210), pada ayat ini ia memberikan penjelasan bahwa mayoritas kalangan ulama berpendapat term *tasbîh* diartikan sebagai shalat. Namun terjadi kontradiktif tentang shalat bagaimana yang dimaksud. Dalam hal ini ar-Râzî memberikan tiga golongan pendapat. *Pertama* ayat ini menjadi argumentasi bahwa diwajibkan melakukan shalat lima waktu yang tidak dikurangi dan tidak ditambah. *Kedua*, ayat ini merupakan argumentasi untuk melakukan shalat lima waktu dan memiliki waktu tambahan. Seperti yang dijelaskan sebelumnya pada waktu terbitnya matahari, sebelum matahari, waktu siang dan malam. Waktu ini merupakan shalat yang wajibkan untuk melakukannya. Di ayat selanjutnya sebagai tambahan untuk shalat yang dikategorikan sebagai shalat sunnah. *Ketiga*, ayat ini mewajibkan untuk shalat yang kurang dari lima waktu, adapun waktunya antara lain قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ shalat fajar (shubuh), وَقَبْلَ غُرُوبِهَا shalat ashar, وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ shalat maghrib dan shalat malam (*tahajjud*). Sedangkan shalat zuhur di luar konteks ayat ini. Di antara dari tiga pendapat ini yang lebih kuat adalah pendapat yang pertama.

Pada akhir ayat ini membahas tentang waktu yang lebih utama untuk melakukan *tasbîh* kepada-Nya yaitu dilakukan di malam hari, sebab pada waktu ini untuk beristirahat dan pada waktu ini juga seseorang membiarkan pekerjaannya karena waktu ini untuk beristirahat. Pendapatnya selaras dengan Zamakhsyarî bahwa, apabila seseorang berpaling ketika waktu digunakan untuk beristirahat kemudian dilakukan untuk beribadah kepada-Nya, meskipun keadaan tubuh lagi lelah, maka seseorang berhak mendapatkan ganjaran pahala dari-Nya.⁴³

Dari semua ulama tafsir yang disebutkan sepakat bahwa surat Thâhâ/20: 130, kata *tasbîh* diartikan dengan shalat. Makna ini merujuk kepada makna asal yaitu aktivitas spritualitas seorang muslim kepada Allah melalui shalat. Hanya saja yang menjadi perbedaan di kalangan ulama tafsir adalah ketentuan waktu yang dimaksud dari ayat tersebut. ini membuktikan bahwa *tasbîh* bisa diartikan dengan perbuatan untuk mensucikan-Nya. Meskipun pandangan yang mashur adalah mensucikan-Nya dengan ungkapan verbal.

⁴²Muhammad al-Tâhir b. ‘Asyûr, *Tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*, Dâr al-Tûnisiya li Nasyar, 2008, jilid XVI, hal.337-338.

⁴³Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid XXII, hal.134-134.

b. Reorientasi Makna *Tasbîh*

Dalam literatur tafsir, hal yang masih dipertanyakan adalah apakah *tasbîh*⁴⁴ bentuk makna *haqîqî*⁴⁵ sehingga maknanya adalah mensucikan Allah dengan bentuk verbal yang menjadi mayoritas penafsiran ulama. Atau sebaliknya, term *tasbîh* merupakan makna *majazî*⁴⁶ sehingga dimungkinkan maknanya bisa diorientasikan kembali sesuai maksud ayat itu sendiri. Menurut Fakhruddin ar-Râzî, kedua makna ini baik itu makna *haqîqî* maupun *majazî* sangat diperlukan keduanya.⁴⁷

Reorientasi ini berangkat dari makna *majazî* bahwa *tasbîh* merupakan aktivitas aksi atau perbuatan khususnya bagi manusia untuk memuliakan dan mensucikan-Nya. Dalam kajian *'ulûm al-Qur'an* dikenal dengan istilah *ta'wîl*⁴⁸ yang diartikan dengan memalingkan lafal dari makna yang unggul

⁴⁴Dalam susastra Arab wacana *tasybih* baru muncul menjadi disiplin susastra Arab pada era Mubarrad (w. 286/900) yang menulis buku *Al-Kâmil* dan Ibn al-Mu'taz (w. 296/908) menulis buku *'Ilm al-Bâdi'*. *Tasybih* secara bahasa bermakna *tamtsîl* yaitu penyerupaan atau ilmu tentang seni perbandingan. Menurut ulama 'Ilm al-Bâdi', *tasybih* bermakna pertalian antara satu perkara dengan perkara lainnya yang memiliki kesamaan makna, atau penyerupaan dua hal atau lebih dalam satu sifat pada dirinya. Darmawan, *Validitas Takwil Sufi: Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*, Sukabumi: Haura Publishing, 2021, hal. 65

⁴⁵Makna *haqîqî* ialah makna yang jelas apa adanya tidak disertai takwil dan sebagainya. Seperti kata Musa di dalam Al-Qur'an, semua sepakat itu menunjuk kepada Musa ibn Maryam yang hidup di zaman Fir'aun. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013. cet-1, hal. 139

⁴⁶Kosa kata *majâz* tidak ditemukan secara langsung di dalam Al-Qur'an. Kata dasar atau akar kata *j-w-z* terdapat dalam Al-Qur'an dalam bentuk kata *jâwaza* atau *tajâwaza* yang berarti "memotong" dan "melewati". Menurut beberapa penelitian, pengertian dari kata *majâz* tersebut dapat ditemukan padanannya dalam Al-Qur'an. Kosa kata yang hampir memiliki arti yang sepadan dengan kata *majâz* adalah *al-mathal*, yang derivasi katanya paling banyak ditemukan dalam Al-Qur'an berjumlah 89 kali. Makna lain dari akar kata *j-w-z* adalah *al-ta'rîdh* (penampakan, penonjolan), dan akar kata *'-r-dh* ini ditemukan dalam Al-Qur'an (lihat QS. Al-Baqarah/2:235). Sedangkan lawan dari *ta'rîdh* adalah *tashrîh* (kejelasan, keterus-terangan) yang makna dasarnya memiliki kedekatan arti dengan *al-kinâyah*. Kosa kata lainnya ialah *isti'ârah*, meskipun kata tersebut tidak secara langsung, dalam bentuknya disinggung dalam Al-Qur'an, melainkan secara subtansial saja. Hal ini dikarenakan, Al-Qur'an banyak sekali menggunakan ungkapan-ungkapan metoforis. Kosa kata metaforis tersebut yang digunakan dalam perkembangan teori kritik sastra Arab sebagai kata kunci dari *majâz*. Lihat: M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, cet-2, hal. 182-183. Lihat juga Darmawan, *Validitas Takwil Sufi: Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*, Sukabumi: Haura Publishing, 2021, hal. 6364

⁴⁷Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyâtîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid XX, hal. 221.

⁴⁸Dalam pandangan ulama *'ulûm Al-Qur'ân* yang lebih mutakhir yaitu Manna' al-Qaththân, kata *al-ta'wîl* hanya berasal dari kata *al-aul* yang berarti kembali ke asal. Namun penggunaan takwil terbagi menjadi dua. *Pertama*, suatu makna yang menjadi tempat kembali perkataan si pembicara atau suatu makna yang kepadanya dikembalikan, artinya

(*râjih*) atas makna yang diungguli (*marjûh*) karena terdapat dalil yang menyertainya.⁴⁹ *Ta'wil* ini berfungsi untuk meorientasikan kembali makna *majazî* dari *tasbîh*. Dengan begitu, *tasbîh* tidak hanya aktivitas verbal tetapi juga aktivitas segala perbuatan manusia yang satu jalur dengan *taqdisullâh* (mensucikan Allah) dari segala perbuatan buruk.

Karena apabila memaknai *tasbîh* dengan aktivitas verbal saja tidak memadai bagi seorang Muslim untuk bisa mensucikan-Nya. terlebih dari itu bahwa *tasbîh* harus berupa aksi yang nyata. Selain dimaknai shalat, seorang Muslim juga harus melestarikan dan memelihara alam, hewan, lingkungan dan lainnya. Misalnya kasus tentang kerusakan alam yang disebabkan oleh manusia merupakan kasuistik yang tidak mengimplementasikan makna *tasbîh*.

Dalam perspektif tafsir ekologis, fenomena kerusakan alam ini disebabkan pemisahan antara paradigma masyarakat dan lingkungan karena beranggapan bahwa lingkungan dan manusia berdiri sendiri yang tidak memiliki hubungan.⁵⁰ Ini bisa diselesaikan melalui implementasi makna *tasbîh*, bahwa semua makhluk yang ada di bumi ini merupakan ciptaan-Nya dan harus dirawat dan dijaga dengan sebaik mungkin. Karena dengan begitu, seorang Muslim sudah melaksanakan makna *tasbîh*. Dengan menjaga

pembicara mencoba mengembalikan ke makna esensi kata tersebut. *Kedua*, takwil menafsirkan dan menjelaskan makna Al-Qur'an. Definisi takwil seperti ini memiliki kesamaan dengan tafsir sebagaimana yang dimaksud oleh Ibn Jarîr al-Thabâri. Lihat: Mannâ' al-Qaththan, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'ân*, tt: Mansyûrât al-'Ashr al-Ḥadîts, ttp, hal. 325. Sedangkan berdasarkan penelitian Darmawan takwil secara garis besar pemaknaan takwil dibagi menjadi dua yaitu: *Pertama*, takwil bersifat *mafḥûmi* yang dikonstruksi oleh ahli tafsir dan '*ulûm Al-Qur'an*. Menurut mereka, takwil berangkat dari teks Al-Qur'an yang bersifat *tanzîl* yang memerlukan daya mental untuk menggali makna dan pesan universal yang ada dalam ayat Al-Qur'an. *Kedua*, takwil bersifat *wujûdî* yang dikonstruksi oleh kelompok sufi. Menurut mereka, takwil berangkat dari teks Al-Qur'an yang bersifat *inzâl* kemudian didapatkan wujud realitas eksternal objek takwilnya. Lihat: Darmawan, *Validitas Takwil Sufi: Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*, Sukabumi: Haura Publishing, 2021, hal. 29-30

⁴⁹Sebagian ulama berpandangan bahwa tafsir menerangkan makna *zhâhir* (tersurat) sedangkan *ta'wil* menjelaskan makna *mutasyâbih* (tersirat). Maksudnya *ta'wil* adalah dengan membalikkan makna lafadz dari makna yang tersurat kepada makna lain yang tersirat didalamnya sebagai keterangan atas ayat tersebut dalam hal ini misalnya yang digagas oleh Ibn 'Âsyûr dengan memberikan istilah *ma'nâ ushûlî*. Lihat al-Ghazâlî, *al-Mustashfa fî 'Ilm al-Usûl*, Cairo: Maktabah Dâr al-Kutubah al-Misriyyah, 1997. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1996. Lâsyîn, Mûsa Syâhîn, *al-Lâ'î al-Hasân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Qâhirah Dâr al-Syurûq, 2002, Mannâ al-Qattân, *Mabâhîs fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kâiro : Maktabah al-Wahbah, t.th. dan Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, hal. 15-17.

⁵⁰Zinal Abidin, dan Fahmi Muhammad, Tafsir Ekologis dan Problematika Lingkungan: Studi Komparatif Penafsiran Mujiyono Abdillah dan Mudhofir Abdullah terhadap Ayat-ayat tentang Lingkung, *Qof*, Vol. IV, No. 1, 2020, hal. 16

lingkungan, merupakan aksi *tasbîh* yang bisa sampai kepada memuliakan dan mensucikan-Nya.

c. Waktu *Tasbîh* Perspektif Ulama Tafsir

Untuk melakukan ritual *tasbîh* dalam Al-Qur'an dijelaskan juga tentang waktu seorang mukmin untuk ber-*tasbîh* kepada-Nya.

يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ

“Mereka selalu bertasbih malam dan siang tiada henti-hentinya” (al-Anbiyâ'/21: 20).

Ayat ini ditafsirkan oleh kebanyakan ulama ialah tasbihnya para malaikat. Mereka (para malaikat) terus menerus bertasbih mensucikan Allah dari segala yang tidak wajar bagi-Nya sepanjang *malam dan siang tanpa mereka bosan* atau terganggu oleh apa pun. Tasbih bagi mereka serupa dengan bernafas bagi manusia, karena memang demikianlah Allah menciptakan manusia dan demikian juga Allah menciptakan malaikat.⁵¹ Pun demikian potensi manusia biasa seperti malaikat—bahkan lebih—dan bisa juga sebaliknya yaitu setingkat dengan binatang—bahkan lebih rendah lagi.

Jika diamati secara teks ayat ini memberikan informasi bahwa ber-*tasbîh* hanya dilakukan di siang dan malam hari. Namun, tidak terhenti di ayat ini. Di ayat lain juga dijelaskan bahwa *tasbîh* dilakukan pagi dan petang dengan redaksi surat Maryam/19: 11, Al-Ahzâb/33: 42, dan Al-Fath/48: 9. Dalam ayat ini semua menggunakan term pagi petang hanya menggunakan lafal الأصال (*âshâl*), غدوة (*ghudwah*), dan عشي (*'isyā*). Tetapi di dalam bahasa Arab, term yang menunjukkan pagi dan petang banyak sekali di antaranya seperti:

Term pagi, asal kata untuk makna merujuk kepada term نهار (*nahâr*) yaitu pagi atau siang, di antaranya, الغدو (*al-ghuduw*), قبل طلوع الشمس (*qabl thulû' as-syams*), الإيكار (*al-ibkâr*), والإشراق (*al-isyrâq*). Sedangkan penggunaan term petang, asal kata untuk makna merujuk kepada term عشي (*'isyā*) yaitu petang atau malam, di antaranya, قبل غروب (*qabl ghurûb*), الاصل (*al-ashâl*), الإيكار (*al-ibkâr*), الغداة (*al-ghadâh*), والإشراق (*al-isyrâq*).⁵²

Misalnya dalam surat al-Ahzâb/33: 42, menurut az-Zamakhsharî, bahwa ber-*tasbîh* kepada Allah dengan pujian-pujian verbal, baik itu dengan kalimat *tahmîd* (membaca *al-hamdulillâh*), *tasbîh* (membaca *subhânallah*),

⁵¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, Cet-3, Vol-8, hal. 430-431

⁵²Muhammad 'Abd al-'Alîm Dasûqî, *Min Balâghah Fî al-Ta'bir bi al-Guduw wa al-Âshâl wa al-'Asyî wa al-Ibkâr*, al-Kitâb Marqum Aliyâ, 2010, hal. 1.

tahlîl (membaca *lâ Ilâha Illa Allâh*) dan *takbîr* (membaca *Allâhu Akbar*). Waktu untuk melakukan aktivitas ini sebaiknya dilakukan di pagi dan petang. Menurutny, alasan kenapa dispesifikasi pada waktu tersebut, karena waktu itu seseorang sulit dan berat sekali untuk menunaikan dan memenuhi (*murâ'âh*) baik zikir maupun shalat.⁵³

Begitu juga dengan pandangan al-Sulamî, bahwa *tasbîh* tidak terikat waktu ataupun diberikan spesifikasi waktu untuk melakukannya. *Tasbîh* dilakukan sebanyak-banyaknya tanpa ada waktu yang membatasi. Berbeda dengan hal ibadah lainnya seperti shalat sudah ada ketentuan waktu untuk melakukannya secara eksplisit.⁵⁴

Dari redaksi ayat yang mengkhususkan waktu tasbih para sufi dan tarekat-tarekat sufiyah mereka dalam mendidik para muridnya dengan beragam amaliyah zikir yang biasanya telah ditentukan bacaan zikir untuk pagi hari—salah satu amaliyah zikir di pagi hari adalah anjuran membaca *wirid al-lathîf* yang disusun oleh Imam al-Haddad—siang, sore dan malam hari. Semuanya itu demi menjaga kesucian hari agar tetap terikat dengan Dzat Sang Belas Kasih yaitu Allah swt.

Dari hasil akumulasi ayat *tasbîh*, banyak ayat-ayat yang menggunakan redaksi *fi 'il* (kata kerja) baik itu *mâdhi* maupun *fi 'il mudhâri* dan bentuk *isim* (kata benda). Penggunaan derivasi kata yang berbeda memberikan maksud waktu yang berbeda-beda. Menurut Fakhrudin al-Razî, bahwa permulaan ayat yang menggunakan derivasi *fi 'il mâdhi* dan *mudhâri* merupakan *isyârat* bahwa melakukan *tasbîh* tidak memiliki batasan waktu tertentu. Sehingga *tasbîh* akan selalu abadi pada masa sebelumnya dan masa akan datang.⁵⁵

Begitu juga dengan derivasi lainnya, menurutnya bahwa term *يُسَبِّحُنَ* *yusabbihna*, memiliki perbedaan dengan kalimat *مُسَبِّحَاتٍ* *musabbihât*. Bentuk kata *yusabbihna* berupa *fi 'il* (pekerjaan) yang memiliki makna kejadian dan pembaruan. Adapun kata *musabbihât* dalam bentuk *isim* (benda) yang memiliki makna selamanya yang berarti stagnasi dan tidak berubah-ubah (*istmrâr*).⁵⁶ Penunjukan dengan spesifikasi waktu siang merupakan simbol bahwa melaksanakan *tasbîh* di siang hari merupakan aktivitas yang lebih baik, sebab di siang hari merupakan kesibukan setiap individual yang harus dilakukan, ketika menyampingkan prioritas sejenak dengan melakukan kegiatan mendekatkan diri kepada-Nya dengan melakukan *tasbîh* verbal

⁵³Abû al-Qâsîm Mahmûd b. 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kassyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wjûh al-Ta'wîl*, Jilid V, hal. 46-47.

⁵⁴Al-Imâm Abî 'Abd al-Rahman bin Husain bin Mûsâ al-Azda al-Sulâmî, *haqâ'iq al-Tafsîr Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, jilid I, hal. 604.

⁵⁵Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000, jilid 26, hal. 163.

⁵⁶Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*..., jilid 26, hal. 163.

maupun perbuatan maka sudah mendapatkan hikmah dan kebaikan dari-Nya.⁵⁷

Dalam *Tafsîr al-Khâzin* juga dijelaskan bahwa term *tasbîh* dalam bentuk kata kerja lampau (*mâdhi*) dan sebagiannya dalam bentuk sekarang dan akan datang (*mudhâri'i*) itu menunjukkan isyarat bahwa segala sesuatu ber-*tasbîh* (mensucikan Allah) selamanya tidak dibatasi oleh waktu tertentu, sekarang maupun yang akan datang.⁵⁸

Dari sekian ayat yang menjelaskan tentang waktu untuk melakukan bertasbîh ada nilai-nilai hikmah yang bisa diambil dan diimplementasikan, di antaranya:

- 1) Pengkhususan dzikir pagi dan petang, Kata al-ghuduw yang digunakan pada redaksi ayat-ayat pagi petang memiliki maksud waktu dari mulai terbit fajar sampai terbit matahari. Pada waktu tersebut manusia bangun dari tidurnya, orang berpengetahuan sebelumnya dari negatif menjadi positif. Adapun kata al-Âshâl bermakna waktu dari mulai Ashar sampai tenggelam matahari. Pada waktu itu manusia bersiap-siap untuk tidur dan istirahat, dan tidur diibaratkan untuk mengingat mati, diharapkan kepada manusia untuk ingat kepada Allah SWT.
- 2) Penunjukan waktu siang secara spesifikasi merupakan simbolis. Bahwa melaksanakan zikir di siang hari merupakan aktivitas yang lebih baik, sebab di siang hari merupakan waktu aktivitas dan kesibukan setiap individu yang harus dilakukan, ketika menyampingkan prioritas sejenak dengan melakukan kegiatan mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan melakukan tasbîh kepadanya maka sudah mendapatkan hikmah dan kebaikan dari-Nya.⁵⁹
- 3) Term pagi dan petang pada ayat yang telah disebutkan bila disandingkan dengan kata *tasbîh*, maka diartikan sebagai shalat. Sebagian ulama mengatakan shalat lima waktu dan kurang dari lima waktu.
- 4) Pagi dan petang sebagai tanda bahwa Allah SWT. menyukai waktu ini, sebab ketika Nabi Muhammad saw. masih di kota Makkah shalat yang diwajibkan hanya dua rakaat shalat fajar dan ashar.
- 5) Waktu bertasbîh tidak dikhususkan melakukannya di siang hari saja tetapi berzikir atau *tasbîh* yang lebih utama dilakukan hanyalah di waktu malam, sebab pada waktu ini digunakan bagi orang untuk beristirahat kemudian

⁵⁷Abû al-Su'ud al-'Umâdî Muhammad b. Muhammad b. Mustafa, *Irsyâd al-'Uqûl al-Salîm ilâ Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm Tafsîr Abî al-Su'ûd*, Dâr al-Mushaf- Maktabah wa Matba'ah 'Abd al-Rahman Muhammad - al-Qâhirah, 2015, jilid VI, hal. 178.

⁵⁸Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb al-Ta'wil fî Ma'ânî al-Tanzîl*, jilid IV, hal. 245. Bandingkan juga dengan Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd Abû Hayyân, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîl*..., jilid 8, hal. 216.

⁵⁹Abû as-Su'ûd al-'Umâdî Muhammad b. Muhammad b. Musthafâ, *Irsyâd al-'Uqûl al-Salîm ilâ Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm Tafsîr Abî al-Su'ûd*, Kaira: Dâr al-Mushaf- Maktabah wa Matba'ah 'Abd al-Rahmân Muhammad, 2015, Jilid VI, h. 178.

apabila seseorang melakukan hal yang positif yang sifatnya ibadah maka akan bernilai di sisi-Nya.

- 6) Bertasbih kepada-Nya tidak ada legalitas dalil yang mengatur secara spesifik kapan waktu itu dilakukan. Hanya saja lebih baik dan utama bila bertasbih dilakukan dan dilaksanakan ketika seseorang sudah bisa meninggalkan prioritasnya dari kesibukan hal yang sifatnya duniawi kemudian melakukan bertasbih kepada-Nya maka ini juga termasuk lebih utama.

d. Pelaku *Tasbîh*

Kata tasbih dalam Al-Quran jika dilihat dari objeknya (siapa yang disucikan) maka dapat dipastikan hanya berlaku bagi Allah semata, karena hanya Allah-lah Dzat Yang Maha Sempurna sehingga mustahil sedikitpun melekat pada-Nya sifat kurang, tercela dan buruk. Dengan demikian objek dari tasbih itu hanya melekat pada Allah dan tidak sama sekali berlaku bagi makhluk.

Berbeda dengan objek tasbih, menurut as-Sinqithî⁶⁰ bahwa subjek (pelaku) tasbih berlaku bagi Allah dan makhluk-Nya. Sehingga pelaku tasbih adalah Allah swt. dan Makhluk-Nya. Berikut penjelasan beberapa ayat Al-Qur'an tentang subjek (pelaku tasbih):

- 1) Ayat yang menunjukkan bahwa pelaku tasbih adalah Allah terdapat dalam tiga tempat yaitu: surat Al-Isrâ'/17:1, Ar-Rûm/30: 17-18, al-Anbiyâ'/21:22.
- 2) Jika pelaku tasbih itu adalah makhluk maka di bagi kepada beberapa bagian, yaitu:
 - a) Tasbih Malaikat, terdapat pada surat Al-Baqarah/2: 30, Al Anbiyâ'/21: 20, Az-Zumar/39: 75.
 - b) Tasbihnya guntur, terdapat pada surat ar-Ra'd/13: 13.
 - c) Tasbihnya langit dan bumi, terdapat pada surat Al-Isrâ'/17:44.
 - d) Tasbihnya gunung gunung, terdapat pada QS.Shâd/38: 18
 - e) Tasbihnya burung-burung terdapat pada surat Al-Anbiyâ'/21:79.
 - f) Tasbihnya manusia, terdapat pada surat al-Hijr/15: 98, Maryam/19: 11, al-Wâqi'ah/56: 74.

Selain penyebutan pelaku tasbih secara rinci sebagaimana diungkapkan di atas, diungkapkan juga dengan menggunakan kalimat secara umum yang menunjukkan bahwa pelaku *tasbîh* adalah semua makhluk. Misalnya dijelaskan dalam surat Al-Hadîd/57: 1, Al-Hasyar/59: 1, Al-Shaff/61: 1, Al-Jumu'ah/62: 1, Al-Taghâbun/64: 1. Ayat ini semua menggunakan redaksi *samawât* (langit) dan *ardh* (bumi).

⁶⁰Muhammad al-Amîn bin Muhammad al-Mukhtâr bin 'Abd al-Qâdir al-Janki al-Sinqithî, *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh Al-Qurân bi al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, Juz. 8, hal. 5.

Dalam *Tafsîr al-Khâzin* dijelaskan, bahwa *tasbîh* adalah ucapan segala yang ada di langit dan di bumi. Term *samâwât* (langit) maksudnya adalah para malaikat sedangkan *ardh* (bumi) mereka yang beriman, yang mengenal (makrifat) kepada Allah.⁶¹ Sejalan dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, bahwa pada ayat surat al-Hadid/57:1 merupakan bukti bahwa semua yang diciptakan oleh Allah, baik yang di langit (*samâwât*) dan bumi (*ardh*) seperti binatang, tumbuh-tumbuhan, batu dan lainnya yang bernyawa maupun tidak seharusnya setiap waktu dengan tulus dan ikhlas ber-*tasbîh* kepada-Nya.⁶²

Begitu juga dengan al-Qurtubî (w. 1273), dalam surat an-Nûr/24: 41 dijelaskan bahwa yang di langit ber-*tasbîh* maksudnya adalah para malaikat dan di bumi adalah para jin dan manusia. Di ayat selanjutnya dijelaskan bahwa burung bertasbih dengan mengembangkan sayapnya. Ini menunjukkan bahwa *tasbîh* manusia dengan hewan memiliki perbedaan. al-Qurtubî mengutip Abû Sufyân, bahwa burung *tasbîh*-nya tidak dengan *rukû'* maupun *sujûd*, tetapi dengan mengembangkan sayapnya merupakan shalat dan *tasbîh*. Dengan begitu, setiap makhluk Allah ber-*tasbîh*, hanya saja yang mengetahui hanya Allah.⁶³

Dari sekian pendapat Ulama terkait dengan tasbihnya segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi, penulis dapat simpulkan menjadi tiga pendapat. *Pertama*, bahwa tasbihnya segala yang ada di langit dan dibumi dengan lisan dan perbuatan adalah terjadi pada makhluk yang punya ruh dan berakal saja, sedangkan yang tidak punya ruh dan tidak berakal tasbihnya adalah bahwa keberadaan mereka sebagai petunjuk (*ad-dilâlah*) bahwa keberadaannya sebagai petunjuk tentang adanya Allah Yang Maha Kuasa dan tidak dikenai sama sekali sifat-sifat yang buruk yang tidak layak bagi-Nya. *Kedua*, bahwa tasbihnya segala yang ada di langit dan dibumi dalam arti petunjuk (*ad-dilâlah*) bahwa keberadaan mereka sebagai petunjuk bagi adanya Allah Yang Maha Kuasa dan mereka tunduk dengan hukum-hukum atau ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. *Ketiga*, bahwa tasbihnya yang memiliki kehidupan seperti pohon-pohonan, selama pohon pohonan tersebut masih hidup atau basah (mengandung air). *Keempat*, bahwa segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi bertasbih dan berbicara, termasuk gunung dan lembah. Mereka saling bertegur sapa hanya manusia tidak bisa memahaminya.

⁶¹Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb at-Ta'wil fî Ma'ânî al-Tanzîl*, jilid 4, hal. 245-246.

⁶²Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya* Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid IX, hal. 664-665.

⁶³Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân wa al-Mubayyin limâ Tadammahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, jilid 15, hal. 305 dan jilid 13, hal. 89.

Karena setiap makhluk Allah itu bertasbih, maka dalam diri mereka—binatang, tumbuhan dan sebagainya—terdapat spirit keimanan dan ketundukan kepada Sang Pencipta. Karena itu tidak sepatasnya manusia melakukan aktivitas yang berdampak pada kerusakan ekosistem alam, bahkan bukan hanya sebatas rusaknya ekosistem alam tetapi putusya mata rantai tasbih/ibadah mereka kepada Allah swt.

e. Alam ber-*tasbiḥ* kepada-Nya

Tidak ada penafsiran dan penjelasan ulama secara eksplisit, tentang bagaimana alam ber-*tasbiḥ* kepada Allah. Di bab setelahnya dijelaskan, bahwa setiap makhluk memiliki cara tersendiri untuk berzikir, tasbih, dan sujud kepada-Nya. Namun Al-Qur'an memberikan legalitas dan argument bahwa alam itu bertasbih kepada-Nya dengan cara mereka masing-masing, sebagai bentuk kepatuhan dan tunduk kepada Allah.

Sebagaimana dijelaskan dalam QS. *Ṣḥād*/38: 18

إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ

“*Sesungguhnya Kami menundukkan gunung-gunung untuk bertasbiḥ Bersama dia (Daud) di waktu petang dan pagi.*”

Menurut Fakhrudin al-Razi (w. 1210), ayat ini ada tiga pembahasan. *Pertama*, bahwa Allah SWT menciptakan gunung dalam keadaan hidup, berakal, kuasa, dan berbicara sehingga gunung bisa bertasbiḥ kepada-Nya sebagaimana dijelaskan QS. *al-A'raf*/7: 143, “*Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu*” maksud dari ayat ini Allah SWT menciptakan gunung yang memiliki akal dan pemahaman kemudian Allah SWT menciptakan supaya bisa melihat-Nya. Perlu ditegaskan, akal di sini tidak bisa disetarakan dengan akal pengetahuan manusia. Sebab manusia memiliki orientasi pengetahuan yang jauh lebih tinggi di banding makhluk lainnya.

Kedua, ar-Râzî mengutip pandangan al-Qaffâl, bahwa Nabi Dawud as. memiliki suara yang sangat bagus sehingga ketika Nabi Dawud bertasbiḥ maka gunung dan burung-burung mengikuti bertasbiḥ seperti Nabi Dawud. Bahkan Muhammad Ibn Ishaq berpendapat, bahwa Allah SWT tidak memberikan kelebihan ini hanya kepada Nabi Dawud saja. *Ketiga*, Allah SWT menundukkan gunung untuk mempermudah keinginan Nabi Dāwūd untuk bertasbiḥ.⁶⁴

Penjelasan dari ar-Râzî ini memberikan bukti hisotris, bahwa alam itu ikut bertasbih melalui wasilah nabi Dawud. Hanya saja al-Qur'an tidak menjelaskannya secara eksplisit bagaimana alam bertasbih? Apakah sama

⁶⁴Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr au Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2000, jilid 26, hal. 163.

dengan manusia? Tentu tidak. Dan historis ini perlu ada kajian khusus sendiri agar tidak terjebak kepada subjektifitas-fanatisme. Perlu juga ada kajian khusus untuk melakukan peneltiian historis ini melalui pendekatan kritik-historis. Namun bisa diambil hikmah dari penjelasan ini, al-Razi memperlihatkan, bahwa alam yang juga bagian dari makhluk Allah juga ikut serta untuk bertasbih.

Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya berkomentar bahwa tasbih yang dimaksud adalah tasbih *maqâl* yaitu tasbih dalam bentuk bacaan dengan cara Allah swt. menciptakan kehidupan dan memiliki kemampuan untuk berbicara dan bertasbih. Rasulullah telah menegaskan dalam sunnahnya melalui sanad Abu Said al-Khudri, “*Tidaklah mendengar bangsa jin, manusia, batu, pohon, terhadap suara seorang muadzdzin kecuali mereka nanti menjadi saksi baginya pada hari kiamat*”. (HR Ibnu Majah.)

Ismail Haqqî⁶⁵ dalam Tafsîr Rûh al-Bayân menjelaskan bahwa ketika Nabi Dawud bertasbih maka gunung-gunungpun ikut menjawab tasbihnya Nabi Dawud as. dengan kalimat tasbih yang sama. Lebih lanjut, dengan mengutip pendapat Muajhid ia menambahkan bawa segala sesuatu baik yang hidup maupun yang mati mereka senantiasa bertasbih dengan mengucapkan *subhânallâh*

Kemudian, kata *يُسَبِّحُنَ yusabbiḥna*, memiliki perbedaan dengan kalimat *مُسَبِّحَاتٍ musabbiḥât*. Bentuk kata *yusabbiḥna* berupa *fi‘il* (pekerjaan) yang memiliki makna kejadian dan pembaruan. Adapun kata *musabbiḥât* dalam bentuk isim (benda) yang memiliki makna selamanya yang berarti stagnasi dan tidak berubah-ubah. Pembahasan Ketiga, shalat *ḍuhâ* merupakan syariat untuk dilakukan yang hukumnya sunnah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ummi Hâni’, “Ketika itu nabi berwudhu dan melakukan shalat dhuha. Rasulullah SAW berkata ini shalat Isyrâq (*ḍuhâ*)”.⁶⁶

Menurut Ibn ‘Asyûr (w. 1393 H), kata *yusabbiḥna* memiliki makna *sy’an wa ḥâl* (keandaan) yang terus diperbaharui. Kata *tasbiḥ* asalnya ucapan dari *subḥanAllah* yang kemudian diucapkan ketika berzikir dan shalat, tetapi bukanlah yang dimaksud *tasbiḥ* pada konteks ayat ini gunung dan burung bertasbiḥ layaknya melakukan shalat, Nabi Dāwūd juga tidak melakukan shalat di gunung sebab shalat disyariatkan untuk melakukannya di dalam masjid. Itu sebabnya menggunakan kata *yusabbiḥna* karena konteks *tasbiḥ* yang diucapkan gunung itu memiliki makna yang berbeda-beda. Masih menurut Ibnu ‘Asyûr, Nabi Dawud adalah Nabi pertama yang diberikan keistimewaan oleh Allah dalam bentuk anugerah kenabian sekaligus kerajaan

⁶⁵Ismâil Haqqî bin Mushtafâ al-Istanbûlî al-Hanafî al-Khalwatî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, t.tp: Dâr Ihyâ al-Turâts al-‘Arabi, juz 5, ha. 125.

⁶⁶Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr au Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2000, jilid 26, hal. 163.

(kekuasaan) .Selain itu, jika Nabi Dawud bertasbih maka gunung dan burung-burung pun ikut bertasbi dengan tasbih seperti yang dibacakan oleh Nabi Dawud.⁶⁷

Selain yang disampaikan oleh Ibn ‘Asyûr, al-Âlûsî menuturkan bahwa termasuk dari keistimewaan yang dianugerahkan oleh Allah kepada Nabi Dawud adalah kemampuan beliau melunakkan besi. Diriwayatkan bahwa pada suatu hari ada dua malaikat yang turun dari langit dan bertemu dengan Dawud, salah satu dari kedua malaikat tersebut berkata kepada yang lainnya, Inilah dia Dawud, dia juga sesekali suka makan harta dari baitul mal. Selanjutnya kedua malaikat tersebut berdoa kepada Allah agar bisa bisa mendapatkan rizki dari hasil usahanya sendiri, maka Allah memberikan anugerah dengan kemampuan melunakkan besi. Dengan kemampuan itu Nabi Dawud as bisa membuat berbagai alat dari besi termasuk membuat baju semacam jaket atau rompi dari besi. Dari hasil pekerjaan itulah Nabi Dawud mendapatkan penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.⁶⁸

Dari beberapa penjelasan para mufasîr di atas dapat disimpulkan, ayat ini berbicara tentang kisah Nabi Dāwūd yang diberikan oleh Allah SWT anugerah dengan suara yang indah ketika bertasbiḥ gunung dan burung-burungpun ikut bertasbiḥ. Tasbiḥ yang disandingkan kepada gunung berbentuk *fi‘il* yang memiliki makna pembaruan, sehingga tidak bisa diartikan shalat, sebab shalat hanya disyariatkan di dalam masjid bukan di gunung. Dari pembahasan ini juga memiliki nilai positif bahwa makhluk yang Allah SWT ciptakan memiliki kelebihan, sebagaimana gunung yang Allah SWT berikan anugerah bisa melihat Allah SWT, diberikan akal meskipun itu di luar kemampuan manusia untuk membuktikan itu dan diberikan pemahaman. Namun bisa dipastikan, alam yang Allah ciptakan itu juga ikut bertasbih kepada-Nya dengan cara mereka masing-masing.

B. Alam Raya Bersujud (*as-Sujûd*)

Sub bab ini akan dianalisis term *as-Sujûd* atau alam raya bersujud meliputi analisis bahasa/definisi, analisis ayat-ayat sujud dalam Al-Qur’an dan penafsiran ulama terkait term ini. Kata *as-Sujûd* merupakan salah satu dari konsep dan term terkait tema ekospiritual dalam Al-Qur’an. Pembahasan ini menjadi sangat penting, mengingat Allah di banyak ayat menegaskan bahwa seluruh makhluknya, termasuk manusia bersujud kepada-Nya. Term sujud merupakan bentuk dari ketundukan sang makhluk kepada *Khâliq* atau antara *‘âbid* dan *ma‘bûd*.

Semua makhluk bersujud mengandung makna bahwa semua makhluk tunduk dan patuh atas ketentuan Allah untuk menjaga ekosistem yang telah

⁶⁷Muhammad al-Tâhir b. ‘Asyûr, *Tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*, Juz XXIII, hal. 228.

⁶⁸Syihabuddîn Mahmûd bin Abdullâh al-Husaini al-Âlûsî, *Rûḥ al- Ma‘âni fî Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm*, Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H. juz 9 hal. 37.

ditentukan oleh-Nya. Untuk itu, semua makhluk berperan untuk menjaga, mengharmoniskan alam semesta. Sehingga ketika manusia bertindak sebagai khalifah/pengantar bumi melakukan langkah dan tindakan yang keliru, maka akan melahirkan beragam kerusakan alam yang akan berefek pada kemandekan keberlangsungan kehidupan baik secara jangka pendek maupun jangka panjang. Dengan demikian, sub bab ini penting ditulis untuk menguatkan doktrin ekospiritual dalam Al-Qur'an yang memiliki implikasi bagi keberlangsungan kehidupan alam semesta.

1. Makna Sujud

Kata sujud terdiri dari huruf *sin*, *jim* dan *dal* mengandung makna merendahkan diri dan menghinakan. Abu Amr berkata: “Seorang dikatakan bersujud jika dia menundukkan kepalanya dan membungkuk”.⁶⁹ Ibnu Manzur dalam *Lisân Al-'Arab*, bahwa kata sujud sendiri dalam kajian bahasa Arab berasal dari kata *sajada-yasjudu-sujud*, artinya adalah meletakkan dahi di atas tanah.⁷⁰

Menurut al-Isfahâni⁷¹ secara bahasa kata sujud maknanya adalah membungkukkan dan merendahkan diri, kemudian kata tersebut digunakan untuk makna merendahkan diri dan beribadah kepada Allah swt. Makna tersebut berlaku secara umum untuk manusia, hewan dan benda mati. Ada dua macam model sujud, yaitu *pertama* sujud *ikhtiyâr* yaitu sujud karena pilihan atau kerelaan. Sujud ini tidak terjadi kecuali hanya dilakukan oleh manusia, karenanya dengan sujud tersebut mendapatkan pahala. Seperti firman Allah: *maka bersujudlah kalian kepada Allah dan beribadahlah*. (QS. Al-Najm/53:62). Maksudnya adalah rendahkanlah diri kalian kepada Allah dan berbadahlah. *Kedua* sujud *taskhîr* yaitu sujud karena ketundukkan atau karena keterpaksaan. Sujud model yang kedua ini berlaku bagi manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan, seperti firman Allah:

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ

Dan semua sujud kepada Allah baik yang di langit maupun yang di bumi, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayang mereka, pada waktu pagi dan petang hari. (r-Ra'd/13:15)

Sejalan dengan al-Ishfâhânî, al-Marâghî⁷² menyatakan secara bahasa sujud berarti merendahkan dan menghinakan diri. Makna sujud secara bahasa

⁶⁹ Abu al-Hussain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, t.t. :Dâr al-Fikr, 1979, juz 3. hal. 133

⁷⁰ Ibnu Manzur, *Lisân Al-Arab*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1386, hal. 1940-1941

⁷¹ Husain bin Muhammad Ar-Raghib Ishfahâni, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Qalam, tt, jilid 1, hal. 396.

⁷² Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Mufradât al-Qur'ân*, t.t.: t.th, Maktabah Syamilah, juz 1, hal. 420

ini yang paling konkrit adalah dengan meletakkan kening di atas lantai. Kemudian diartikan dengan menghinakan dan beribadah kepada Allah swt. Ada dua macam sujud yaitu sujud *ikhthiyâri* (sukarela). Sujud dalam pengertian ini hanya dilakukan oleh manusia karenanya dia diberi pahala. Kedua sujud *taskhîri* yaitu ketundukan dan kepatuhan kepada kehendak Allah. Makna sujud dalam pengertian ini sejalan dengan yang dinyatakan oleh al-Isfahâni⁷³

Selanjutnya, bentuk sujud makhluk kepada Allah ada dua macam yaitu pertama sujud yang dilakukan oleh makhluk yang berakal sebagai manifestasi dari iman dan ibadahnya, kedua sujud yang dilakukakan oleh makhluk yang tidak berakal yakni dalam bentuk patuh dan tunduk kepada kehendak-Nya.⁷⁴

Sementara itu dalam *Mu'jam Musthalahât wa al-Alfâzh al-Fiqhiyyah* dikatakan bahwa kata sujud secara semantik artinya menyerahkan diri, merendahkan diri, dan meletakkan dahi di tanah atau di bumi.⁷⁵ Adapun dalam *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* kata sujud diartikan dengan menundukkan kepala.⁷⁶ Tidak jauh berbeda dengan makna sebelumnya, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* sujud diartikan dengan berlutut serta meletakkan dahi ke lantai, pernyataan hormat dengan berlutut serta menundukkan kepala sampai ke tanah.⁷⁷

M. Quraish Shihab dalam *Ensiklopedia Al-Qur'an* menjelaskan bahwa sujud secara bahasa adalah meletakkan kening ke atas permukaan bumi, atau bisa juga diartikan dengan merendahkan diri atau menghinakan diri. Secara hakiki, sujud merupakan suatu bentuk penghormatan tertinggi yang dilakukan seseorang dengan cara merendahkan diri di hadapan sesuatu atau seseorang yang dihormati atau dimuliakannya.⁷⁸

Secara terminologi sujud maknanya adalah meletakkan dahi di tanah atau di bumi yang telah ditentukan keadaannya dalam melakukan shalat.⁷⁹

⁷³Huseain bin Muhammad bin al-Mufadhhdhal ar-Râgib al-Asfahâni, *Al-Mufradât fi ghrîb al-Quran*, Beirut: Dâr al-Ilm ad-Dar as-Syâmilah, 1412 H, juz 1 hal. 396

⁷⁴Ahmad Musthafa al-Marâghi, *Mufradât al-Quran*, t.t. : t.th, Maktabah Syâmilah, juz 1, hal. 420.

⁷⁵Mahmud Abdul Rahman Abdul Mun'im al-Azhar, *Mu'jam Mushthalahât Wa Al-Alfâzh Al-Fiqhiyyah*, Al-Azhar: Dâr Al-Fadhilah, 1999, Jilid. 2, hal. 247.

⁷⁶A. Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2007, Cet. Ke-25, hal. 610.

⁷⁷Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1542.

⁷⁸M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, Cet. 1, hal. 923.

⁷⁹Menteri Wakaf Kependudukan Agama Kuwait, *Mausû'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiah*. Kuwait: Maktab Kuwait, 2004, Cet. 3, Jilid 6, hal. 322.

Mengenai terminologi sujud, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa sujud bermakna pernyataan ketaatan seorang hamba kepada Allah swt., yang melibatkan anggota badan dengan cara meletakkan kedua kaki, kedua tangan, kedua lutut, dan muka di atas lantai atau di atas tanah sembari menghadap ke arah kiblat.⁸⁰ Dalam hal ini, tentu saja pelibatan anggota tubuh dalam melakukan sujud merupakan suatu bentuk amal, namun substansinya adalah merendahkan diri dengan tujuan menghormati meskipun tidak dalam bentuk hal tersebut. Sehingga, dalam Al-Qur'an sujud digunakan sebagai bentuk perbuatan sujud, baik diperuntukkan atau dilakukan oleh manusia, malaikat, maupun selainnya.⁸¹

Menurut Ibn Qayyim Al-Jauzi (w. 1350), bahwa sujud dipahami sebagai sarana yang secara sengaja diciptakan Allah swt. agar setiap makhluk-Nya, katakanlah di sini manusia dapat melepaskan keangkuhan atau pun kesombongan yang ada dalam dirinya. Tentu, dengan sujud manusia akan kembali pada hakikat dirinya. Itulah lambang kerendahan dan kehinaan manusia di hadapan Allah. Selain itu, sujud menggambarkan bahwa manusia dapat mengingat bahwa dirinya itu berasal dari tanah atau bumi.⁸²

2. Identifikasi Ayat-Ayat Sujud dalam Al-Qur'an

Jumlah kata sujud dengan berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an, terulang sebanyak 92 kali. Dari jumlah tersebut 54 kata sujud tercantum pada kategori ayat Makiyyah dan 38 kata-kata sujud lainnya terdapat pada kategori ayat Madaniyyah.⁸³

Dari 92 ayat Al-Qur'an yang memiliki atau mengandung kata sujud dengan berbagai bentuknya, terbagi dalam beberapa kategori, yakni *isim* (kata benda, baik tunggal dan jamak) dan *fi'il*, baik *fi'il mâdhi* (waktu lampau), *fi'il mudhâri* (waktu sedang atau akan terjadi), dan *fi'il amar* (kata perintah). Kata sujud dalam kategori isim berbentuk jamak terdiri dari 21 kata, sementara dalam bentuk tunggal terdiri dari 36 kata. Kemudian kata sujud dalam kategori *fi'il* yang berbentuk *fi'il mâdhi* seperti halnya kata *sajada*, itu terdiri dari 21 kata, sementara yang berbentuk *fi'il mudhâri*, itu terdiri dari 8 kata, dan yang berbentuk *fi'il amar*, itu terdiri dari 12 kata.⁸⁴ (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term sujud dalam Al-Qur'an).

Berkaitan dengan hal tersebut, Ismail ibn Ahmad Al-Hayri berpendapat bahwa kata sujud dalam Al-Qur'an memiliki beberapa makna, yakni pertama,

⁸⁰M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata...*, hal. 923

⁸¹M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata...*, hal. 923-924

⁸²Azyumardy Azra, Jalaluddin Rakhmat, Abdullah Gymnastiar dkk, *Salat dalam Perspektif Sufi*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001, hal. 123.

⁸³Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahrash Li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm...*, hal. 422-424.

⁸⁴Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Al-Mufahrash Li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm...*, hal. 422-424.

sujud berarti syukur yang terdapat pada surat Shâd/38: 73, Al-Baqarah/2: 34, dan Al-Hijr/15: 30 dan 98. Kedua, sujud memiliki makna orang-orang yang salat, terdapat pada surat Asy-Syu'ara/26: 219, Al-'Alaq/96: 19, Al-Hajj/22: 26, Al-Baqarah/2: 125, Qâf/50: 50, Ali Imrân/3: 43 dan 113, dan terakhir pada Al-Insân/76: 26. Ketiga, sujud dalam Al-Qur'an bermakna sujud, yakni terdapat pada surat Al-'Alaq/96: 19 dan Al-Hajj/22: 77. Keempat, sujud bermakna penundukkan, yakni terdapat pada surat Ar-Rahmân/55: 6 dan An-Nahl/16: 48. Kelima, sujud bermakna khusyuk, yakni terdapat pada surat Al-Furqan/25: 60. Dan yang keenam, sujud bermakna tawaduk atau rendah hati, yakni terdapat pada surat Yusuf/12: 100.⁸⁵

Dari semua ayat yang telah diakumulasikan memiliki keragaman maksud. Bisa disimpulkan dengan berbagai maksud di antaranya: (a) Pembicaraan tentang ketaatan para malaikat kepada Allah swt dan pembangkangan iblis, misalnya pada QS. Al-Hijr/15: 30-33, (b) Uraian tentang ketaatan dan kepatuhan langit, bumi, serta benda-benda alam lainnya yang diciptakan Tuhan, umpamanya pada QS. Ar-Ra'd/13: 15, (c) Larangan Sujud kepada matahari, bulan, dan benda-benda alam lainnya seperti diungkapkan dalam QS. Fushshilat/4: 37, (d) Pembicaraan tentang orang-orang yang taat kepada Allah, misalnya pada QS. Ali-Imran/3: 113

Dari keempat tema maksud dari kata sujud, yang memiliki korelasi dengan penelitian ini adalah uraian tentang kepatuhan dan ketundukan alam semesta kepada Allah. Ayat yang mewakilinya adalah QS. Ar-Ra'd/13: 15. Kepatuhan yang dimaksud adalah dengan ketaatan karena kesadaran atau kerelaan sendiri. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. An-Nahl/16: 49. Ketaatan dan kepatuhan ini dilakukan oleh semua makhluknya termasuk alam semesta. Selain atas kesadaran diri yang mengikuti aturan Tuhan, ketaatan ini juga dilakukan karena menyadari dirinya sebagai hamba atau makhluk ciptaan Tuhan. sebagaimana diperintahkan Allah dalam QS. An-Najm/53: 62.⁸⁶

3. Pandangan Ulama Tafsir terkait Makna Sujud

Di sub bab ini akan dipaparkan berbagai pendapat para mufasir mengenai makna sujud dalam Al-Qur'an, yang mengacu pada kata dasar sujud dengan berbagai derivasinya yang terdapat dalam berbagai ayat-ayat. Sehingga dari ayat-ayat tersebut dapat ditelusuri bagaimana pendapat para mufasir dalam memahami kata sujud dalam Al-Qur'an.

Adapun beberapa term sujud dalam Al-Qur'an dengan berbagai derivasinya akan dibatasi pada surat Ar-Ra'd/13: 15, An-Nahl/16: 49, Al-

⁸⁵ Abu Abd Al-Rahmân Ismail ibn Ahmad Al-Hayri Al-Naisaburi, *Wujuh Al-Qur'an*, Masyhad: Majma' Al-Buhut Al-Islamiyyah, 1422, hal. 299-300.

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata...*, Cet. I, hal. 924-925

Hajj/22: 18, dan Ar-Rahmân/55: 6 berdasarkan pandangan para mufasir, yakni:

a. Alam Semesta Tunduk dan Patuh Kepada Allah

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا
يَسْتَكْبِرُونَ

“Dan segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi hanya bersujud kepada Allah yaitu semua makhluk bergerak (bernyawa) dan (juga) para malaikat, dan mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri” (an-Nahl/16: 49).

Dan bukan hanya benda-benda yang berpotensi memiliki bayangan yang tunduk patuh kepada Allah, tetapi juga *kepada Allah sajalah* terus menerus *bersujud* dan patuh kepada ketetapan-Nya dan taqdir-Nya, tanpa sesekali atau sesat pun membangkang, *segala apa yang berada di langit dan di bumi yakni semua makhluk yang melata* yang berada di bumi atau yang berada di mana pun *dan* demikian juga halnya *para malaikat* hamba-hamba Allah yang dekat kepada-Nya, *sedang mereka* yakni para malaikat itu *tidak* sesat pun *menyomangkan diri*.⁸⁷

Terkait istilah *sujûd* dalam ayat tersebut dapat dipahami sebagai berikut: Ketika disebutkan bahwa *sujûd* memiliki macam makna yakni; *sujûd* merupakan ibadah, seperti sujudnya orang-orang Muslim kepada Allah swt. dan juga *sujûd* yang merupakan suatu pengibaratan berupa penghianatan (seorang hamba) kepada Allah, menghianati-Nya, dan kembali bersujud kepada-Nya lantaran dirinya merupakan makhluk yang bergantung (*mumkin al-wujûd*) serta memiliki ketidaan sebelumnya. Tentu saja, tidak ada akibat (makhluk yang mengada dengan sendirinya), kecuali membutuhkan Allah sebagai sebab keberadaannya. Ketika hal ini telah diketahui, maka dapat dipahami bahwa sebagian orang ada yang mengatakan maksud dari *sujûd* yang disebutkan dalam ayat ini adalah *sujûd* bermakna kedua yang merupakan suatu bentuk merendahkan diri dan berpasrah (kepada Allah), dan argumentasi yang (menunjukkan) kesesuaian terhadapnya tidaklah demikian, kecuali berkaitan dengan maksud dari *sujûd* ini.⁸⁸

Sementara itu, sebagian lagi ada yang mengatakan bahwa maksud dari *sujûd* di sini adalah bermakna pertama karena sesuai dengan malaikat, lantaran istilah *sujûd* dengan maksud yang kedua diimban bagi setiap hewan, tumbuhan, serta benda mati. Sebagian lagi mengatakan bahwa *sujûd*

⁸⁷Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, Cet-3, Vol-7, hal. 243

⁸⁸Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 2000, jilid 20, hal. 36

tersebut adalah homonim (*musytarak lafdzî*), karena mengandung kegunaan untuk makhluk yang lemah. Maka, istilah *sujûd* yang terkandung dalam ayat ini, menunjukkan dua perkara sekaligus, entah berkaitan dengan hewan secara nyata yang bermakna merendahkan, atau berkaitan dengan malaikat yang bermakna orang-orang Muslim bersujud kepada Allah swt. Tentu saja, pernyataan ini sangat lemah, karena menetapkan suatu perbuatan yang bersifat homonim (*musytarak lafdzî*), untuk diterapkan kepada seluruh konsep tidaklah benar demikian.⁸⁹

Sementara menurut Makârim Syîrâzî (w. 2021) bahwa hakikat *sujûd* (dalam ayat ini) adalah akhir dari kepasrahan, ketundukan, serta ibadah, dan kita tidak menggantikannya berupa *sujûd* atas ketujuh bagian anggota tubuh yang bukan dirinya kecuali merujuk kepada maksud dari pemahaman ini serta tidak membatasinya. Sebagaimana berlaku bagi seluruh makhluk Allah yang berada di alam penciptaan dan makhluk yang terikat dengan aturan-aturan yang bersifat umum dialam penciptaan, yang bergerak dengan kehendak Allah. Maka sesungguhnya seluruh makhluk dalam keadaan bersujud kepada Allah swt. dan tidak layak bagi makhluk untuk menyimpang dari perjalanannya bersama aturan-aturan ini sebab, semua yang tampak adalah kegelapan, sedangkan ilmu dan kehendak Allah swt. serta ayat-ayat yang menunjukkan atas kebesaran diri-Nya, semuanya menunjukkan atas diri-Nya yang suci.⁹⁰

Imam asy-Sya'rawi sebagaimana yang dikutip Quraish Shihab menyatakan tentang ayat ini bahwa jenis beda yang dikenal oleh manusia bermacam-macam: benda mati dan benda yang berpotensi untuk tumbuh, yakni tumbuh-tumbuhan. Selanjutnya bila yang tumbuh itu dapat bergerak dan merasa maka dia binatang, dan jika yang ini dapat berpikir maka dia adalah manusia. Selanjutnya jika sesuatu dapat memiliki ciri pengetahuan dari dirinya sendiri yang bersifat nurani maka dia adalah malaikat. Allah melalui ayat ini membawa kita dari bayang-bayang yang sujud kendati bendanya sendiri tidak bergerak, menuju ke benda-benda yang bergerak dan bayang bayangannya pun, yakni dengan mengatakan: *kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan apa yang ada di bumi* lalu dirincinya dengan menyatakan *yakni semua makhluk yang melata* yakni bergerak atau merangkak *dan para malaikat*. Dengan demikian ayat ini menyebut yang paling rendah tingkatannya dari benda-benda yang bergerak yaitu dabbah sapaï paling tinggi yakni *malaikat*.⁹¹

⁸⁹Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr Mafâtih al-Ghaib...*, hal. 36

⁹⁰Nâsr Makârim Syîrâzî, *Tafsîr al-Amtsâl*, Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib, 1421 H, Jilid, 8, hal. 207-208.

⁹¹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an...*, Cet-3, Vol-7, hal. 244

As-Sulami dalam tafsirnya tidak menjelaskan ayat ini, hanya saja ia menjelaskan ayat sebelumnya yang masih memiliki korelasi dengan ayat ini. Menurutnya, Allah menciptakan manusia dengan dibekali ilmu pengetahuan sebagai identitas pembeda dengan makhluk lainnya. Ayat ini menurutnya sebagai sindirian bagia manusia yang memiliki pengetahuan justru bertindak sombong dan angkuh. Padahal, makhluk lain yang tidak memiliki bekal pengetahuan justru patuh dan tunduk kepadanya, sehingga ayat ini menjadi teguran bagi manusia agar bisa patuh dan tunduk kepada-Nya sebagaimana makhluk ciptaan-Nya yang lain sudah lebih dahulu tunduk, patuh dan bersujud kepada-Nya.⁹²

Az-Zamakhsharî juga memberikan pandangan tentang makna *sujûd*. Menurutnya sujud dipahami sebagai suatu bentuk sujud yang mengikuti atas apa yang dimuliakan dalam firman sehingga membedakan sujudnya dari selainnya. Maka bagaimana mengibaratkan dua macam dengan lafaz yang satu yaitu dimaksudkan sebagai sujudnya seorang *mukalaf* yakni ibadahnya, ketaatannya dengan sujud selain mereka dengan menghindarinya karena ketetapan Allah selain sesuatu yang dilarang. Maka setiap orang-orang yang bersujud secara bersama bermakna menunaikan (seruan Allah) dan tidak membedakannya. Demikianlah sesuatu yang dapat menjadi penolong bagi mereka.⁹³

Bagi al-Baghawi (w.510 H.), sujudnya segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi adalah merendahkan diri dan ketundukannya untuk apa dia ditundukan oleh Allah. Sujudnya benda benda mati (*al-jamadât*) dan segala yang tidak berakal menunjukkan zhahirnya pengaruh penciptaan (kekuasaan Allah) padanya, maksudnya mereka yang lengah dan yang lupa kepada Allah ketika memikirkan dan merenungkan kekuasaan Allah pasti mereka bersujud kepada Allah. Karena ketika mereka melakukan perenungan, tadabbur maka ketika itu mereka akan melihat betapa besar kekuasaan Allah swt. Sehingga akhirnya mereka taat kepada Allah.⁹⁴

Nampak dengan jelas bahwa makna sujud bagi al-Baghawi dalam ayat ini adalah tunduk, merendahkan diri dan taat kepada segala aturan yang ditetapkan oleh Allah swt. Bagi makhluk yang berakal yang mampu melakukan perenungan dan pemikiran tentang makhluk Allah maka dia akan melihat betapa besarnya kekuasaan Allah dan akhirnya dia akan sejud kepada-Nya.

Berbeda dengan Thabâthabâ'î, term sujud pada ayat ini dimaknai dengan *sujud inqiyâduhâ al-Dzâtî* (sujud yang memiliki ikatan kepada Allah

⁹² Al-Sulamî, *Haqaiq al-Tafsir...*, hal. 367

⁹³ Mahmûd Az-Zamakhsharî, *Kasyâf 'An Haqâ'iq Gawâmidh at-Tanzil*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1047 H, Jilid 2, hal. 610.

⁹⁴ Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzil*, t.t. :Dâr Thayyibah, 1997, Juz 5, hal 22

secara Dzhat). Hemat penulis, Thabâthabâ'î berkeinginan untuk mengklaim bahwa sujud kepada Allah secara *Dzat* yang diartikan dengan *ad-Dzât al-Wâjib al-Wujûd* (Allah itu adalah suatu nama dzat Yang Maha Ada, yang menyebabkan segala sesuatu menjadi ada. Istilah *Dzat* diartikan juga *being, essence, nature, self: person, personality*. Artinya kata dzat merupakan penyebutan kepada sebuah esensi, personal, pribadi atau sosok dan bukan penyebutan kepada sebuah materi yang memiliki masa dan menempati ruang.⁹⁵

Penafsiran ini dipengaruhi oleh ideologi yang dianut. Hal ini akan menjadi kontradiksi dengan kalangan mufasir lain yang berbeda ideologi dengannya. Terlepas dari perdebatan itu, Thabâthabâ'î (w. 1981) berkeyakinan bahwa sujud kepada Allah secara *Dzat* merupakan sujud yang nyata (*haqîqah*). Dari penjelasan Tabatabai'î ia tidak membedakan jenis sujud. Ia hanya menjelaskan semua makhluk bersujud kepada Allah secara *Dzhat*. Dan ini merupakan bentuk penghambaan kepada-Nya secara nyata.⁹⁶

Begitu juga dengan Wahbah al-Zuahili (w. 2015), memaknai term sujud pada ayat ini dengan *inqiyād* (mengikat) dan *istislām* (menyerah). Artinya semua makhluk itu memiliki ikatan dan penyerahan diri kepada Allah. Mengawali dengan lafadz *Jalalah* pada ayat ini merupakan penegasan yang aktif bahwa segala makhluk harus mengikat dan menyerah dirinya kepada Allah. Mengikat dengan ikatan janji yang tidak bisa dilepas, dan menyerah diri artinya ada hal yang harus diagungkan dan dihormati yaitu Allah.⁹⁷

Sementara Sayyid Tantawi (w. 2010) mengutip pendapat beberapa ulama. Menurutnya kata sujud itu memiliki implikasi dua makna. Yaitu sujud dimaknai dengan *sujud ta'ah wa ibādah* dan sujud dimaknai dengan *inqiyād wa khudū'*. Sujud pertama diartika ketaatan dan ibadah, dalam hal ini diperuntukan kepada kaum muslimin dan malaikat. Suduh kedua berdasarkan ikatan dan kepatuhan suatu makhluk.

Sujud kedua ini diberikan kepada makhluk selain manusia (muslim). Artinya sujud ketaatan dan ibadah memiliki nilai dan ada nilai timbal balik, sedangkan sujud kedua tidak memiliki nilai. Hanya saja ia diikat dengan adanya ikatan sebagai makhluk ciptaan-Nya. Adapun makna term sujud pada ayat ini, menurutnya memiliki kandungan dua makna, yaitu sujud ketaatan dan ibadah, kemudian memiliki kandungan makna sujud ikatan dan kepatuhan. Dengan alasan bahwa objek sasaran dalam ayat ini dijelaskan secara komprehensif. Objek yang diperuntukkan kepada manusia, malaikat,

⁹⁵Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Muster, 1960. hal. 314-315

⁹⁶Tabatabai'i. *Al-Mizan...*, Jilid 12. hal. 265

⁹⁷Wahbah al-Zuahaili. *Tafsir Al-Munir...*, Jilid 7. hal 459-460

hewan dan makhluk lainnya.⁹⁸ Itu sebabnya dalam ayat ini menggunakan redaksi umum baik itu *al-samâwât* dan *al-ardh*, kemudian disebutkan objek secara spesifikasi, malaikat, manusia, hewan, dan lainnya.

Penjelasan ini juga sejalan dengan al-Khâzin, bahwa terma sujud pada ayat ini memiliki dua orientasi makna. Pertama sujud diartikan dengan ketaatan yang diperuntukkan kepada manusia dan malaikat. Kedua sujud yang diartikan dengan ikatan dan kepatuhan makhluk. Uniknya, menurut al-Khâzin dalam ayat ini menggunakan redaksi “*mâ fî as-samâwâti wa mâ fî al-Ardh*” untuk keunggulan (*taghlîb*). Semua makhluk memiliki keunggulan tersendiri dan tidak dibeda-bedakan. Di hadapan Allah semua makhluk itu sama. Oleh karenanya, al-Qur’an menggunakan lafadz *samâwât* dan *al-ardh* sebagai redaksi yang memiliki makna universal sehingga spektrum objeknya juga luas, sehingga tidak hanya berlaku kepada yang berakal—*istilah yang digunakan al-khâzin untuk membedakan manusia dengan makhluk lainnya*—tetapi juga berlaku kepada makhluk yang tidak berakal. Baginya penggunaan redaksi itu sebagai bentuk cakupan luas yang bisa disederhakan bahwa segala ciptaan Allah itu bersujud kepada-Nya.⁹⁹

Selain itu, maksud dari kata *sujūd* ini juga bisa berarti hanya kepada Allah pemilik kesombongan dan dapat disifati dengan kesombongan serta dapat berbuat dengan sendirinya yang merupakan hakikat sujud. Maka hanya orang-orang yang membenarkan Allah swt. untuk disembah dan bersujud kepadanya. Oleh sebab itu, ayat ini menunjukkan bahwa selain sesuatu yang berada di bumi dan di langit berupa binatang semuanya tinggal dan hidup di dalam kekuasaanya.¹⁰⁰

Mengenai hal ini, Hamka (w. 1981) menjelaskan bahwa masing-masing dari segala sesuatu yang ada di langit dan bumi bersujud menurut caranya sendiri. Misalnya pada saat manusia bersujud kepada Allah yang berarti kepatuhan dan ketaatan yang tidak dapat yang tidak dapat dilanggar, dibantah dan tidak mau membantah atas apa-apa yang telah ditentukan oleh Allah swt. sebagaimana yang disebutkan pada akhir ayat ‘sedang mereka tidaklah menyombong’. Selain itu, sebagaimana perkataan az-Zajjâj yang dikutip oleh Hamka sendiri bahwa yang dimaksud dengan sujud ialah sujudnya tubuh. Sujud tubuh ialah patuhnya menurut, tidak dapat berbuat lain dari pada apa yang ditentukan oleh Allah. Misalnya tanggalnya gigi, penglihatan yang

⁹⁸Sayyid Tantawi. *At-Tafsîr al-Wasîl li Qur’ân al-Karîm*. Matba’ah as-Sa’âdah, 1984. Jilid VIII, hal. 97

⁹⁹Ala’ al-Dîn ‘Alî b. Muhammad b. Ibâhîm al-Baghdādî al-Khâzin. *Tafsîr al-Khâzin: Lubâb at-Ta’wîl fî Ma’ânî at-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004. Jilid III. hal. 80

¹⁰⁰Sayyid Muhammad Husein Thabâthabâ’i, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi’ah li Jamâ’ah al-Mudarrisîn fî al-Hauzah al-‘Ilmiah bi Qum, 1417 H, Jilid 12, hal. 265-266.

mulai kurang membaik, kurangnya fungsi telinga sebagai alat pendengar dan lain sebagainya.¹⁰¹

Sedangkan Quraish Shihab menjelaskan bahwa Allah swt. melalui ayat ini menjelaskan bahwa seluruh wujud tunduk kepada-Nya. Memang bagi manusia, Allah swt. telah memberinya kebebasan untuk percaya atau tidak percaya, taat atau durhaka. Seandainya Allah tidak menganugerahkan kepada manusia kebebasan memilih, maka tidak secara mutlak ia tunduk dan patuh. Walaupun masih sangat banyak kegiatan tubuhnya yang bergerak di luar kontrol keinginan dan kemampuannya. Di sisi lain alangkah banyak pula yang ia inginkan dan tidak terpenuhi dan tidak diinginkan terpaksa ia terima. Jika demikian, maka segala sesuatu harus tunduk kepada-Nya suka atau tidak.¹⁰²

b. Tumbuhan dan pepohonan tunduk patuh kepada Allah

Jika dalam surat an-Nahl/16: 49 dijelaskan bahwa secara umum seluruh alam yang ada di langit dan di bumi bersujud kepada Allah, maka pada ayat berikut ini secara khusus tumbuhan dan pepohonanpun bersujud kepada Allah. Firman Alla SWT:

وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ

“Dan tetumbuhan dan pepohonan, keduanya tunduk (kepada-Nya)” (QS. ar-Rahmân/55: 6).

Menurut Imam Baghawi (W. 516 H /1122 M)¹⁰³ yang dimaksud dengan kata النَّجْمُ dalam ayat ini adalah tumbuhan yang tidak memiliki batang atau pohon sedangkan kata الشَّجَرُ adalah tumbuhan yang memiliki pohon atau batang.

Maksud dari ayat ini bahwa sujudnya bintang serta pepohonan merupakan dua bentuk ketundukan atas perintah Ilâhî dengan berdasarkan permulaan dan pertumbuhan atas ketentuan yang (berlaku) bagi keduanya, seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Sementara itu terkait dengan pemakaian firman Allah الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ dikaitkan pada ayat sebelumnya seperti firman Allah yang berbunyi الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ sehingga kesimpulannya bahwa bintang dan pepohonan keduanya bersujud kepada Allah swt.¹⁰⁴

Kata *yasjudan* dipahami oleh banyak ulama dalam arti *tunduk* dan *patuh* mengikuti ketentuan Allah menyangkut pertumbuhannya. Thabathaba'î

¹⁰¹Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2007, jilid 5, hal. 3921.

¹⁰²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah jild 7*, Lentera Hati, Jakarta: 2002, hal. 247.

¹⁰³Abû Muhammad al-Husain bin Mas'ûd al-Baghawi, *Ma'âlim at-Tanzîl*, t.t: Dâr Thayibah, 1997, cet. ke 4, Juz 7, hal. 442

¹⁰⁴Sayyid Muhammad Husein Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fi al-Hauzah al-'Ilmiah bi Qum, 1417 H, Jilid 19, hal. 96.

mengemukakan pendapat lain yang dinilainya lebih teliti dan dalam, yakni bahwa kedua jenis tumbuhan itu menghujam masuk ke dalam tanah dengan akar-akarnya untuk menyerap apa-apa yang dibutuhkan dari bahan makanan. Keterhunjaman ke bumi itu adalah manifestasi dari kebutuhannya kepada sumber yang memenuhi kebutuhannya, dalam hal ini adalah Allah, yang kepada-Nya kedua jenis tumbuhan itu sujud. Apapun maknanya, yang jelas kalau ayat ke 5 yang berbicara tentang matahari dan bulan menguraikan perhitungan yang teliti tentang perjalanan dan posisi matahari serta bulan, maka ayat ke 6 yang berbicara tentang tumbuhan menguraikan arah yang dituju oleh makhluk-makhluk Allah itu. Matahari dan bulan yang berada di angkasa, pohon dan tumbuh-tumbuhan yang berada di bumi—kesemuanya—diatur dengan teliti dan sesuai oleh Allah swt. dan kesemuanya bahkan alam raya seluruhnya tunduk dan patuh serta mengarah hanya kepada-Nya semata.¹⁰⁵

Kata *sujūd* dapat dipahami sebagai bentuk syukur kepada Allah yang telah menciptakan makhluk-Nya serta tidak menolaknya tanpa menyamakannya dengan seseorang yang bersimpuh dari kalangan orang-orang yang turut dalam mensyukurinya. Maka ketika kamu bertanya, bagaimana caranya mencapai maksud ini dengan kasih sayang Allah swt.? Jawab: dengan tetap merasa cukup baik berupa sesuatu yang diterima karena *lafzhî* dengan menerimanya juga secara maknawi. Sebelumnya diketahui bahwa terdapat dua pertimbangan yaitu bersujud kepada-Nya dan tidak kepada selain-Nya, seperti yang difirmankan bahwa matahari dan bulan memuji-Nya serta bintang dan pohon keduanya juga memuji-Nya. Maka ketika kamu bertanya lagi, bagaimana mematahkan argumentasi ini dengan sesuatu yang diikutsertakan dalam pernyataan pertama, kemudian sampai pada argumentasi setelahnya? Jawab: Maka bersedihlah dengan pernyataan pertama yang berisi tentang pokok-pokok atas jalan yang telah dikehendaki, karena menjadikan segala yang satu berupa pernyataan yang bergantung dalam hal-hal yang dapat mengingkari maha pengasih Allah serta nikmatnya.¹⁰⁶

Menurut Makârim Syîrâzî (w. 2021), *sujūd* dalam ayat *وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ* وَ يَسْجُدَانِ menunjukkan atas keselamatan dan kepasrahan di atas ketetapan Allah swt. hukum-hukum penciptaan serta mendahulukan Allah untuk membantu sesama manusia. Perjalanan ini yang akan Allah berikan bagi mereka tanpa

¹⁰⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Lentera Hati, Jakarta: 2005, Vol-13, hal. 247.

¹⁰⁶Mahmud Az-Zamkhasyarî, *Kasyâf 'An Haqâ'iq Gawâmidh At-tanzil*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1047 H, Jilid 4, hal. 443-444.

membeda-bedakan (satu sama lain). demikianlah keniscayaan akan ketetapan Allah swt.¹⁰⁷

Selain itu Fakhruddîn ar-Râzî, juga memberikan padangannya terkait ayat (وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) bahwa sesuatu yang dinyatakan selain ungkapan yang dimaksudkan sebagai penjelasan akan nikmat-nikmat Allah yang melimpah. Maka, tak jarang ada yang meninggalkan (pemberian) banyaknya nikmat tersebut karena memperlmainkan kebanyakan kalam Allah swt. Inilah yang menjadi beragam dalam berbagai perkara perumpamaan-perumpamaan berupa nikmat (yang diberi oleh Allah Swt).¹⁰⁸

Menurut Nâshir bin ‘Abdullâh al-Sa’di (w. 1376 H.), yang dimaksud dengan bintang dan pepohonan bersujud adalah bintang bintang yang ada di langit dan pohon pohonan yang ada di bumi mengenal kepada Tuhan yang menciptakannya dan bersujud, taat dan tunduk dan patuh kepada-Nya untuk kemaslahatan dan kemanfaatan hamba hamba-Nya.¹⁰⁹ Nampak dengan jelas dalam pandangan al-Sa’di bahwa makna sujud bagi keduanya dimaknai keduanya mengenal Tuhan-Nya, artinya keberadaan dirinya karena diciptakan oleh Rabbnya, karenanya dia bersujud, taat dan patuh kepada-Nya. As-Sa’di melihat bahwa ketaatan dan kepatuhan keduanya kepada Allah demi untuk memberikan kemanfaatan bagi makhluk-makhluk-Nya.

Bagi al-Âlûsî, *najmu* dan *syajar* bersujud dengan ikatan yang jelas kepada Allah. Patuh dan tunduk kepada kehendak Allah. Menurutnya ayat ini memiliki isyarat bahwa Allah menciptakan keduanya sebagai bentuk kenikmatan yang pasti diberikan kepada makhluknya. Dengan tunduk kepada-Nya, sebagai konsumen dan mengeksplorasi kedua harus sesuai dengan tuntunan dan kehendak-Nya.¹¹⁰

Sejalan dengan yang dijelaskan dalam *al-Qur’an dan Tafsirnya*, bahwa dua dari sekian banyaknya makhluk yang Allah ciptakan itu semua tunduk kepadanya. Tumbuhan dan pepohonan mengikuti kehendak Allah secara naluri, sebagaimana manusia tunduk menurut fitrahnya. Meskipun tumbuhan dan pepohonan berbeda orientasi, tetapi perbedaan itu tunduk kepada aturan dan kehendak-Nya.¹¹¹

Hamka menjelaskan bahwa semua makhluk yang ada tanpa terkecuali bersujud kepada Allah. Artinya bahwa semua makhluk harus tunduk dan

¹⁰⁷Nâshr Makârim Syîrâzî, *Tafsîr al-Amtsâl*, Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî bin Abî Thâlib, 1421 H, Jilid, 8, hal. 207-208.

¹⁰⁸Muhammad Bin Umar al-Fakhrurrazi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, Jilid 29, hal. 341.

¹⁰⁹Abdurrahmân bin Nâshir bin Abdullâh al-Sa’di, *Taisir al-Karîn al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, t.t.: Muassasah al-Risâlah, juz 1, hal 828.

¹¹⁰ Abu al-Sana Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Rûh al-Ma’âni fî Tafsîr Al-Qur’an al-Azhîm wa al-Sab’ al-Matsani*,

¹¹¹ Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera hati, 2010, jilid IX, hal. 594

patuh atas apa saja yang dikehendaki oleh Allah. Jika kita sebagai manusia menunduk atau bersujud, itu adalah cara yang telah ditunjukkan oleh Allah kepada kita mulai dari menundukan kepala, tangan, lutut hingga telapak kaki, begitu juga dengan benda-benda yang ada di bumi di mana mereka bersujud dengan cara yang telah ditetapkan oleh Allah swt. kepadanya.¹¹²

Sementara Quraish Shihab berpendapat bahwa kata *Yasjudan* dipahami oleh banyak ulama sebagai ketundukan dan kepatuhan akan ketentuan Allah menyangkut pertumbuhannya. Thabathabai juga mengemukakan pendapat yang dinilainya lebih teliti dan dalam, yakni bahwa kedua tumbuhan itu menghunjam masuk ke dalam tanah dengan akar-akarnya untuk menyerap apa-apa yang dibutuhkan dari bahan makanan. Keterhunjaman ke bumi itu adalah manifestasi dari kebutuhannya kepada sumber yang memenuhi kebutuhannya yang dalam konteks ini adalah Allah swt. yang kepadanya kedua jenis tumbuhan itu sujud.¹¹³

c. Semuanya Tunduk Pada Sunnatullah.

Allah adalah satu satunya Pencipta makhluk dan kepada Allah semua makhluk (bersujud) tunduk dan patau kepada-Nya baik yang berakal maupun yang tidak berakal, bergerak maupun tidak bergerak. Allah SWT. berfirman:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ ۗ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ
وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Tidakkah engkau tahu bahwa siapa yang ada di langit dan siapa yang ada di bumi bersujud kepada Allah, juga matahari, bulan, bintang, gunung-gunung, pohon-pohon, hewan-hewan yang melata dan banyak di antara manusia? Tetapi banyak (manusia) yang pantas mendapatkan adzab. Barang siapa dihinakan Allah, tidak seorang pun yang akan memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa saja yang Dia kehendaki” (Al-Hajj/22:18).

Sujud dalam ayat ini berarti mengikuti kehendak dan mengikuti hukum-hukum yang telah digariskan dan ditetapkan Allah. Dapat pula berarti menghambakan diri, beribadat dan menjalankan segala yang diperintahkan dan menjauhi semua yang dilarang. Sujud bila dihubungkan dengan makhluk Tuhan selain dari manusia, jin, dan malaikat berarti tunduk mengikuti kehendak dan hukum-hukum atau kodrat yang ditentukan oleh Allah, mereka

¹¹²Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 9, hal. 7073.

¹¹³M. Quraish Shihab, *tafsir Al-Misbah...*, jild 13, hal. 498

tidak dapat lepas dari ketentuan-ketentuan itu baik secara suka rela maupun terpaksa.¹¹⁴

Menurut analisis Quraish Shihab, kata *yasjud* dipahami dalam arti kepatuhan alam raya kepada sistem yang ditetapkan Allah bagi masing-masing. Allah memerintahkan air untuk membeku atau mendidih pada derajat tertentu, kapan dan di mana pun, dan dia patuh melaksanakannya. Api pun diperintahkannya panas dan membakar. Itu dipatuhi oleh api, dan jika Allah dalam suatu ketika memerintahkannya tidak panas dan membakar, api pun akan sujud yakni patuh, sebagaimana halnya dalam peristiwa Nabi Ibrahim as. ketika dibakar oleh penguasa masanya yakni Namrud.¹¹⁵

Al-Baghdâdî berpendapat bahwa maksud dari sujud dalam ayat ini merupakan suatu penjelasan yang sebelumnya diwajibkan dalam penjelasan yang disebutkan sebagai perbuatan-perbuatan yang membedakan antara sesuatu yang bersifat isyarat dan menjadi pedoman. Sedangkan keadaannya dapat berupa cobaan, ketetapan (yang baik), kemuliaan serta kehinaan, dan Allah menginginkan untuk memperlihatkan kepada ciptaannya agar menyaksikan segala sesuatu. Seperti yang dikatakan bahwa hal ini merupakan sebuah teguran kepada orang-orang kafir yang membedakan serta menjauhkan diri dari-Nya karena berpaling dari-Nya. Sementara itu, maksud dari penglihatan yang bersifat mengetahui dan disejajarkan bagi setiap orang-orang yang diberikan padanya (beragam nikmat). Adapun yang dimaksudkan dengan bersujud adalah meletakkan sesuatu dalam bentuk ketundukan kepada Allah serta kepada ketentuannya.¹¹⁶

Sementara itu Thabâthabâ'î (w. 1981) juga mengatakan bahwa sujud pada ayat ini yaitu bersujud kepada Allah sebanyak (yang dapat dilakukan) oleh manusia, sedangkan sujud yang ditopang dari kebanyakan manusia setelah terpenuhi (pemahaman) tentang pernyataan sebelumnya bagi mereka menunjukkan atas maksud dari istilah sujud ini yang merupakan bagian lain dari bentuk sujud lain sebelumnya. Jika memiliki dua makna yang sama dalam prinsip makna yang terpisah, maka bagian ini merupakan suatu bentuk sujud *tasyri'i* yang bersifat ikhtiari dengan meletakkan (dahi dan hidung) ke bumi yang diumpamakan seperti sujud serta terlepas dari ketetapan yang bersifat terpaksa. Sehingga secara jelas bermakna '*ubudiah*'.¹¹⁷

¹¹⁴Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya jilid 5*, Jakarta: Ikrar Mandiriabadi, 2008, hal. 373.

¹¹⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Lentera Hati, Jakarta: 2002, Vol-9, hal. 31.

¹¹⁶Sayyid Mahmûd Al-Âlûsî Al-Baghdâdî, *Rûh Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'an Wa as-Sab' al-Matsani*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Ilmiyah, 1415 H, Jilid 9, hal. 125.

¹¹⁷Sayyid Muhammad Husein Thabâthabâ'î, *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'an*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fi al-Hauzah al-'Ilmiyah bi Qum, 1417 H, Jilid 14, hal. 320-321.

Menarik dari penjelasan Thabâthabâ'î (w. 1981), menurutnya redaksi *alam tara* sebagai peringatan kepada siapa saja yang melihat alam diperlukannya instrument ilmu pengetahuan. Sebagaimana historis yang pernah terjadi kepada Nabi Muhammad yang dijelaskan dalam QS. al-Najm/53: 12.¹¹⁸

At-Tustarî menyederhanakan maksud ayat ini, bahwa semua makhluk itu bersujud kepada Allah sebagai bentuk untuk mengenal kepada-Nya. Bagi at-Tustari, makhluk selain manusia yang dicontohkannya adalah matahari dan bulan dikelompokkan kepada sujud *inqiyâd*. Artinya makhluk selain manusia juga sujud kepada Allah dengan status ikatan antara makhluk dengan Khaliq. Penjelasan at-Tustarî ini tidak jauh berbeda dengan maksud penafsir yang lain. Bahwa sujud manusia dengan makhluk lainnya itu berbeda, tetapi tujuannya tetap sama.¹¹⁹

Sementara Wahbah az-Zuhaili (w. 2015), ayat ini merupakan argument bahwa Allah itu Agung dengan dibuktikan bahwa segala makhluk-Nya baik di langit maupun di bumi semuanya sujud kepada-Nya. Menurut az-Zuhaili, semua alam ini sujud kepada-Nya yang bisa dibuktikan dengan akal maupun hati. Setiap manusia bisa merasakan dengan hati dan akalnya bahwa alam beserta isinya bersujud dengan ikatan antara makhluk dengan Khaliq.¹²⁰

Menurut az-Zamkhasyarî (w. 538 H/1114 M). makna *sujûd* pada ayat ini dipahami dalam dua bentuk, yakni pertama, bahwa *sujûd* yang dimaksud mengandung makna secara umum yaitu segala bentuk ketundukan dan kepatuhan kepada hukum-hukum dan kendalanya Allah. Hal ini berlaku pada semua makhluk. Dan yang ke dua sujud dengan makna secara khusus yang hanya berlaku bagi para *mukallaf* seperti sujudnya para malaikat dan manusia. Sujud yang ke dua ini sebagai bentuk ketaatan dan ibadah kepadanya.¹²¹

Dengan memperhatikan pendapat az-Zamkhasyarî tersebut dapat disimpulkan bahwa sujud dapat dimaknai secara umum yaitu ketundukan, kepasrahan terhadap segala ketentuan Allah SWT. Sujud pada makna ini dilakukan oleh semua makhluk Allah baik manusia, malaikat maupun selainnya, sedangkan makna sujud secara khusus yaitu sujud yang dilakukan oleh makhluk Allah yang mukallaf saja sebagaimana sujud yang dilakukan dalam shalat. Sujud ini dilakukan oleh manusia dan malaikat.

Sementara Syîrâzî mengatakan bahwa sesuatu yang bersifat wujud semuanya bersujud kepada Allah. Sebagaimana yang digambarkan pada ayat-ayat sebelumnya, yang menjadi sebuah awal penciptaan dan kebangkitan.

¹¹⁸ Thabathabi'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân...*, jilid 14. hal. 360.

¹¹⁹ Sahl at-Tustari, *at-Tafsîr al-Qur'ân al'Adzîm...*, hal. 201

¹²⁰ Wahbah al-zuhaili..., jilid 9, hal. 194

¹²¹ Mahmud Az-Zamkhasyarî, *Kasyâf 'An Haqâ'iq Gawâmidh At-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1047 H, Jilid 3, hal. 149.

Maka ayat ini membahas mengenai hal-hal yang menunjukkan permasalahan tauhid. Ketika kesempurnaan telah bersumber dari awal penciptaan dan kebangkitan lalu dihubungkan kepada Nabi saw. maka dapat dipahami bahwa ayat ini kemudian hal-hal yang tidak dapat berdiri sendiri selain dari Allah swt. oleh sebab itu, maksud dari *مَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ* yaitu ketika terdapat orang-orang yang dihinakan oleh Allah dan tidak dimuliakan sedikitpun serta tidak mendapatkan kebahagiaan.¹²²

Dalam hal ini, Hamka menjelaskan bahwasanya bersujud kepada-Nya siapa pun yang ada di langit dan bumi. Arti dari sujud ialah tunduk atau patuh menuruti apa yang telah ditentukan oleh yang ditunduki dan dipatuhi itu. Semua makhluk harus tunduk pada ketetapan Tuhan, begitu juga dengan binatang-binatang, gunung-gunung yang sujudnya dapat kita lihat dengan kepatuhannya menjadi pasak bumi, menahan angin dan menghambat awan itu berkumpul dan terjadi hujan sehingga air jatuh kebumi dan menjamin kehidupan manusia.¹²³

Kemudian Quraish Shihab berpendapat yang sama, ia menjelaskan bahwa bersujud adalah tunduk dan patuh kepada Allah, yakni semua yang berada dalam kekuasaan dan pengendalian-Nya. Kata *Yasjud* juga diartikan sebagai kepatuhan alam raya kepada sistem yang ditetapkan Allah. Allah memerintahkan air untuk membeku dan mendidih pada derajat tertentu, kapan dan di manapun, dan dia patuh melaksanakannya. Api pun diperintahkan panas dan membakar, itu dipatuhi oleh api dan jika Allah dalam suatu ketika memerintahkannya untuk tidak panas dan membakar maka api itu pun akan sujud, yakni patuh sebagaimana halnya dalam peristiwa Nabi Ibrahim as.¹²⁴

Setelah diamati terkait makna sujud, maka dapat disimpulkan bahwa semua alam semesta—manusia, hewan, tumbuhan dan lain-lain—bersujud yakni tunduk dan patuh atas hukum Allah. Dan semuanya bersujud sesuai dengan *isti'dât* (kemampuan) masing-masing. Masing-masing makhluk Allah bersujud untuk menyeimbangkan kehidupan di alam semesta, jika ada salah satu yang tidak menjalankan aktivitas sujudnya, lantaran karena ulah manusia seperti merusak alam dan sebagainya, maka keseimbangan alam akan berubah, jika berubah akan berefek pada kerusakan lingkungan. Dengan demikian, memahami konsep sujud ini, maka seorang manusia sebagai khalifah, hendaknya ketika mengelola bumi itu dengan penuh pertimbangan dan cinta. Sehingga tercipta atmosfer lingkungan yang bersahaja.

¹²²Nâshr Makârim Syîrâzî, *Tafsir al-Amsâl*, Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî bin Abî Thâlib, 1421 H, Jilid, 10, hal. 306-307.

¹²³Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 6, hal. 4680-4681.

¹²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta:Lentera Hati,2002, jild 7, hal. 31.

C. Alam Raya Berdzikir (*adz-Dzikir*)

Pada sub bab ini penulis akan menganalisis konsep *adz-dzikir* meliputi: analisis kebahasaan, analisis ayat-ayat zikir dalam Al-Qur'an, pandangan ulama terkait konsep inidan makna alam raya berdzikir. Konsep zikir perlu disandingkan dalam disertasi ini, karena di dalamnya terdapat isyarat yang mengarah pada konsep dan term ekospiritual, hal ini ditandai dengan adanya ayat dan pandangan para ulama terkait alam raya berdzikir. Selain itu, aktivitas dzikir juga memiliki pengaruh yang sangat esensial bagi ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di setiap tindakan dan prilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya dan apada gilirannya terhindar dari prilaku yang membahayakan dan merusak terhadap lingkungannya.

1. Makna Dzikir

Menurut Ibn Fâris bin Zakariyâ, kata *dzikir* mempunyai arti asal yaitu mengingat sesuatu atau lawan dari lupa, kemudian dimaknai dengan menyebut dengan lidah. Apabila huruf Dzâl diberi harokat *dhammah* (*dzukr*) maka bermakna tidak melupakannya. Lebih lanjut Ibn Fâris mengatakan bahwa kata *dzikir* juga dapat bermakna keluhuran, atau berkedudukan tinggi (*al-'alâ*) dan bisa juga bermakna kemuliaan atau kehormatan (*al-Syaraf*).¹²⁵

Ibrâhîm Musthafâ dalam *al-Mu'jam al-Wasîth* menyatakan dzikir mempunyai arti menjaga atau memelihara, menghadirkan dan menyebutnya dengan lisan setelah lupa kepadanya¹²⁶

Ar-Râghib al-Ishfahâni menjelaskan kata *adz-dzikir* terkadang bermakna kondisi jiwa insan yang sedang mengingat ilmunya, ia hampir sama dengan menghafal, hanya saja perbedaannya kalau menghafal dilakukan untuk memperoleh yang belum didapat sedangkan mengingat dilakukan dengan menjaga/mengingat kembali ilmu yang telah dimilikinya. Makna lain dari *adz-dzikir* ialah kehadiran sesuatu di dalam hati atau dalam lisan, oleh karenanya *adz-dzikir* memiliki dua jenis: pertama zikir dengan hati dan zikir dengan lisan, dan masing-masing dari keduanya memiliki dua jenis yaitu ada zikir karena lupa dan zikir untuk mempertahankan ingatan, semuanya disebut dengan zikir.¹²⁷

Di antara contoh dzikir dengan lisan yang disebutkan oleh Râghib adalah firman Allah: surat Al-Anbiyâ'/21: 10, 24 dan 50, Shâd/38: 1 dan 8, Az-Zukhruf/43: 44, An-Nahl/16: 43, Al-Thalâq/65: 10-11 dan Al-Kahfi/18:

¹²⁵Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1079, juz 2, hal. 358

¹²⁶Ibrâhîm Musthafâ, *Al-Mu'jam al-Wâsith*, t.t: Dâr al-Da'wah, t.th, Juz 1, hal. 313.

¹²⁷Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Qalam, tt, jilid 1, hal. 328.

63. Sedangkan ayat-ayat zikir dengan hati dan lisan adalah surat Al-Baqarah/2: 198 dan 200, Al-Anbiyâ'/21: 105, Al-Insân/76: 1, Maryâm/19: 67.¹²⁸

Menurut Râghib kata *adz-dzîkrâ* itu memiliki makna banyak berzikir (mengingat) kepada Allah dan ini menunjukkan memiliki arti yang lebih daripada *adz-dzîkr* baca surat Shâd/38: 43 dan Adz-Dzâriyât/51: 55¹²⁹

Adz-Dzîkr juga merupakan salah satu nama kitab suci Al-Qur'an yang berarti peringatan. Di dalam Al-Qur'an terdapat kata *muddakkir* ditulis dengan *dal*, bukan *dzal* yang berarti pelajaran.¹³⁰ Walaupun demikian, Fuad 'Abd Baqi memasukan term *muddakkir* ke dalam rumpun kata *ad-dzîkr*.¹³¹ Di dalam Al-Qur'an terdapat 267 kata yang merupakan bentuk derivasi dari *ad-dzîkr*—jumlah ini belum termasuk 18 kata *dzakara* yang berarti laki-laki dan 7 kata *muddakkir*.¹³²

Menurut hasil penelitian Abul Fadhl Hubaisy bin Ibrahim Tiflisi kata *dzîkr* di dalam Al-Qur'an memiliki tujuh belas makna.¹³³

- a. *Dzîkr* bermakna wahyu. Makna ini tertuang dalam sebuah ayat surat Al-Qamar/54: 25 dan al-Mursalat/77: 5
- b. *Dzîkr* bermakna Taurat, sebagaimana terkandung dalam sebuah ayat surat al-Nahl/16: 43-44 dan Al-Anbiyâ'/21: 7
- c. *Dzîkr* bermakna al-Qur'an. Makna ini dinyatakan dalam surat Ali Imran/3: 58 dan al-Anbiyâ'/21: 2
- d. *Dzîkr* bermakna *Lauh Mahfuzh* sebagaimana bunyi ayat surat al-Anbiyâ'/21: 105
- e. *Dzîkr* adalah ingat dalam bentuk ketaatan, sebagaimana dinyatakan dalam ayat surat al-Baqarah/2: 152.
- f. *Dzîkr* bermakna shalat Jumat sebagaimana firman-Nya surat al-Jumu'ah/62: 9.
- g. *Dzîkr* bermakna shalat lima waktu, hal ini dinyatakan dalam surat al-Baqarah/2: 238-239
- h. *Dzîkr* bermakna kemuliaan, sebagaimana bunyi ayat surat al-Anbiyâ'/21: 10, al-Mukminûn/23: 71, az-Zukhruf/43: 44.

¹²⁸Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an...*, hal. 328.

¹²⁹Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an...*, hal. 329.

¹³⁰Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 191.

¹³¹Fuad 'Abd Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-Fâzh al-Qur'ân...*, hal. 343-349.

¹³²Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 192.

¹³³Abul Fadhl Hubaisy bin Ibrahim Tiflisi, *Kamus Kecil Al-Qur'an: Homonim Kata Secara Alfabetis*, Penj. Musa Muzauwir, Jakarta: Citra, 2012, hal. 134-137.

- i. *Dzikir* bermakna berita, ini tertuang dalam sebuah ayat surat al-Kahfi/18: 83
- j. *Dzikir* adalah mengingat dengan lisan, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah/2: 200, an-Nisâ'/4: 103 dan al-Ahzâb/33: 41.
- k. *Dzikir* adalah mengingat dengan hati, ini disinyalir dengan adanya ayat surat Ali Imran/3: 135.
- l. *Dzikir* bermakna menjaga, disebutkan dalam ayat surat al-Baqarah/2: 63, Ali Imrân/3: 103.
- m. *Dzikir* bermakna memberi wejangan seperti terdapat dalam ayat berikut: surat al-An'âm/6: 44, al-A'râf/7: 165 dan Yâsîn/36: 19.
- n. *Dzikir* bermakna renungan (*tafakkur*) sebagaimana bunyi ayat dalam surat Shâd/38: 78, dan At-Takwîr/81: 27.
- o. *Dzikir* bermakna penjelasan, sebagaimana disebutkan dalam ayat surat Shâd/38: 1.
- p. *Dzikir* bermakna tauhid sebagaimana terkandung dalam surat Thâhâ/20: 124.
- q. *Dzikir* bermakna Rasul terkandung dalam surat al-Anbiyâ'/21: 2 dan at-Thalaq/65: 10 menurunkan peringatan dalam ayat ini ialah menurunkan Rasul.

Lebih spesifik lagi, dalam tradisi tasawuf dzikir itu serupa dengan wirid sehingga dalam kondisi-kondisi tertentu sang murid tasawuf akan melakukan wirid dengan mengingat (berdzikir) *asmâ'-asmâ'* Allah tertentu dan jumlah bilangan tertentu. Bahkan menurut Habib Abdulla al-Haddad untuk memudahkan dalam jumlah hitungan yang harus dibaca, tidak ada salahnya menggunakan tasbih. Lebih lanjut Imam al-Haddad berkata, "Ketahuilah bahwa zikir—sebagaimana dinyatakan oleh seorang arif—adalah fondasi jalan tasawuf, kunci pentahkikkan, senjata para murid, serta semboyan kewalian". Firman Allah dalam hal ini adalah surat Al-Baqarah/2: 152 dan An-Nisâ'/4: 103.¹³⁴

Al-Kalabadzi (w.380 H.) menuturkan bahwa hakikat dzikir adalah melupakan segala sesuatu selain Allah ketika mengingat Allah. Sebagaimana disebutkan dalam surah al-kahfi/18:24, "*Dan ingatlah kepada Tuhanmu apabila engkau lupa.*" Kemudian al-Kasâni (w. 735 H.) mengatakan bahwa menurut kaum sufi dzikir terbagi kepada beberapa bagian (tingkatan), yaitu:

- a. Dzikir 'Ammah, yaitu dzikir dalam rangka mendekatkan diri kepada yang Allah yang dilakukan secara umum oleh orang yang beriman. Dzikir ini

¹³⁴Imam Abdullah al-Haddad, *Risâlah al-Mu'âwanah wa al-Muzhâharah wa al-Muâzarah li Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sulûk Thariq al-Akhirah*, Tarim: Jamî'huqûq al-Thab' Mahfûdhah li Maqâm al-Imâm al-Haddâd, 2012, hal. 87.

dilakukan dengan mengucapkan kalimat syahadat yakni kalimat *Lâ Îlah illa Allâh* atau dengan kalimat lain yang terdiri dari tasbih, dan dzikir-dzikir lainnya.

- b. Dzikir Khusus, yaitu dzikir yang didapat dari seorang mursyid melalui *talqin dzikir* yaitu dengan kalimat *Lâ Îlah illa Allâh* atau dengan kalimat selainnya. Hal itu untuk menghilangkan segala bentuk ikatan dan hijab (penghalang). Dzikir yang dilakukan melalui *talqîn* seorang mursyid pengaruhnya sangat kuat di dalam menghilangkan berbagai hijab kegelapan
- c. Dzikir Zhâhir, yaitu dzikir yang diucapkan dengan lisan secara dawam, dengan dzikir ini akan melahirkan kondisi kalbu selalu ingat dari lengah dan lupa kepada Allah.
- d. Dzikir Khafî, yaitu dzikir diingatkan di dalam hati sedangkan lisan (lidah) tidak boleh bergerak.
- e. Dzikir Sirr, yaitu dzikir dalam bentuk kelezatan batin di dalam mengingat dan bertaqarrub kepada Allah.
- f. Dzikir Syâmil, yaitu dzikir yang dilakukan secara zhahir dan bathin sebagai upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah swt dengan lisan yang terus berdzikir kepada Allah, dengan anggota badan yaitu melaksanakan ketaatan kepada Allah dan hati yang terus menerus dan dengan hati yang dikaruniakan Allah kepadanya.
- g. Dzikir Akbar, yaitu dzikir yang sangat besar, sebagaimana disebutkan dalam surat al-‘ankabût/29:45: “*Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain)*.” maksudnya adalah kesempurnaan makrifat dan taat (kepada Allah)
- h. Dzikir Arfa’, yaitu dzikir akbar dikatakan demikian karena dia setinggi-tinggi dzikir kepada Allah. dan terkadang dinamakan juga sebagai dzikir marfu’ yaitu dzikir ditinggikan (derajatnya).
- i. Dzikir Haqîqî, yaitu dzikir yang dilakukan secara jiwa raga, lahir dan batin hanya kepada Allah swt.¹³⁵

Adapun hakikat dzikir menurut al-Tusturi adalah memastikan secara ilmu bahwa Allah swt. menyaksikanmu dan engkau melihat dengan hatimu bahwa Allah sangat dekat denganmu dan engkau menjadi malu kepada-Nya

¹³⁵D. Mahmûd Abd. al-Razâq, *Al-Mu‘jam al-Shûfi, Awwal dirâsah ‘ilmiyyah fi al-Ushûl al-Qur’âniyyah li al-Musthalah al-Shûfi*. t.t: t.p. t.th.juz 10 hal. 140

kemudian hal demikian memberikan pengaruh (dampak) yang sangat kuat ke dalam dirimu dalam segala keadaanmu.¹³⁶

Penjelasan tersebut memberikan pemahaman bahwa dzikir pada hakikatnya adalah mengingat Allah swt. dalam segala keadaan dan tempat. Mengingat Allah swt dapat dilakukan dengan berbagai macam cara dan berbagai tingkatan. Orang yang berdzikir akan selalu merasakan kehadiran Ilâhi (*hudhûrullâh*) dan merasakan kebersamaan dengan-Nya (*ma'iyatullâh*) dalam dirinya. Keadaan seseorang seperti ini memastikan dirinya selalu taat kepada-Nya, jauh dari ma'siat kepada-Nya. Kondisi ini pada gilirannya akan melihat segala sesuatu dengan penuh penghormatan dan kasih sayang termasuk kepada lingkungan dan alam sekitarnya.

Menurut Ibnu 'Âsyûr (w. 1393), dzikir bisa dilakukan dengan lisan dan bisa juga dilakukan di dalam hati. Adapun penyebutan dalam tiga keadaan yaitu berdiri, duduk dan tidur mengandung pengertian dalam segala keadaannya manusia harus berdzikir kepada secara mudawamah¹³⁷

Sependapat dengan Ibnu 'Âsyûr, al-Qâsimî (1332 H /1914 M)¹³⁸ menegaskan bahwa manusia tidak boleh ada waktu yang kosong dari dzikir kepada Allah. Dalam segala keadaan, waktu dan tempat harus senantiasa berdzikir kepada Allah. Dzikir sangat bermanfaat terhadap kesucial lahir dan batin. Pada ayat tersebut memang disebutkan bahwa berdzikir dalam tiga keadaan, yaitu dalam keadaan berdiri, duduk dan berbaring, tetapi tidak dimaksudkan bahwa berdzikir harus dalam tiga keadaan tersebut akan tetapi dalam pengertian bahwa keadaan manusia dalam hidupnya tidak akan terlepas dari tiga keadaan yaitu antara berdiri, duduk atau berbaring. Dalam berbagai keadaan itulah manusia tidak boleh lengah atau lupa dari dzikir kepada Allah. Artinya dzikir kepada Allah harus tetap berjalan, tetap dilakukan sepanjang hidupnya dalam keadaan bagaimanapun.

Syekh Abu al-Hasan asy-Syadzili ra. (w. 1258 M.),¹³⁹ menjelaskan bahwa dzikir itu memiliki empat tingkatan yaitu (1) dzikir yang engkau ingat, (2) dzikir yang membuat engkau ingat, (3) dzikir yang mengingatkanmu, (4) dzikir yang membuatmu diingat. Dzikir pertama adalah dzikir tingkatan orang awam, yaitu zikir untuk menghindarkan diri dari lupa dan lalai kepada Allah. Dzikir kedua yaitu dzikir yang membuat engkau ingat terhadap hal-hal yang harus diingat seperti adzab, nikmat, jauh dari Allah, dekat dari Allah

¹³⁶Abu Muhammad Sahl bin Abdullâh al-Tusturi, *Tafsîr al-Qusyairi*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H, cet. 1, Juz 1, hal. 70.

¹³⁷Muhammad al-Thâhir bin Muhammad bin Muhammad Thâhir bin 'âsyûr al-Tûnisî, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Beirut: Muassasah al-Târîkh al-Arabi, 1420 H, jilid 3, hal. 307

¹³⁸Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahâsin al-Ta'wîl*, t.t.: t.p., t.th, t.hal, (maktabah Syâmilah)

¹³⁹Abû Hasan as-Syâdilî, *Risâlah al-Amîn fî al-Wushûl li Rabb al-'Âlamîn*, (Kairo: Dâr al-Haqîqah, 2008), cet 1, hal. 18.

dan sebagainya. Dzikir ketiga adalah yang mengingatkanmu akan empat perkara, yaitu kebaikan dari Allah, keburukan dari diri sendiri, kejelekan dari musuh. Dzikir keempat adalah dzikir yang membuatmu diingat, yaitu ketika Allah mengingat hamba-Nya. Saat itu hamba tidak memiliki keterikatan apapun walaupun sedikit tersebut mengalir dari lisannya.

Dari beragam pendapat terkait dzikir maka dapat disimpulkan bahwa di dalam Al-Qur'an maka dzikir itu identik dengan mengingat Allah baik secara lisan, pikiran dan hati. Kesemuanya itu ditunjukkan kepada umat manusia agar kapan pun dan di mana pun ia akan selalu merasakan kebersamaannya dengan Allah swt. sebagaimana Allah berfirman:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

"Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" (QS. Qâf/50: 16).

2. Identifikasi Ayat-Ayat Dzikir dalam Al-Qur'an

Langkah awal yang diperlukan untuk mengidentifikasi suatu ayat adalah dengan mengimplementasikan metodologi *maudhû'i*. Menurut catatan Muhammad Fuad Abdul Baqi dalam *Mu'jam al-Mufahras*¹⁴⁰ dan catatan Muhammad Quraish Shihab dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*, dalam Al-Qur'an terdapat 267 kata yang merupakan bentuk derivasi dari *ad-dzikir*—jumlah ini belum termasuk 18 kata *dzakara* yang berarti laki-laki dan 7 kata *muddakkir*.¹⁴¹

Kata dzikir dalam bentuk *dzakara* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 2 kali. Sedangkan makna zikir dengan term *dzukira* di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 7 kali, term *dzakkir* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikrun* terulang selama 52 kali, makna zikir dengan menggunakan term *dzikran* terulang sebanyak 11 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikra* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak 21, makna zikir yang menggunakan kata *dzikrikum* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 2 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikrihim* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak sekali, makna zikir yang menggunakan term *dzukkirû* terulang sebanyak 6 kali, makna zikir yang menggunakan term *wadzkurû* terulang sebanyak 7 kali, makna zikir yang menggunakan term *dzikri* terulang 21 kali. (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term zikir dalam Al-Qur'an).

3. Pandangan Ulama Tafsir Terkait Makna Dzikir

Menyingkap makna zikir perlu dikaji secara khusus, hal ini karena aktivitas zikir memiliki pengaruh yang sangat esensial bagi ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di

¹⁴⁰Fuad 'Abd Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Al-Fâzh al-Qur'ân...*, hal. 343-349.

¹⁴¹Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia Al-Qur'an...*, jilid 1, hal. 192.

setiap tindakan dan perilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya.

Menurut Muhammad Quraish Shihab—mufasir kenamaan Indonesia—zikir adalah hadirnya Tuhan kapan pun, di mana pun dan mampu menyusup kesadaran akan kebersamaan-Nya dengan makhluk.¹⁴² Di antara ayat-ayat esensial terkait zikir adalah;

a. Dzikir Berbuah Akhlak Mulia dan Ihsan Pada Alam Semesta

Dzikir Bagi manusia tidak terbatas pada makna mengingat Allah dan melupakan segala sesuatu selain-Nya ketika dzikir itu dilakukan, tetapi dzikir yang dilakukan dengan cara yang benar akan memberikan pengaruh pada hati dan perilakunya. Allah SWT. berfirman:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

Maka ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu. Bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu ingkar kepada-Ku (Al-Baqarah/2: 152).

Fakhruddîn ar-Râzî menyatakan melalui ayat ini Allah swt memerintahkan kepada manusia untuk melakukan dzikir dan syukur. Dzikir bisa dilakukan dengan lidah, dengan hati dan dengan anggota badan.

Dzikir dengan lisan yaitu dengan bertahmid, bertasbih, memuliakan dan membaca kitab suci. Dzikir dengan kalbu ada tiga macam, *pertama* berpikir tentang dalil-dalil yang menunjukkan Dzât dan Sifat-Nya dan memberikan jawaban terhadap syubhat yang buruk yang dilontarkan terhadap dalil-dali tersebut. *Kedua*, berpikir tentang dalil-dalil yang menunjukkan tentang bagaimana Allah swt. menetapkan taklif, hukum-hukum, perintah dan larangan, janji dan ancaman. Apabila sudah memahami (hikmah) bagaimana Allah memberikan *taklif* maka semuanya dapat dilakukan dengan mudah. *Ketiga* memikirkan (merenungkan) terhadap rahasia-rahasia dibalik penciptaan makhluk-Nya, sehingga setiap *dzurrah* (partikel-partikel yang sangat kecil/atom) yang terdapat pada makhluk menjadi seperti cermin yang mendekatkannya kepada *'alam qudsiyyah*. Jika hamba sudah bias memandang ke alam qudsiyyah maka pancaran sinar penglihatan kalbunya dipantulkan ke *'alam jalâliyyah* (keagungan Allah) dan maqam ini adalah maqam tanpa batas.

Adapun Dzikir dengan anggota tubuh (*jawârih*) adalah dengan menjadikan tubuhnya secara keseluruhan digunakan untuk melakukan segala

¹⁴²Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, Jakarta: Lentera, 2006, hal. 16.

perbuatan yang diperintahkan Allah dan tidak melakukan keseluruhan yang dilarang-Nya.¹⁴³

Imam as-Sa'di (w.1376 H)¹⁴⁴ menyatakan bahwa, ketika Allah memerintahkan untuk berdzikir, Allah pun menjanjikan atasnya balasan yang paling utama. Allah akan mengingat hamba-Nya manakala hamba tersebut mengingat-Nya. Sebagaimana firman Allah yang disabdakan Rasulullah saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: "يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي فَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي, فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ, وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً - رواه مسلم¹⁴⁵

Dari Abu Hurairah RA, dari Nabi saw. Beliau bersabda bersabda “Allah swt. berfirman; Aku sebagaimana prasangka hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku akan bersamanya selama ia berdoa kepada-Ku. Jika ia mengingat-Ku dalam dirinya maka Aku akan mengingatnya dalam diri-Ku, jika ia mengingat-Ku dalam sekumpulan orang maka Aku akan mengingatnya dalam sekumpulan yang lebih baik darinya. Jika ia mendekat kepada-Ku satu jengkal maka Aku akan mendekat kepada-Nya satu hasta, jika ia mendekat kepada-Ku satu hasta maka Aku akan mendekat kepadanya satu depa, dan jika ia mendatangi-Ku dengan berjalan maka Aku akan mendatangnya dengan berlari.” (HR jMuslim).¹⁴⁶

Masih menurut as-Sa'di, mengingat Allah adalah dzikir yang paling utama selama sesuai dengan hati, lisan dan perbuatannya. Itulah dzikir yang akan berbuah ma'rifat dan mahabah (cinta) serta betapa melimpah pahlanya. Dzikir adalah puncaknya syukur, oleh karena itulah Allah memerintahkannya secara khusus kemudian setelah itu Allah memerintahkannya secara umum dengan firmannya. “bersyukurlah kamu semua kepada-Ku” atas segala

¹⁴³Muhammad Bin Umar al-Fakhrurrazi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah ihyâ At-Turâts Al-‘Arabî, 1420 H, Jilid 4, hal. 130.

¹⁴⁴Abd al-Rahmân bin Nâsir bin Abdullâh as-Sa’di, *Taisîr ar-Rahmân fî tafsîr kalâm al-Mannân*, t.t.: t.p. 2000, hal 74

¹⁴⁵Abû al-Husain bin al-Hajâj bin Muslim al-Qusyairi as-Naisâburî, *al-Jâmi‘ as-Shahîh*, Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, t.th, Jilid 7, hal 58

¹⁴⁶Abu al-Husain Muslim bin al-Hajâj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisbûriy, *al-Jami‘ as-Shahîh Muslim*, Beirut, Dâr al-Aufâq al-Jadîdah, t.th, jilid Juz 8, hal. 62

nikmat yang diberikan kepada kamu sekalian dan Akupun menjagamu dari segala mara bahaya.

Lebih lanjut as-Sa'di menyatakan bahwa ungkapan rasa syukur bisa dilakukan dengan beberapa cara; pertama dengan hati yaitu dengan berikrar dan pengakuan terhadap nikmat-nikmat-Nya. kedua dengan lisan yaitu dengan cara diucapkan dan memujinya dan yang ketiga dengan anggota badan yaitu dengan taat kepada Allah, melaksanakan segala perintah dan menjauhi segala larangan-Nya.

Menurut Muhammad Quraish Shihab, karena itu, *ingatlah kamu kepada-Ku* dengan lidah, pikiran dan anggota badan; lidah menyucikan dan memuji-Ku, pikiran dan hati melalui perhatian terhadap tanda-tanda kebesaran-Ku, dan anggota badan dengan jalan melaksanakan perintah-perintah-Ku. Jika itu semua kamu lakukan *niscaya Aku ingat pula kepada kamu*, sehingga Aku akan selalu bersama kamu saat suka dan dukamu dan *bersyukurlah kepada-Ku* dengan hati, lidah dan perbuatan kamu pula, niscaya-Ku tambah nikmat-nikmat-Ku *dan janganlah kamu mengingkari nikmat-Ku* agar siksa-Ku tidak menimpa kamu.¹⁴⁷

Lebih lanjut, Quraish Shihab menyatakan, dari ayat ini terbaca bahwa Allah mendahulukan perintah mengingat diri-Nya atas mengingat nikmat-Nya, karena mengingat Allah lebih utama daripada mengingat nikmat-nikmat-Nya. tentu saja untuk mencapai sukses melaksanakan perintah di atas, bahwa untuk sukses meraih segala yang diharapkan, diperlukan kesungguhan upaya. Ia harus dipejuangkan. Untuk itu ayat berikut mengajarkan semua kaum berima dua cara utama meraih kesuksesan yaitu dengan sabra dan salat. (baca QS. Al-Baqarah [2]: 153).¹⁴⁸

Hamka, dalam tafsirnya menjelaskan, *Maka ingatlah kepadaku, niscaya Aku akan ingat pula kepadamu*. Diriwayatkan oleh Abu Syaikh dan ad-Dailami dari jalur Jubair dari ad-Dhahak, bahwa Ibnu Abbas menafsirkan demikian: “Ingatlah kepada-Ku, wahai sekalian hamba-Ku, dengan taat kepada-Ku; niscaya Akupun akan ingat kepadamu dengan memberimu ampun”.¹⁴⁹

Lebih jauh lagi Hamka menambahkan, terdapat hadis yang menyatakan, “Maka barang siapa yang ingat akan Aku, dan diikutinya ingat itu dengan taat, maka menjadi kewajiban atas-Ku membalas ingatan itu dengan mengingatnya pula, dengan jalan memberinya ampun. Dan barang

¹⁴⁷Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera, 2002, vol. 1, hal. 362.

¹⁴⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, hal. 362.

¹⁴⁹Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura, 2001, Cet-4, Vol-1, hal. 346

siapa yang ingat kepada-Ku, tetapi dia berbuat durhaka (maksiat), Aku pun akan mengingatkannya pula dengan menimpa ancaman kepadanya”.¹⁵⁰

Lanjutan ayat itu, *Dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu menjadi kufur.* Menurut Buya Hamka bersyukurlah atas nikmat-nikmat yang Dia limpahkan, yaitu dengan jalan berterima kasih dan mengucapkan syukur. Ucapan ini bukan semata-mata dengan mulut, melainkan terbukti dengan perbuatan.¹⁵¹

Dalam tafsir ats-Tsa’labi,¹⁵² ia banyak mengutip pandangan para ulama terkait penafsiran ayat ini dan memiliki heterogenitas maksud dan implikasi makna. Tetapi bisa disimpulkan bahwa makna dzikir dari berbagai penafsiran yang dikutip olehnya memiliki dua prinsip utama. *Pertama*, dzikir memiliki relasi timbal balik. *Kedua*, dzikir dengan pengamalan yang baik dan maslahat. Dua prinsip ini menjadi patokan dan barometer bagi seseorang untuk memulai zikir kepada-Nya melalui instrument apa saja. Misalnya ia mengutip pandangan Ibn ‘Abbas bahwa maksud zikir dari ayat ini adalah

أَذْكُرُونِي بِطَاعَتِي أَدْكُمْ بِمَعُونَتِي

Artinya, mengingat Allah dengan ketaatan, baik itu melaksanakan perintahnya maupun larangannya maka Allah membalasnya dengan pertolongan. Membalas maksudnya Allah juga mengingatkan Kembali dengan pertolongannya.

Selain itu juga al-Tsa’labi mengutip pandangan ulama, bahwa yang dimaksud ayat ini adalah:

أَذْكُرُونِي بِالتَّوْحِيدِ وَالْإِيمَانِ أَدْكُمْ بِالْجَنَاتِ وَالْدَّرَجَاتِ

Maksudnya, mengingat Allah dengan meng-Esakannya dan mempercayainya sebagai Pencipta (iman), Allah membalasnya dengan memberikan ganjaran surga dan martabat yang tinggi. Kutipan lainnya yang tidak kalah menarik, adalah

أَذْكُرُونِي بِالطَّاعَاتِ أَدْكُمْ بِالْمُعَافَاةِ وَدَلِيلُهُ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً

Arti sederhananya, mengingat Allah dengan cara mentaati-Nya maka Allah membalasnya dengan memberikan Kesehatan. Alasannya sangat logis,

¹⁵⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, Vol-1, hal. 346

¹⁵¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, Vol-1, hal. 346

¹⁵² Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa’labi an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’an*, Bairut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal 19

siapa yang berbuat kebaikan baik itu lelaki maupun perempuan maka ia adalah tergolong mukmin yang diberikan kehidupan yang ideal.¹⁵³

Kutipan tersebut sangat menarik maknanya bila dielaborasi dalam konteks memandang alam. Seorang muslim yang berdzikir kepada Allah akan melahirkan sikap taat kepada Allah karena ia merasakan dibersamainya. Wujud taat kepada Allah memiliki dimensi yang sangat luas, salah satunya adalah berbuat baik kepada alam dalam arti merawat dan melestarikan alam agar tetap tumbuh dan berkembang dengan baik tanpa merusaknya. Perlakuan baik seperti ini akan diberikan ganjaran yang baik. Tentunya alam ataupun lingkungan akan tetap tumbuh untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia itu sendiri.

Banyak sekali kutipan-kutipan yang diambil oleh al-Tsa'labi sebagai instrument berdzikir kepada-Nya. Itu sebabnya zikir tidak hanya dibatasi dengan ucapan verbal. Tetapi juga Tindakan real, aksi dan praktik dalam kehidupan. Dan ini juga bisa diimplementasikan dengan hubungannya manusia dengan alam. Dan ini membutuhkan elaborasio rasional untuk bisa dikembangkan lagi maksud dari zikir itu sendiri. Masih banyak kutipan yang diambil oleh al-Tsa'labi yang dihimpun sebagai berikut:

وَقِيلَ: اذْكُرُونِي بِالْحَمْدِ وَالشَّانِ اذْكُرْكُمْ بِالْحُجْرَاءِ، وَقِيلَ: اذْكُرُونِي بِالْأُوبَةِ
 اذْكُرْكُمْ بِغُفْرَانِ الْحُوبَةِ، وَقِيلَ: اذْكُرُونِي بِاللِّدْعَاءِ اذْكُرْكُمْ بِالْعَطَاءِ، اذْكُرُونِي
 بِالسُّؤَالِ اذْكُرْكُمْ بِالتَّوَالِ، اذْكُرُونِي بِلا عَفْلَةٍ اذْكُرْكُمْ بِلا مَهْلَةٍ، اذْكُرُونِي
 بِالتَّدْمِ اذْكُرْكُمْ بِالْكَرَمِ، اذْكُرُونِي بِالْمَعْدِرَةِ اذْكُرْكُمْ بِالْمَغْفِرَةِ، اذْكُرُونِي
 بِالْإِرَادَةِ اذْكُرْكُمْ بِالْإِفَادَةِ، اذْكُرُونِي بِالتَّصْلِ اذْكُرْكُمْ بِالتَّقْضِ اذْكُرُونِي
 بِالْإِخْلَاصِ اذْكُرْكُمْ بِالْحَلَّاصِ، اذْكُرُونِي بِالْقُلُوبِ اذْكُرْكُمْ بِكَشْفِ
 الْكُرُوبِ، اذْكُرُونِي بِلا نِسْيَانٍ اذْكُرْكُمْ بِالْأَمَانِ، اذْكُرُونِي بِالْإِفْتِقَارِ اذْكُرْكُمْ
 بِالْإِفْتِدَارِ، اذْكُرُونِي بِالْأَعْدَامِ وَالْإِسْتِغْفَارِ اذْكُرْكُمْ بِالرَّحْمَةِ وَالْإِغْتِفَارِ، اذْكُرُونِي
 بِالْإِيْمَانِ اذْكُرْكُمْ بِالْحِنَانِ، اذْكُرُونِي بِالْإِسْلَامِ اذْكُرْكُمْ بِالْإِكْرَامِ، اذْكُرُونِي
 بِالْقَلْبِ اذْكُرْكُمْ بِرَفْعِ التَّعْجِبِ، اذْكُرُونِي ذِكْرًا فَاِنِيَا اذْكُرْكُمْ ذِكْرًا بَاقِيَا،

¹⁵³ Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labi an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Bairut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal, 16.

أَذْكُرُونِي بِالْإِبْتِهَالِ أَذْكُرْكُمْ بِالْإِفْضَالِ، أَذْكُرُونِي بِالظَّلِّ - أَذْكُرْكُمْ بِعَفْوِ الرَّالِ،
 أَذْكُرُونِي بِالْإِعْتِرَافِ أَذْكُرْكُمْ بِمَحْوِ الْإِقْتِرَافِ، أَذْكُرُونِي بِصَفَاءِ السَّرِّ أَذْكُرْكُمْ
 بِجَالِصِ الْبِرِّ، أَذْكُرُونِي بِالصِّدْقِ أَذْكُرْكُمْ بِالرِّفْقِ، أَذْكُرُونِي بِالصَّفْوِ أَذْكُرْكُمْ
 بِالْعَفْوِ، أَذْكُرُونِي بِالْتَّعْظِيمِ أَذْكُرْكُمْ بِالْتَّكْرِيمِ، أَذْكُرُونِي بِالْتَّكْبِيرِ أَذْكُرْكُمْ
 بِالْتَّطْهِيرِ، أَذْكُرُونِي بِالْتَّمْجِيدِ أَذْكُرْكُمْ بِالْمَزِيدِ، أَذْكُرُونِي بِالْمُنَاجَاةِ أَذْكُرْكُمْ
 بِالْتَّنَجَاةِ، أَذْكُرُونِي بِتَرْكِ الْجَفَاءِ أَذْكُرْكُمْ بِحِفْظِ الْوَفَاءِ، أَذْكُرُونِي بِتَرْكِ الْخَطِّ
 أَذْكُرْكُمْ بِحِفْظِ الْوَفَاءِ، أَذْكُرُونِي بِالْجُهْدِ بِالْخَلْقَةِ أَذْكُرْكُمْ بِإِتْمَامِ التَّعْمَةِ،
 أَذْكُرُونِي مِنْ حَيْثُ أَنْتُمْ أَذْكُرْكُمْ مِنْ حَيْثُ أَنَا وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ

Ingatlah kepada-Ku dengan pujian, Aku pun akan ingat kepadamu dengan balasan. Ingatlah kepada-Ku dengan taubat, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan dan cinta. Ingatlah kepada-Ku dengan doa (permohonan), Aku pun akan ingat kepadamu dengan pemberian/anugerah. Ingatlah kepada-Ku dengan meminta, Aku pun akan ingat kepadamu dengan pemberian. Ingatlah kepada-Ku tanpa kelalaian, Aku pun akan ingat kepadamu tanpa batas waktu. Ingatlah kepada-Ku dengan penyesalan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kemuliaan. Ingatlah kepada-Ku dengan meminta maaf, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan. Ingatlah kepada-Ku dengan keinginan atau kemauan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan keuntungan. Ingatlah kepada-Ku dengan penyangkalan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kebaikan. Ingatlah kepada-Ku dengan ketulusan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan keselamatan. Ingatlah kepada-Ku dengan kehati-hatian, Aku pun akan ingat kepadamu dengan tanpa penderitaan. Ingatlah kepada-Ku tanpa ketidakingatan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan keselamatan. Ingatlah kepada-Ku dengan kepentingan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kuasa. Ingatlah kepada-Ku dengan meminta ampun, Aku pun akan ingat kepadamu dengan rahmat. Ingatlah kepada-Ku dengan keimanan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan hati. Ingatlah kepada-Ku dengan Islam (menyerah diri), Aku pun akan ingat kepadamu dengan kemuliaan. Ingatlah kepada-Ku dengan hati, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kekaguman. Ingatlah kepada-Ku dengan sementara, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ingatan yang abadi. Ingatlah kepada-Ku dengan memohon sepenuh hati, Aku pun akan ingat kepadamu dengan lebih baik. Ingatlah kepada-Ku dengan naungan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan. Ingatlah kepada-Ku dengan

*pengakuan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan usaha. Ingatlah kepada-Ku dengan bersihnya kebahagiaan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan murninya kebaikan. Ingatlah kepada-Ku dengan kebenaran, Aku pun akan ingat kepadamu dengan lemah lembut. Ingatlah kepada-Ku dengan kemurnian, Aku pun akan ingat kepadamu dengan ampunan. Ingatlah kepada-Ku dengan mengangungkan, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kemuliaan. Ingatlah kepada-Ku dengan membesarkan Nama-Ku, Aku pun akan ingat dengan mensucikanmu. Ingatlah kepada-Ku dengan memuji-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu dengan menambah segala kenikmatan-Ku. Ingatlah kepada-Ku dengan cara bermunajah, Aku pun ingat kepadamu dengan memberikan keselamatan. Ingatlah kepada-Ku dengan meninggalkan hal yang tidak berguna, Aku pun akan ingat kepadamu dengan kesetiaan. Ingatlah kepada-Ku dengan meninggalkan perbuatan yang salah, Aku pun akan ingat kepadamu dengan menjaga loyalitas. Ingatlah kepada-Ku dengan kesungguhan dan fitrah, Aku pun akan ingat kepadamu dengan memberikan segala kenikmatan. Ingatlah kepada-Ku dengan segala cara yang kamu perbuat, Aku pun akan ingat kepadamu dengan Cara Aku Sendiri, karena Allah Maha Besar.*¹⁵⁴

Ibnu 'Ajibah (w. 1809/1224 H.) mengurai ayat ini dengan menjelaskan kata *fadzkurûnî* maka ingatlah kepada-Ku dimaknai dengan ketaatan dan ihsan. *Adzukurukum* yaitu Aku (Allah) ingat kepada kalian dengan mencurahkan ganjaran yang terbaik.¹⁵⁵ Masih menurut Ibn 'Ajibah, berzikirlah kepada-Ku dengan hati, niscaya Aku akan mengingatkanmu dengan menganugerahkan bukti kenikmatan melihat (melihat Allah, penj), berzikirlah dengan jiwamu niscaya Aku akan menyibak hijab-hijab¹⁵⁶ (yang menutupimu), berzikirlah kepada-Ku dengan tauhid dan iman, maka Aku akan menghadiahkan keluhuran derajatmu di surga nanti.¹⁵⁷

Dari beberapa mufasir ini dapat kita petik sebuah kongklusi bahwa zikir akan memiliki implikasi kepada akhlak mulia atau ihsan. Karena ketika kita ingat kepada Allah, maka Allah akan ingat pula kepada kita, artinya dalam aktivitas yang kita jalani ada spirit spiritualitas, merasakan kehadiran-

¹⁵⁴ Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labî an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Bairut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal. 20-21

¹⁵⁵ Ibnu 'Ajibah, *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd*, Jeddah: Muhammad Abu Al-Yazid al-Mahdi, 1999, jil-1, hal. 187.

¹⁵⁶ Imam al-Ghazali dalam mukadimah kitab *Misykât al-Anwâr* menghadirkan hadis Nabi terkait hijab/tirai penutup antara hamba dengan Allah. Nabi bersabda, "Allah memiliki tujuh puluh ribu hijab cahaya dan kegelapan (7000 ribu hijab ini menunjukkan bahwa ketidak-terhinggaan hijab-hijab yang menutupi kita, penj). Seandainya Allah singkap hijab-hijab itu niscaya cahaya-cahaya wajah-Nya akan membakar siapa saja yang memandangnya". Imam al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, Ditahkik oleh Syekh 'Abd 'Azîz 'Izzuddin, Beirut: Jamî' Huqûq al-Thab' wa al-Nasyr Maḥfûdzah Li-Dâr, 1986, cet-1, hal. 116.

¹⁵⁷ Ibnu 'Ajibah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd...*, jil-1, hal. 183.

Nya, sehingga dalam konteks ini ahli zikir tak mungkin melanggar ketentuan hukum-hukum Allah dan hukum alam, seperti merusak, mengeksploitasi alam dan sebagainya. Inilah perwujudan dari ihsan (akhlak mulia) yang merupakan hasil dari zikir/mendekatkan diri kepada Allah swt. Nabi bersabda ihsan adalah engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, kalau engkau tidak (dapat) melihat-Nya, (yakinalah bahwa) sesungguhnya Allah melihatmu.¹⁵⁸

Melihat dari hadis ihsan di atas, maka ihsan adalah spiritualitas/kedekatan kepada Allah, yang melahirkan cinta, akhlak mulia dan semangat berbuat kebaikan sesempurna-sempurnanya, yang perwujudan praktisnya adalah kelembutan, kelapangan hati, dan semangat berbuat baik kepada semua makhluk Allah swt¹⁵⁹—dalam konteks ekopiritual akan melahirkan *passion* untuk menjaga, merawat dan mengharmonisasi lingkungan agar selalu seimbang dan terawat keasriannya.

b. Dzikir Mewujudkan Visi Manusia sebagai Khalifah

Surah Ali Imrân/3: 191 menjelaskan sebagian dari ciri-ciri siapa yang dinamai Ulul Albab, yang disebutkan dalam surat Ali Imrân/3: 190. Mereka adalah *orang-orang* baik lelaki maupun perempuan yang terus-menerus *mengingat Allah*, dengan ucapan, dan atau hati dalam seluruh situasi dan kondisi saat bekerja atau istirahat, *sambil berdiri atau duduk dalam keadaan berbaring*, atau bagaimana pun *dan mereka memikirkan tentang penciptaan* yakni kejadian dan sistem kerja *langit dan bumi* dan setelah itu berkata sebagai kesimpulan: "*Tuhan kami, tiada Engkau menciptakan alam raya dan segala isinya ini dengan sia-sia, tanpa tujuan yang hak...*"¹⁶⁰

Ibnu 'Ajjabah (w. 1809) memaknai secara isyari dari ayat ini adalah perlunya kita berdzikir dengan tiga komponen tubuh kita yaitu zikir dengan lisan yang merupakan perintah pertama yang akan menghantarkan kita menuju kebenaran jiwa, selanjutnya dzikir dengan hati sampai ruh kita merasakan kelezatan spiritual dan zikir dengan akal yang akan menuntuk kita pada persaksian mata batin yang dalam.¹⁶¹

Amaliah tiga zikir di atas memiliki peranan penting dalam mewujudkan visi manusia sebagai khalifah di muka bumi.¹⁶² Manusia sebagai khalifah di

¹⁵⁸Alwi Abu Bakar Muhammad Qâf, *Al-Bayân fî Syarḥ Hadīts al-Arba'în al-Nawawiyyah*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2012, cet-1, hal. 19-23.

¹⁵⁹Haidar Bagir, *Mengenal Tasawuf: Spiritualitas dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2019, hal. 73.

¹⁶⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, vol. 2, hal. 308-309.

¹⁶¹Ibnu 'Ajjabah, *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd...*, jil-1, hal. 451.

¹⁶²Dalam Al-Qur'an term yang menunjukkan manusia sebagai khalifah adakalanya menggunakan kata *jamak* atau kata kerja dan *mashdar*, seperti *khulafâ'*, *khalâif*, *yastakhlif* dan *khalfah* atau *khilfah*. *Khalf* itu sendiri diartikan sebagai sesuatu yang menempati bagian belakangnya atau di belakang yaitu ada kaitannya dengan kata pergantian atau yang ada sesudahnya ketika yang satu hilang diganti dengan yang lainnya. Khalifah adalah orang yang

muka bumi sebelum berkarya atau beraktivitas dalam Islam diperintahkan untuk mengawalinya dengan mengingat Allah (*bismillâh*) dan di ujungnya dengan mengucapkan hamdalah (*alhamdulillah*). Jika manusia telah benar-benar melakukan zikir dengan lisan dan kalbunya sebelum beraktivitas, maka vibrasinya saat ia bekerja/mengelola alam ia tidak akan melanggar hukum sosial bermasyarakat, tidak melanggar hukum alam yang akan mengganggu ekosistem yang sudah mapan dan tidak melanggar hukum-hukum Tuhan yang temaktub dalam Al-Qur'an dan hadis. Ini semua karena manusia pelaku peradaban telah mampu menghadirkan Allah dalam setiap keadaan.

Dzikir dengan hati. Menurut Imam al-Ghazali hati adalah pemimpin bagi anggota tubuh lainnya. Artinya jika kita telah bisa mengontrol hati kita dengan baik, maka akan lahir juga beragam perbuatan baik. Al-Ghazali mengutip sebuah riwayat Nabi bersabda, "*Sesungguhnya dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging. Apabila ia baik, maka baiklah anggota tubuh yang lainnya. Ia adalah hati*".¹⁶³

Jika al-Gazali menggambarkan kedudukan hati bagaikan pemimpin yang ditaati, yang bisa memerintah dan melarang rakyatnya kapan saja dan di mana saja maka rakyat akan manut dan patuh terhadap apa yang diperintahkan kepadanya, begitu pula keadaan mati manusia dengan anggota tubuhnya.

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat disimpulkan aktivitas zikir itu memiliki pengaruh yang sangat esensial bagi ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di setiap tindakan dan perilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya. Ahli zikir akan melahirkan kreativitas manusia dalam bekerja, mengelola alam dan lingkungan serta menejerial diri untuk menjadi pemimpin di bumi, sehingga tidak mungkin melanggar ketentuan hukum-hukum Allah dan hukum alam, seperti merusak, mengeksploitasi alam dan sebagainya.

4. Makna Alam Raya Berdzikir

Pembahasan tentang alam raya berdzikir adalah merupakan kesimpulan setelah melakukan penelaahan terhadap ayat-ayat Al-Quran maupun hadis

mengganti yang lainnya dan melakukan tugas sesuai tugas yang digantikannya dalam melaksanakan hukum seperti merawat, mengelola, dan memperbadayan bumi seisinya dengan sebijak mungkin. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Pelestarian Lingkungan Hidup: Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009, cet-1, hal.1.

¹⁶³Imam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Mukhtashar Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, ditahkik oleh 'Alwi Abu Bakar Muhammad al-Qaf, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2004, hal. 113.

Rasulullah saw. Secara eksplisit (*sharih*) memang tidak ditemukan ayat-ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa alam ini berdzikir. Pada umumnya ayat ayat yang berbicara tentang dzikir terkait erat dengan manusia (mahluk yang berakal).

Ada dua pendekatan untuk memahami tentang alam raya berdzikir kepada Allah swt. *Pertama* adalah dengan memahami makna alam. Menurut para mufassir bahwa seperti Ibnu Katsir (w. 774 H.)¹⁶⁴ menyatakan bahwa alam adalah segala perkara yang wujud selain Allah. Lebih lanjut Ibnu Katsir mengatakan bahwa makna *alhamdulillah Rabb al-'alamîn* sebagaimana pendapat Ibnu Abbas maknanya adalah segala puji bagi Allah segala pemilik mahluk segala yang ada di langit dan segala yang ada di bumi serta segala yang ada diantara keduanya, baik yang kita ketuahui maupun yang tidak kita ketahui.

Menurut al-Qurthubi (w. 671 H.)¹⁶⁵ dengan mengutip pendapat az-Zajjâj bahwa yang dimaksud dengan alam adalah segala sesuatu yang diciptakan Allah baik di dunia maupun di akhirat. Pendapat al-Qurthubi tersebut sejalan dengan pendapat Fakhruddîn ar-Râzî (w. 606 H.) bahwa yang dimaksud dengan alam adalah segala yang maujud selain Allah.¹⁶⁶ Bahkan Imam at-Thabari (w. 310 H.)¹⁶⁷ ketika menjelaskan makna *Rabb al-'alamîn* pada surah al-Fatihah ayat 2 dengan mengambil pendapat Ibnu Abbas (w.78 H.) ia menyatakan bahwa yang dimaksud adalah alam jin dan alam manusia.

Dengan memperhatikan pendapat para mufassir di atas tentang makna alam, maka dapat dipahami bahwa manusia adalah merupakan bagian dari alam. Sehingga ketika disebut alam berdzikir maka yang dimaksud adalah manusia.

Kedua adalah dengan memaknai kata dzikir secara luas. Jika makna dzikir dipahami secara luas maka dapat dipahami bahwa alam raya ini berdzikir kepada Allah. Dikatakan demikian dapat disimpulkan dari sejumlah ayat Al-Quran tentang perintah berdzikir kepada Allah setelah shalat fardhu yang direalisasikan oleh Rasulullah saw.dengan bertasbih, tahlil, tahmid, takbir, bahkan dengan kalimat kalimat selainnya. Diantara ayat yang memerintahkan untuk berdzikir kepada Allah adalah:

¹⁶⁴Abu al-Fidâ' Ismâ'îl bin 'Umar bin Katsîr al-Qurasyî ad-Dimasqî, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, (t.t. :Dâr Thayyibah, 1999) cet. ke 2, jilid 1, hal. 131

¹⁶⁵Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Bakr bin Farh al-Anshârî al-Khazrajî Syams ad-Dîn Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, (Kairo: Dâr al-Mishriyyah, 1964), jilid 1, hal. 139.

¹⁶⁶Fakhr ad-Din Muhammad bin 'Umar ar-Râzî as-Syâfi'i, *Tafsîr Mafâtîh al-Ghaib*, (Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyah, 2000). Juz 1 hal. 18

¹⁶⁷Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, (t.t. : Dar Hajr, t.th), juz.1 hal. 145

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
 إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

“Maka apabila kamu telah menyelesaikan shalat(mu), berdzikirlah kepada Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. Kemudian apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman” (QS. An-Nisa/04: 103).

Perintah berdzikir pada ayat tersebut dilaksanakan oleh Nabi saw dengan mengucapkan tasbih, tahmid dan takbir. Sebagaimana dinyatakan dalam beberapa hadits berikut ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « مَنْ سَبَّحَ اللَّهَ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ
 ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَحَمِدَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَكَبَّرَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ فَتِلْكَ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ وَقَالَ
 تَمَامَ الْمِائَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
 غُفِرَتْ خَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ رَبَدِ الْبَحْرِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ. ¹⁶⁸

Dari Abu Hurairah ra. Dari Rasulullah saw. be;iau berkata “Barangsiapa yang berdzikir setelah selesai shalat dengan dzikir berikut: /Subhanallah wal hamdulillah wallahu akbar (33 x). Laa ilaha illallah wahda, laa syarika lah. Lahul mulku wa lahul hamdu wa huwa ‘ala kulli syai-in qodiiir/ (“Maha Suci Allah, segala puji bagi Allah, Allah Maha Besar (33 x). Tidak ada ilah yang berhak disembah kecuali Allah semata. Tidak ada sekutu bagiNya. Semua kerajaan dan pujaan adalah milik Allah. Dia-lah Yang Mahakuasa atas segala sesuatu) Maka akan diampuni semua kesalahannya walaupun sebanyak buih di lautan” (HR. Muslim)

عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « مُعَقَّبَاتٌ لَا يَخِيبُ
 قَائِلُهُنَّ - أَوْ فَاعِلُهُنَّ - دُبُرُ كُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ تَسْبِيحَةً وَثَلَاثُونَ
 تَحْمِيدَةً وَأَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ تَكْبِيرَةً - رَوَاهُ مُسْلِمٌ. ¹⁶⁹

¹⁶⁸ Abû Husain Muslim bin al- Hajâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisabûri, *al-Jâmi' as-Shahîh al-Musamma Shahîh Muslim*, (Bairut: Dar al-Jail beirut, t.th), jilid 2, hal. 98.

¹⁶⁹ Abû Husain Muslim bin al- Hajâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisabûri, *al-Jâmi' as-Shahîh al-Musamma Shahîh Muslim*, (Bairut: Dar al-Jail beirut, t.th), jilid 2, hal. 98.

Dari Ka'ab bin 'Ujrah ra., dari Nabi saw, beliau bersabda: "Dzikir-dzikir yang tidak akan merugi orang yang mengucapkannya setelah shalat wajib: yaitu 33x tasbih, 33x tahmid, 34 takbir" (HR. Muslim)

عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، قَالَ : أَمِرُوا أَنْ يُسَبِّحُوا دُبْرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَيَحْمَدُوا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَيُكَبِّرُوا أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ. فَأُتِيَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي مَنَامِهِ فَقِيلَ : أَمَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُسَبِّحُوا دُبْرَ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتَحْمَدُوا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَتُكَبِّرُوا أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ قَالَ : نَعَمْ ، قَالَ : فَاجْعَلُوهَا ثَمَسًا وَعِشْرِينَ، وَاجْعَلُوا فِيهَا التَّهْلِيلَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ : اجْعَلُوهَا كَذَلِكَ. رواه النسائي.¹⁷⁰

Dari Zaid bin Tsabit, dia berkata "Mereka (para sahabat) diperintahkan untuk bertasbih selepas shalat sebanyak 33x, bertahmid 33x, bertakbir 34x. Lalu seorang lelaki dari Anshar bermimpi dan dikatakan kepadanya: Apakah Rasulullah Shallallahu'alaihi Wasallam telah memerintahkan kalian untuk bertasbih sebanyak 33x, bertahmid 33x, bertakbir 34x, Ia menjawab: benar. Orang yang ada di dalam mimpi mengatakan: jadikanlah semua itu 25x saja dan tambahkan tahlil. Ketika ia bangun di pagi hari, lelaki Anshar ini menemui Nabi Shallallahu'alaihi Wasallam dan menceritakan mimpinya. Nabi bersabda: hendaknya kalian jadikan demikian!" (HR. An Nasa-i)

Jika demikian perintah Allah untuk berdzikir yang direalisasikan oleh Nabi saw. dengan bertasbih, tahlil, tahmid, takbir dan kalimat lainnya sebagaimana dinyatakan dalam beberapa hadits tersebut di atas menjadi sangat jelas bahwa kalimat tersebut adalah kalimat dzikir. Artinya tasbih adalah dzikir, tahmid adalah dzikir, takbir adalah dzikir. Sementara itu di dalam Al-Quran Allah swt. berfirman:

سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Apa yang di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Dialah Yang Maha Perkasa, Maha Bijaksana. (QS. al-Hadid/57 : 1)

Ayat tersebut menunjukkan bahwa segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Sebagaimana telah dinyatakan di atas

¹⁷⁰Abû Abd ar-Rahmân Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali an-Nasâ'î, *as-Sunan al-Kubrâ*, (t.t. t.p, t.th), jilid 9, hal. 63

bahwa tasbih dan kalimat lainnya adalah bagian dari zikir maka akhirnya disimpulkan bahwa sesungguhnya alam raya tersebut berdzikir kepada Allah.

D. Alam Raya Tunduk Kepada Allah swt. (*at-Taskhîr*) Untuk Tujuan Manfaat bagi (Manusia)

Kata alam secara bahasa berarti seluruh alam semesta. Jika dikatakan *al-kaunî, al-âlamî* artinya yang meliputi seluruh dunia.¹⁷¹ Istilah alam raya merupakan nama lain (sinonim) dari alam semesta. Penyebutan alam raya itu berarti mencakup kepada seluruh ciptaan Allah. Simplifikasinya, bahwa alam raya merupakan mikro-kosmos beserta keseluruhan yang tersedia di dalamnya.¹⁷² Secara garis besar, alam raya merupakan makhluk Tuhan yang diciptakan baik dikategorikan sebagai benda hidup maupun benda mati.

Benda hidup meliputi semua makhluk yang mengalami pertumbuhan dalam eksistensinya, misalnya yang berawal dari sesuatu, kemudian tumbuh menjadi benda yang berbeda dari sebelumnya, berkembang menjadi besar, hingga pada akhirnya hancur dan punah. Pertumbuhan ini merupakan hasil transformasi yang dilakukan oleh benda tersebut atas kehendak-Nya. Jenis kategori ini dapat disaksikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti tumbuhan, hewan, dan manusia. Sedangkan benda mati keberadaannya tidak berkembang, tidak mengalami pertumbuhan dan bertransformasi seperti; bebatuan, tanah, dan sebagainya.¹⁷³

Kedua kategori ini memiliki etos tersendiri, misalnya benda-benda mati tidak memerlukan persyaratan rumit bagi keberadaan dan keadaannya di alam raya ini. Ini berbeda sekali dengan fenomena dari benda hidup, yang tentu membutuhkan berbagai hal yang mendukung eksistensinya di jagat ini. Karena itu, sangat wajar bila diperlukan berbagai kondisi yang mesti ada agar makhluk hidup ini dapat ada.

Faktor yang mendukung misalnya kebutuhan terhadap air. Manusia sangat membutuhkan air untuk keberlangsungan hidup, oleh karena itu air merupakan syarat utama untuk kehidupan. Dengan adanya air juga, pepohonan akan tumbuh dan dengan aktivitas fotosintesisnya pepohonan akan menghasilkan oksigen yang merupakan unsur kedua yang diperlukan semua makhluk hidup.¹⁷⁴

¹⁷¹Ahmad Warson. Munawir, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 966

¹⁷²Ade Jamarudin, "Konsep Alam Semesta Menurut al-Qur'an", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI, No. 2, 2010, hal. 136.

¹⁷³Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2015, hal. 1-2.

¹⁷⁴Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains...*, hal. 2-3.

Dalam Islam, pembahasan mengenai gagasan alam semesta (kosmologi) sumber utamanya adalah Al-Qur'an dan Hadis. Al-Qur'an menyajikan banyak referensi tentang elemen-elemen kosmik, tetapi masih menyimpan pemahaman yang abstrak.¹⁷⁵ Sehingga sebagian besar tema terkait kosmik dijelaskan dalam cara abstrak tanpa menjalin gambaran kosmik yang lengkap dan koheren. Sumber kedualah yang menjadi rujukan selanjutnya yaitu Hadis yang memberikan banyak informasi yang dibutuhkan untuk menggabungkan elemen-elemen Al-Qur'an menjadi arsitektur yang koheren.¹⁷⁶

Perlu diketahui bahwa ketika Al-Qur'an membicarakan tentang alam semesta (*universe*), Al-Qur'an tidak membahasnya secara detail dan komprehensif. Al-Quran hanya membahas garis besarnya saja, karena Al-Qur'an bukanlah kitab kosmologi atau buku-buku ilmu pengetahuan umumnya yang menguraikan penciptaan alam semesta secara sistematis. Namun, lebih dari ratusan ayat yang membicarakan tentang alam semesta itu membuktikan kekuasaan, ilmu, dan kebijaksanaan tak terbatas Sang Pencipta, yang mampu menciptakan jagat raya ini, melenyapkannya, lalu mengembalikannya ke bentuknya semua.¹⁷⁷

Pembuktian tersebut dijadikan *al-'ibrah* bahwa alam semesta yang diciptakan oleh Allah hanya bisa tunduk kepada-Nya. Tunduk yang berarti patuh atas aturan dan perintah.¹⁷⁸ Tunduk juga berarti ada paksaan yang harus ditunaikan, karena bisa jadi bila ditolak menyebabkan kerusakan yang signifikan. Misalnya teori paradigma baru menyatakan bahwa revolusi bumi adalah gerak bumi pada orbitnya yang mengelilingi matahari. Bidang orbit bumi mengelilingi matahari disebut ekliptika. Selama mengitari matahari, poros bumi selalu miring 23,5° terhadap garis yang tegak lurus ekliptika.¹⁷⁹ Teori ini memberikan informasi bahwa bumi tetap bertahan sampai saat ini

¹⁷⁵Dalam peradaban Islam, elemen kosmik masih menyimpan kontradiksi penafsiran. Misalnya banyak di kalangan ulama berbeda-beda terkait tingkatan penciptaan elemen kosmik. Salah satu referensi rujukan yang membahas proses penciptaan alam oleh rasyid ridha yang memberikan tahapan, di antaranya: *al-Qalâm* (pena) dan *al-Lauh* (lembaran), menciptakan kegelapan dan cahaya, menciptakan 'Arsy, menciptakan langit darimutiaramutiara putih. Membentangkan bumi dan juga menghamparkannya. menciptakan manusia pertama yaitu Nabi Adam as. Lihat. Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manâr*, Mesir: Dâr al-Manar, 1947, hal. 447

¹⁷⁶Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London: Oxford University Press, 1975, hal.214-216.

¹⁷⁷Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam al-Qur'an: Mengerti Mukjizat Firman Allah*, terj. M. Zainal Arifin, dkk., Jakarta: Zaman, 2013, hal. 328.

¹⁷⁸Tim Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1564.

¹⁷⁹Thoah Firdaus dan Arini Rosa Sinensis, "Perdebatan Paradigma Teori Revolusi: Matahari Atau Bumi Sebagai Pusat Tata Surya", *Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Sciences*, Vol. IX, No. 1, 2017, hal. 24.

karena masih bertahan di jalurnya yang bergerak sesuai orbitnya. Namun bila sebaliknya, bumi tidak tunduk atas perintah, kemungkinan akan terjadi bencana bagi penduduk bumi.

Dalam Al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang membicarakan tentang ketundukan alam semesta atas perintah Allah. Kerapian dan terstrukturnya alam semesta menjadi saksi kekuasaan Allah. Penundukan alam semesta menjadi penting untuk memudahkan kepentingan hamba-hamba-Nya. Dengan demikian, amanah yang Allah berikan kepada hamba-Nya untuk mengelola, dan memanfaatkan segala potensi alam semesta tersebut. karena terlebih dahulu Allah telah menundukkan alam semesta ini mulai dari yang memiliki pengaruh paling besar seperti matahari (*syams*), hingga zat yang paling kecil seperti lebah dan atom (*nahl wa dzarrah*); semuanya dapat dan bahkan harus dimanfaatkan untuk kebaikan dan bagi kepentingan manusia.¹⁸⁰

Term *taskhîr* yang diartikan sebagai tunduk kepada ketentuan Allah ditemukan sangat beragam derivasi di dalam Al-Qur'an.¹⁸¹ Objek term tersebut di dalam Al-Qur'an hampir semua elemen-elemen kosmik alam semesta, terdiri dari langit dan bumi beserta isinya, peredaran matahari, bulan, dan bintang, pergantian siang dan malam, sungai, lautan, gunung, angin, dan unta serta objek-objek lainnya di semesta alam yang luas.

1. Makna *Taskhîr*

Kata *taskhîr* merupakan bentuk *masdar* dari bentuk *mazid*, yang berasal dari kata *سَخَّرَ - يَسَخِّرُ - تَسَخِيرًا* (*sakhkhara-yusakhkhiru-taskhîrân*). Menurut al-Isfahânî *taskhîr* adalah pengendalian untuk satu tujuan tertentu dengan cara dipaksa. Ibn Zakariyâ, kata ini diartikan dengan “*zalla lahu li amrihi wa irâdatihi*” yaitu menguasai atau menaklukkan atas perintah dan kemauan-Nya. Menurutnya, term ini sering dikaitkan dengan perintah dan *irâdah* Allah kepada makhluk-Nya.¹⁸²

Dalam kamus *al-Mujam al-Wasîth*, kata *taskhîr* diartikan dengan “*kallafahu mâ lâ yurîd wa qaharahu*” yaitu, menginstruksikan sesuatu yang tidak diinginkan dan menundukkan. Selanjutnya ia menambahkan bahwa menginstruksikan di sini tanpa meminta imbalan.¹⁸³ Hans Wer mengartikan *taskhîr* dengan “*to compel any one to work without payment*”, yaitu untuk

¹⁸⁰ Abd al-Rahmân al-Nihlâwî, *Ushûl al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlibuhâfîl-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005, hal. 109.

¹⁸¹ Terma *taskhîr* di dalam al-Qur'an memiliki keragaman bentuk derivasi seperti *fi'il madhi*, dan bentuk *mashdar*. Lihat, Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*, Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324H, hal. 347.

¹⁸² Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 144.

¹⁸³ Jumhuriyyah Mishr al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasîth*, Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, 2004, hal. 451.

memaksa seseorang bekerja tanpa pembayaran.¹⁸⁴ Etimologi ini memiliki kemiripan dengan *al-Mujam al-Wasîth*.

Dalam *Lisân al-‘Arab* juga memiliki kemiripan, bahwa *taskhîr* diartikan dengan “*kallafahu ma lâ yurîd wa qaharahuwa kallafahu bi lâ ujah*”. Ibn Manzûr menambahkan bahwa menundukkan sesuatu membutuhkan pelaku—pelaku di sini adalah Allah.¹⁸⁵ Begitu juga dengan definisi leksikal-etimologi Mâjid ‘Irsân al-Kîlânî, yaitu “*al-‘amalu wa al-khidmatu majjanân*”, bekerja dan berbakti secara gratis.¹⁸⁶

Dari semua definisi ini dapat ditarik kesimpulan, bahwa secara garis besar kata *taskhîr* menjadi paksaan (*qahrân*) karena bagi sesuatu yang ditundukkan tidak ada pilihan kecuali mengikuti kehendak dan keinginan yang memberdayakannya. Objek yang ditunduk adalah alam semesta, ini ditemukan di beberapa ayat-ayat Al-Qur’an misalnya:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

“Allah-lah Yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arasy, dan menundukkan matahari dan bulan. Masing-masing beredar hingga waktu yang ditentukan. Allah mengatur urusan (makhluk-Nya), menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), supaya kamu meyakini pertemuan(mu) dengan Tuhanmu” (ar-Ra’d/13: 2).

Kata *sakhkhara al-syamsy wa al-qamara*, itu artinya Allah yang melakukan paksaan dan menundukkan matahari dan bulan. Tujuannya adalah untuk kemaslahatan bagi manusia.

Sedangkan *taskhîr* secara terminolog (*ishthilahân*), menurut al-Ishfahâni term ini memiliki keragaman derivasi namun memiliki makna satu, misalnya *taskhîr* yaitu pemberdayaan sesuatu untuk tujuan tertentu secara paksa (tanpa alternatif). Term *al-sukhrî*, yaitu objek yang dipaksa untuk mengikuti dan diperdayakan sesuai dengan kehendak-Nya. Ishfahâni memberikan gambaran bahwa objek yang dipaksa untuk tunduk hampir selalu untuk menggambarkan bahwa segala ciptaan Allah di langit dan di bumi bahkan alam semesta tunduk untuk mengikuti sistem kehendak-Nya.¹⁸⁷

¹⁸⁴Hans Wer, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, Spoken Language Services, 1976, hal.67. Bandingkan dengan, N.S. Doniach, *English-Arabic Dictionary of Current Usage*, Oxford: Oxford University Press, 1972, hal. 401.

¹⁸⁵Muhammad b. Makram Ibn Mandzûr, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr SHâdir, t.th, jilid IV, hal. 353.

¹⁸⁶Mâjid ‘Irsân al-Kîlânî, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah baina Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Falsafât al-Tarbawiyyah al-Mu’âshirah*, Mekkah: Maktabah al-Manârah, 1987, hal. 114.

¹⁸⁷Al-Râghib al-Ashfahâni, *Mufradât Alfâdz al-Qur’an*, Dâr al-Qalam, t.th., hal. 402.

Ibn Mandzûr mengutip al-Zujjâj, bahwa *taskhîr* adalah menundukkan segala yang ada di alam semesta seperti langit, bumi, matahari, bulan dan lainnya untuk manusia. Penundukan tersebut bertujuan untuk diambil manfaat sebagai keberlangsungan ekosistem. Begitu juga penundukan yang di bumi seperti laut, sungai, hewan dan seluruhnya yang bisa diambil manfaat untuk seluruh alam.¹⁸⁸ Definisi ini juga sejalan dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*, bahwa *taskhîr* memiliki makna dasar menundukkan seluruhnya yang berkaitan dengan kekuasaan Allah. Menundukkan tertuju kepada alam semesta sehingga dapat dihuni dan dimanfaatkan oleh umat manusia. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud adalah alam dan benda lainnya mengikuti aturan-aturan yang ditetapkan Allah yang berlaku pada tiap-tiap benda itu.¹⁸⁹

Menurut Majîd 'Irsân al-Kilânî, *taskhîr* merupakan delegasi dan kekuasaan yang diberikan Allah kepada manusia untuk memberdayakan potensi alam berdasarkan fenomenanya melalui upaya pemberdayaan atau usaha eksplorasi yang bermanfaat bagi kemanusiaan sendiri dalam berbagai bentuk aspek kehidupan, tanpa harus memberikan bayaran kepada-Nya.¹⁹⁰ Begitu juga dengan al-Sya'rawî memberikan makna *taskhîr* adalah paksaan dan tunduknya makhluk kepada-Nya yang memiliki tujuan tertentu tanpa pernah membantah. Dan terpenting adalah adanya *ikhtiyar* dari manusia itu sendiri.¹⁹¹

Dari semua terminologi ini, dapat disimpulkan bahwa *taskhîr* adalah suatu sistem yang dikenal dengan *sunnatullah* yang bergerak dalam segala wujud.¹⁹² Alam semesta menjadi ketergantungan terhadap *taskhîr*, sebab tanpa *taskhîr* kehidupan di alam ini dipastikan telah berakhir. Begitu juga dengan kehidupan manusia. Ketergantungan ini membuat kehidupan manusia harus mengikuti proses sistem *taskhîr* ini secara pasti. Begitulah

¹⁸⁸ Muhammad b. Makram Ibn Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, t.th, jilid IV, hal. 353.

¹⁸⁹ Muhammad Quraish Shihab (Ed), *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta, t.th, jilid III, hal. 868.

¹⁹⁰ Mâjîd 'Irsân al-Kilânî, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah baina Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Falsafât al-Tarbawiyah al-Mu'âshirah*, Mekkah: Maktabah al-Manârah, 1987, hal. 114

¹⁹¹ Mutawwali al-Sya'rawî, *Tafsîr al-Sya'rawî*, Kairo: Akhbalal-Yawm, 1991, jilid VII, hal. 513.

¹⁹² Penulis sengaja menggunakan istilah sistem yang diartikan dengan instrumen utuh. Sistem merupakan istilah yang dipopulerkan oleh Bartalanffy merupakan tokoh yang diberi gelar bapak teori system yang mengidentifikasi fitur-fitur system. Ini banyak sekali ditemukan dalam kajian sains. Ia menulis buku khusus terkait system yang berjudul, *General System Theory: Foundation, Development, Applications* terbitan New York George Braziller. Lihat, Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâshidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 54.

pentingnya regulasi sistem *taskhîr* yang diciptakan oleh Allah paling sempurna dan menentukan bagi kehidupan manusia.

Konsep ini juga menegaskan bagaimana relasi antara manusia dengan alam semesta. Sehingga manusia lebih mengerti tentang kemanfaatan alam yang merupakan relasi eksploratif. Ketundukan alam semesta ini membuat manusia leluasa untuk berekspresi kepada alam. Tentunya bisa diwujudkan atas dasar ilmu pengetahuan yang diperoleh dari men-*tadabburi taskhîr* alam semesta.

Dengan kata lain, *taskhîr* menjadi nikmat yang Allah berikan kepada manusia.¹⁹³ Di sisi yang lain, kenikmatan ini harus disyukuri sebagai bentuk menjalani perintah-Nya. Kenikmatan ini juga seharusnya semakin menyadarkan manusia, bahwa manusia bukanlah penguasa di bumi melainkan hanyalah *khalifatullah*. Ketidak-mampuannya manusia dalam mengeksplorasi alam semesta tanpa bantuan Allah atas penundukkan terlebih dahulu.

a. Pergeseran Makna Asal *Taskhîr*

Kata *taskhîr* meskipun memiliki akar kata *sakhkhara* kata ini memiliki derivasi dasar yang diambil dari *sakhara* (tanpa *tasydîd*). Kata ini memiliki makna dasar *ihitiqâr-to ridicule* (untuk mengejek).¹⁹⁴ Derivasi ini jauh berbeda dengan makna *taskhîr* yang memiliki makna tunduk atas kepatuhan-Nya. Permasalahan ini yang kemudian penulis melakukan analisis makna dengan menggunakan kajian *istiqaq*.¹⁹⁵

¹⁹³Term *al-ni'mah* memiliki akar katana'*ama* yang diartikan oleh Ibn Fâris, secara universal memiliki makna menghibur, meramaikan, makanan pokok, dan kebaikan. Menurut Tafsir Kementerian Agama, nikmat adalah segala hal yang telah Allah sediakan bagi manusia dengan segala keperluannya, baik itu diminta atau tidak, Dia menyediakan bagi manusia dengan segala yang ada sehingga dapat digunakan dan dimanfaatkan kapan dikehendaki. Dapat disimpulkan bahwa kata ini diartikan sebagai rahmat Allah SWT, baik itu secara materi maupun immateri. Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, hal. 446. Kementrian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya* Jakarta: Lentera Hati, 2010, jilid V, hal. 159.

¹⁹⁴Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 144, Hans Wer, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, Spoken Language Services, 1976, hal.67. Bandingkan dengan, N.S. Doniach, *English-Arabic Dictionary of Current Usage*, Oxford: Oxford University Press, 1972, hal. 401.

¹⁹⁵Istilah *istiqaq* menurut as-Suyûthî merupakan proses mengambil *sighat* kata. Dimulai dari bentuk yang lain dengan disertai adanya kesamaan dari sudut makna, materi asal dan posisi susunannya, untuk menunjukkan bahwa makna yang kedua ada pada makna pertama dengan adanya makna tambahan. Menurut Tammâm Hassân, *isytiqâq* merupakan kata-kata yang mempunyai bentuk yang berbeda, tetapi mempunyai keterkaitan dalam tiga hurufnya. Menurut al-Jurjani, *istiqaq* adalah proses pengambilan kata yang melewati beberapa syarat yaitu adanya keterkaitan antara makna, urutannya, dan perubahan *sighat*-nya. Sejalan dengan M. Quraish Shihab, bahwa *isytiqâq* merupakan proses pembentukan kata yang menghasilkan leksem baru (derivasi). Lihat, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Muzhîr fî 'Ulûm al-Lughah wa Anwa'ihâ*, Qâhirah: Maktabah Dâr al-Turâst, t.th, jilid I, hal. 346. Tammâm

Metodologi ini dalam menjelaskan suatu term kata, ada beberapa langkah untuk melakukan penelitian kosa kata dalam Al-Qur'an. Ada tiga komponen dasar yang harus dilakukan oleh seorang penafsir, yakni: *pertama*, penelusuran makna etimologi, yaitu meneliti *entri-linguistik* sebuah kata yang hendak ditafsirkannya untuk menyingkirkan makna-makna etimologis dari yang lain. *Kedua*, penelusuran makna fungsional, dengan cara mencari lokasi-lokasi pemakaiannya, dikaji, diteliti dan kemudian disimpulkan. *Ketiga*, analisis sintaksis, dengan meneliti susunan kata untuk mengamati titik perjumpaan makna-makna fungsionalnya.¹⁹⁶

Dalam pencarian makna kedua kata ini dibutuhkannya metodologi *maudhû'î* sebagai penopang untuk melacak ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kedua tema tersebut. Penelusuran tersebut menggunakan kamus *Mu'jam Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an*. Term *sakhara* memiliki jumlah ayat 19 dengan berbagai bentuk derivasinya,

sedangkan term *sakhkhara* ditemukan jumlah 23 ayat.¹⁹⁷

Langkah selanjutnya melacak makna asosiatif, yaitu menghubungkan term-term secara *in absentia* (secara potensial dalam rangkaian memori), sehingga jumlah istilah yang ditangkap oleh otak bisa jadi tidak terbatas.¹⁹⁸

Hassân, *al-Lughah al-'Arabiyyah Ma'nâha wa Mabnâha*, Qâhirah; al-Hay'ah al-'Âmmah, 1979, hal. 166. 'Alîb. Muhammad al-Jurjanî, *Mu'jam al-Ta'rifât*, Qâhirah: Dâr al-Fadhîlah, t.th, hal.26.M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 99.

¹⁹⁶Tiga komponen, yaitu etimologi, fungsional, dan sintaksis menjadi penting untuk melihat pergeseran makna antara *sakhara* dan *sakhkhara*. Wali Ramdhani, *Tafsir Sastrawi: Menelusuri Makna Puasa dalam Al-Qur'an* Bandung: Mizan Pustaka, 2014, hal. 24-33.

¹⁹⁷*Maudhu'î* dalam kajian tafsir merupakan metodologi yang diartikan oleh Abd al-Sattâr sebagai berikut:

هُوَ عِلْمٌ يَبْعَثُ فِي فَضَايَا الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ الْمُتَّحِدَةَ مَعْنَى أَوْ غَايَةَ عَنْ طَرِيقِ جَمْعِ آيَاتِهَا الْمُتَّفَرِّقَةَ وَالنَّظَرَ فِيهَا عَلَى هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ لِيَبَيِّنَ مَعْنَاهَا وَاسْتِخْرَاجَ عَنَّا صِرْهَا وَرَبَطَهَا بِرِبَاطِ جَامِعٍ

Menurutnya, *tafsir maudhu'î* adalah kajian yang membahas seputar al-Qur'an al-Karîm sebagai integrasi maksud dan tujuan al-Qur'an dengan cara mengakumulasikan ayat yang berbeda-beda, kemudian meninjau dengan syarat-syarat yang khusus untuk menyelesaikan problematik kontemporer dan tentunya semuanya mengikat. Lihat. 'Abd al-Sattâr Fathullah Sa'id, *al-Madkhal ila Tafsir al-Maudhû'î*, Madinah: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th., hal. 20.

¹⁹⁸Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988, hal. 223.

No	Ayat	Pandangan Ulama Tafsir
1	Al-Hujarât/49: 11	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ¹⁹⁹
2	Al-Baqarah/2: 212	<i>A'radû</i> (menolak) ²⁰⁰
3	Al-Taubah/9: 79	<i>A'radû</i> (menolak) ²⁰¹
4	Al-Mu'minûn/23: 110	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ²⁰²
5	Al-Shaffât/37: 14	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ²⁰³
6	Al-Taubah/9: 79	<i>Istihzâ'</i> (mengolok) ²⁰⁴

Selanjutnya penulis klasifikasikan lagi pemaknaan di atas berdasarkan titik konvergensinya.

No	Asosiasi Tanda	Titik Konvergensi
1	<i>Istihzâ'</i> (mengolok)	Metode
2	<i>A'radû</i> (menolak)	Proses

Setelah mengetahui struktur *tasliyah* dengan menghubungkan komponen-komponen luar (*in absentia*, asosiatif). Langkah selanjutnya penulis menganalisis struktur dengan menghubungkan komponen-komponen dalam (*inpresentia*, sintagmatik) dengan menggunakan redaksi ayat-ayat Al-Qur`an sebagai *parole*-nya yang nantinya dapat diketahui konsep yang lebih luas sebagai *langue*-nya. Melalui analisis sintagmatik bertujuan untuk mendapatkan makna relasional dari suatu tanda.²⁰⁵

¹⁹⁹Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Bairut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid XIX, hal. 385.

²⁰⁰Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, hal. 402-403.

²⁰¹Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, hal. 315-316.

²⁰²Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, hal 94-95.

²⁰³Muhammad b. 'Alî b. Muhammad al-Syaukânî, *Fath al-Qadîr al-Jâmi' baina Fânnî al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilmi al-Tafsîr*, (Bairut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), hal 1236. Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabiyyah wa al-Isalâmiyyah, 2003, jilid XII, hal. 393

²⁰⁴Muhammad Ṭâhir Ibn 'Âsyûr, *Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Majîd: al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tûnis: al-Dâr al-Tunisiyyah, al-Dâr al-Jamâ'hiriyyah, 1983, jilid X, hal. 275.

²⁰⁵Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2007, hal. 349.

Linieritas	Keterangan Ayat
استهزئ/هزئ	يستهزئ (Al-Baqarah/2: 15), تستهزئ (Al-Taubah/29: 65), يستهزئون (Al-'A'âm/6: 5 dan 10, Hûd/11: 8, Al-Hijr/15: 11, Al-Nihl/16: 34, Al-Anbiyâ'/21: 41, Al-Syu'ârâ'/21: 6, Al-Rûm/30: 10, Yâsin/36: 30, Al-Zumar/39: 48, Ghâfir/40: 83, Al-Zukhrûf/43: 8, Al-Jâsiyyah/45: 33, Al-Ahqâf/46: 26), استهزؤا (al-Taubah/9: 64), استهزئ (Al-An'âm/6: 10, Al-Ra'd/13: 32, Al-Anbiyâ'/21: 41), يُسْتَهْزَأُ (Al-Nisâ'/4: 40), المستهزئين (Al-Baqarah/2: 14), المستهزئون (Al-Hijr/15: 95)

Secara garis, ayat yang menggunakan redaksi *istahza'a* berbicara mengenai dimensi perilaku orang yang dusta dengan kebenaran risalah Nabi Muhammad.²⁰⁶ Perilaku ini hanya dimiliki manusia yang membangkang terhadap agama Islam.²⁰⁷ Meskipun ditemukan dalam Al-Qur'an bahwa Allah menyatakan Diri-Nya sebagai *mustahzi'u* dalam surat Al-Baqarah/2: 14, itu hanyalah redaksi jawaban semata. Karena tidak mungkin Allah melakukan makar apalagi ejekan kepada makhluk-Nya. Makna yang dimaksud adalah tipu daya mereka itu justru menimpa diri mereka sendiri. Dengan kata lain, mereka menggali lubang, dia sendiri yang akan terjerumus ke dalamnya.²⁰⁸

Dengan demikian, term *sakhara* di dalam Al-Qur'an memiliki tema sebagai berikut:

1) Mencintai Kehidupan Dunia

Penjelasan ini ditemukan dalam ayat berikut ini:

رُزِقَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Kehidupan dunia dijadikan indah dalam pandangan orang-orang kafir, dan mereka memandang hina orang-orang yang beriman. Padahal orang-orang yang bertakwa itu lebih mulia daripada mereka di hari Kiamat.

²⁰⁶Abû al-Fidâ' Ismâ'illbn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000, jilid II, hal. 277.

²⁰⁷Fakhruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, Damaskûs: Dâr al-Fikr, 1981, jilid II, hal. 89.

²⁰⁸Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000, jilid 1, hal. 292.

Dan Allah memberi rezeki kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya tanpa batas” (Al-Baqarah/2: 212).

Sebelum ayat ini telah disinggung dahulu terkait ancaman dan keadaan Bani Israil, ayat ini menjelaskan mengapa kedurhakaan mereka terjadi? Jawaban ayat ini ialah karena kehidupan dunia telah dijadikan indah dalam pandangan orang-orang kafir bahkan oleh siap pun sehingga pikiran dan upaya mereka hanya berkisar pada hal-hal yang bersifat material, kekinian dan kesenangan sementara. Mereka mengukur segala sesuatu dengan ukura duniawi atau materi. Ini telah mendarah daging dalam jiwa mereka, sebagaimana dipahami dari penggunaan bentuk kata masa lampai pada kalimat *zuyyina/* telah dijadikan indah.²⁰⁹

Orang kafir Quraish saat itu lebih mencintai kehidupan dunia sehingga merasa sombong dan merendahkan orang-orang yang beriman bahkan menolak ajakan untuk mengikuti Nabi Muhammad.²¹⁰

Menurut Buya Hamka maksud kafir di sini tentu saja perangai dan dasar tempat tegak yang tidak benar. Terutama tidak mau menerima ajakan kepada persatuan, kepada *as-silmi*. Mengapa orang tidak mau diajak? Ialah karena mereka telah dirayu oleh kemegahan duniawi. Hawa nafsu dan setan-setan, itulah yang senantiasa menghabiskan keduniawian itu sehingga orang tetap di dalam kekafiran. Segala kemegahan dunia, baik pangkat dan kedudukan yang tinggi, atau kekuasaan atau kekayaan, pengaruh, mengikatnya sehingga tidak kuat dia melepaskan diri, untuk masuk dalam persatuan akidah.²¹¹

Menurut Fakhruddîn al-Râzî, ayat ini memiliki konteks-historis, di antaranya: ayat ini turun kepada Abû Jahal dan ketua-ketua Quraish yang suka merendahkan fakir miskin dari kalangan Muslim seperti ‘Abdullah b. Mas’ud, ‘Ammâr, Khabbâb, Sâlim Maula Abû Khuzaiifah ‘Âmir b. Fuhairah Abû ‘Ubaidah b. Jarrâh. Pandangan yang lain, ayat ini turun kepada ketua Yahudi dari Banî Quraidzah, Nadîr, dan Qainuqa’ yang merendahkan fakir miskin dari kalangan Muhâjirîn. Pandangan yang lain juga menyatakan bahwa ayat ini turun kepada orang munafik yaitu ‘Abdullah b. Ubay dan kelompoknya, yang merendahkan kaum *du’aafa* dan fakir dari kalangan Muhâjirîn.²¹² Dari tiga jalur periwayatan historis ayat (*asbâb al-nuzûl*), memiliki titik temu, bahwa mereka yang suka

²⁰⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, Vol-1, hal. 452

²¹⁰ Abû ‘Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Qahirah: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, jilid 3, hal. 28

²¹¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar...*, Vol-1, hal. 493

²¹² Fakhruddîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000, jilid 6, hal. 5

merendahkan kaum muslimin yaitu mereka yang menolak ajaran Nabi Muhammad saw. Baik itu orang kafir maupun munafik.

- a) Sanksi Bagi Mereka yang Merendahkan Ajaran Nabi Muhammad
 Dalam surat Al-Mu'minûn/23: 110, dijelaskan

فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ

“Lalu kamu menjadikan mereka buah ejekan, sehingga (kesibukan) kamu mengejek mereka, menjadikan kamu lupa mengingat Aku, dan adalah kamu selalu mentertawakan mereka” (Al-Mu'minûn/23: 110).

Ayat ini memberikan informasi, bahwa orang kafir yang menjadikan orang yang beribadah kepada Allah sebagai sebagai bahan ejekan, sehingga mereka tidak pernah sempat lagi mengingat Allah dan akhirnya mereka dimasukkan ke dalam neraka. Ini menjadi suatu karakter yang melekat pada mereka yang kafir yang suka mengejek mereka yang beribadah kepada-Nya. Dalam ayat ini juga diberitahu oleh Allah akan dosa-dosa yang mengejek kepada orang beribadah kepada-Nya bahkan mendapatkan sanksi masuk ke dalam neraka. Kesibukan orang kafir yang suka mencaci dan menjelekan ibadah hamba-Nya, menjadikan lalai dan lupa untuk mengingat Allah. Mengingat-Nya dengan berarti tidak mau dan menolak agama Islam.²¹³ Tidak hanya lupa, bahkan Allah jauhkan dan diberikan saksi bagi mereka yang mencoba-coba menjauhkan hamba-Nya untuk mengingat-Nya dan menrendahkan ibadah kepada-Nya.²¹⁴

- b) Tidak Mau Mengimani Nabi Muhammad

Mereka yang menolak dan tidak mengimani Nabi Muhammad saw, salah satunya adalah kaum musyrikin. Dijelaskan dalam surat al-Shaffât/37: 12 dan 14

بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ. وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ

Bahwa kaum musrik tidak mau beriman kepada Nabi Muhammadi padahal, bukti-bukti kebenarannya telah nyata bagi mereka. Bahkan, mereka justru menghina Nabi Muhammad. Dalam penafsiran Ibn Katsîr, Nabi Muhammad merasa heran melihat orang yang mendustakannya di Hari Kebangkitan.²¹⁵ Menghina Nabi maksudnya adalah tidak mempercayai status kenabian Muhammad dan

²¹³Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, Tt, Dâr Thayyibah, 1999, jilid 8, hal. 498.

²¹⁴Fakhruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 23, hal. 107.

²¹⁵Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm...*, jilid 7, hal. 7.

kebenaran yang ada pada Nabi.²¹⁶ Dampaknya adalah mereka melakukan penghinaan, karena kebenaran hanya dimiliki mereka (menghina Nabi).

c) Ejekan kepada Nabi Nuh

Ayat sebelumnya menjelaskan bahwa umat Nabi Nuh masih tidak percaya atas kenabiannya. Bahkan ia memberikan nasihat untuk mengikutinya karena ada bencana besar datang untuk menghancurkan tempat mereka. Sampailah kemudian Nabi Nuh membuat perahu untuk mempersiapkan diri dari bencana ini, justru malah umatnya yang membangkang mengejek karena membuat perahu di atas bukit dengan alasan akan terjadi banjir besar jika mereka tidak beriman kepada Allah. Mereka merasa diancam tidak mau beriman kepada Allah, mereka justru memberikan ancaman balik dan mengejek Nabi Nuh. Kisah ini dijelaskan dalam ayat berikut:

وَيَصْنَعُ الْفُلَكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ

“Dan mulailah Nuh membuat bahtera. Dan setiap kali pemimpin kaumnya berjalan meliwati Nuh, mereka mengejeknya. Berkatalah Nuh: "Jika kamu mengejek kami, maka sesungguhnya kami (pun) mengejekmu sebagaimana kamu sekalian mengejek (kami)” (Hūd/11: 38).

Ayat sebelumnya menjelaskan bahwa umat Nabi Nuh masih tidak percaya atas kenabiannya. Bahkan ia memberikan nasehat untuk mengikutinya karena ada bencana besar datang untuk menghancurkan tempat mereka. Sampailah kemudian Nabi Nuh membuat perahu untuk mempersiapkan diri dari bencana ini, justru malah umatnya yang membangkang mengejek karena membuat perahu di atas bukit dengan alasan akan terjadi banjir besar jika mereka tidak beriman kepada Allah. Mereka merasa diancam tidak mau beriman kepada Allah, mereka justru memberikan ancaman balik dan mengejek Nabi Nuh.²¹⁷

d) Mengejek (*sakhara*) merupakan sifat orang munafik.

Al-Qur’an menjelaskan tentang salah satu sifat orang munafik, yaitu mengejek orang mukmin untuk berbuat baik. Sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Taubah/9: 79,

²¹⁶Abū Muhammad ‘Abd al-Haq b. Ghâlib Ibn ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Ditahkik oleh ‘Abdus Salam Abdus Syafi Muhammad, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2001, jilid 5, hal 467.

²¹⁷Abū al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzîm...*, jilid 4, hal. 320.

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ
فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“(Orang-orang munafik itu) yaitu orang-orang yang mencela orang-orang mukmin yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka itu, dan untuk mereka azab yang pedih”(Al-Taubah/9: 79).

Ayat sebelum ini menguraikan sifat orang-orang munafik yang tidak hanya mengabaikan kewajiban bersyukur padahal mereka telah berikrar kepada-Nya. Bukan hanya itu keburukan mereka, bahkan lebih daripada itu, yakni ada di antara para munafik itu orang-orang yang terus-menerus mencela para pemberi sedekah dengan suka rela dari orang-orang mukmin dengan berkata: “Pemberian mereka pamrih.” Ini jika yang disumbangkan berjumlah besar, dan mereka mencela juga orang-orang yang tidak mendapatkan harta untuk disedekahkan selain sekedar dalam jumlah yang kecil sesuai kesanggupannya dengan berkata: “Pemberiannya terlalu sedikit tidak berarti disisi Allah.” Maka karena orang-orang munafik itu mengejek mereka, yaitu para sukarelawan itu Allah pun mengejek mereka, yakni membalas pula dengan ejekan dan selain membalasnya dengan ejekan, Allah juga menyediakan untuk mereka azab yang pedih karena mereka telah menyakiti dan memedihkan hati orang-orang mukmin.²¹⁸

Ayat ini memberikan informasi bahwa orang munafik suka menghina dan mengejek orang-orang beriman karena tidak memiliki kecukupan untuk melakukan sedekah. Menurut Ibn Katsîr, ayat ini merupakan penjelasan sebgai sifat-sifat orang munafik. Tidak ada seorang pun yang luput dari ejekan dan celaan orang munafik dalam semua keadaan. Bila ada orang mukmin datang dengan membawa zakat yang banyak, maka mereka orang munafik mengatakan “ini hanyalah pamer”. Bila seorang datang membawa zakat yang sedikit jumlahnya, maka mereka berkata “Sesungguhnya Allah Maha Kaya dari sedekah orang ini”²¹⁹

Kisah ini diceritakan juga dalam tafsir al-Qurtubî sebagai *asbâb al-nuzûl*, bahwa ada seorang sahabat bernama ‘Abd al-Rahmân b. ‘Auf bersedekah setengah harta. Ia memiliki 8000 lalu ia menyedekahi setengahnya menjadi 4000. Mereka orang munafik justru mengatakan “ini adalah perbuatan *riyâ*”. Di lain waktu ada seorang laki-laki dari kalangan Anshar

²¹⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah...*, Vol-5, hal. 663

²¹⁹Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzîm...*, jilid 4, hal. 188.

bersedekah dengan jumlah lebih sedikit dari kalangan sahabat yang tadi, kemudian mereka berkata, “Sesungguhnya Maha Kaya Allah”.²²⁰

Dari penjelasan mufassir ini bisa disimpulkan, bahwa orang munafik mengangan semua perbuatan baik orang mukmin dianggap salah. Melakukan perbuatan yang lebih baik dengan bersedekah harta dengan jumlah banyak ataupun berbuat baik dengan bersedekah jumlah yang sedikit tetap dianggap salah. Mereka melakukan cemooh dan ejekan.

Setelah menjelaskan kedua makna tersebut, langkah terakhir adalah menemukan makna relasi.²²¹ Kedua relasi makna tersebut berpusat kepada ekspresi dan manusia dalam berbuat. Bila ekspresi dimuat dengan kepatuhan dan tunduk kepada perintah-Nya maka disebut sebagai *taskhîr*. Dengan demikian, *taskhîr* adalah suatu ketetapan Allah terhadap makhluk-Nya yang melibatkan Allah sebagai Penunduk, Alam sebagai sesuatu yang ditundukkan dan manusia sebagai pelaksana dari penundukan yang Allah berlakukan dalam alam semesta. Dan sebaliknya, bila sikap dan ekspresi manusia menolak atas perintah-Nya dan bahkan menjelekkkan atas ketentuan-Nya maka disebut sebagai *sakhara*. Pada dasarnya, makna *taskhîr* mengarah kepada penegasian makna *sakhara* itu sendiri. Adapun demikian, maka relasi kedua objek tersebut ialah relasi konversal (*converse*).²²²

2. Identifikasi Ayat-ayat *Taskhîr* dalam Al-Qur'an

Langkah awal yang diperlukan untuk mengidentifikasi suatu ayat adalah dengan mengimplementasikan metodologi *maudhû'î*. Menurut Jasser Auda, kebutuhan terhadap langkah metode tematik (*maudhu'î*) merupakan langkah yang berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu, yang dibahasakan oleh Jasser Auda sebagai *wahdatan mutakâmilatan* (satu yang saling menyempurnakan).²²³

²²⁰ Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayû al-Furqân...*, jld 8, hal. 215.

²²¹ Menurut Cruse, relasi suatu makna dapat dilihat berdasarkan dua jenis hubungan, yaitu: *pertama*, relasi leksikal yang bersifat paradigmatis yang mengacu kepada hubungan leksikal dengan leksikal lain yang berasosiatif. Relasi jenis ini mempunyai banyak jenisnya, diantaranya *hyponymy*, *incompatibility*, *antonymy*, *meronymy*, *converses*, *taxonyms* dan lain sebagainya. *Kedua*, relasi leksikal yang bersifat sintagmatik yang mengacu kepada hubungan antar bentuk leksikal dengan potensi kata ketika bersintagma. Jenis relasi ini di antaranya ialah *anomaly* dan *pleonasm*. Alan Cruse, *AGlossary of Semantics and Pragmatics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, hal. 39-40, 163-164, 179.

²²² Dalam *Lexical Semantics*, Cruse memasukan relasi konversal ini ke dalam kategori oposisi direksional, yakni mengacu kepada hubungan antar bentuk yang berposisi makna berdasarkan hubungan arah. Lihat, Alan Cruse, *Lexical Semantics* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, hal. 233.

²²³ Jasser Auda, *Maqâshid al-Syari'ah Dalil lil Mubtad'in*, Al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî, 1981, hal. 86, lihat juga, Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâshidî* dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 28.

Dengan bantuan kamus *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an*, tema *taskhîr* ditemukan 23 ayat dengan berbagai bentuk derivasinya,²²⁴ di antaranya: *Pertama*, derivasi *sakhkara* dalam surat Al-Ra'd/13: 2, Ibrâhîm/14: 32 dan 33, Al-Nahl/16: 12 dan 14, Al-Hajj/22: 65, Al-Ankabût/29: 61, Luqmân/31: 20 dan 29, Fâthir/35: 13, Al-Zumar/39: 5, Al-Zukhrûf/43: 13, dan Al-Jâtsiah/45: 12-13. *Kedua*, derivasi *sakhkharnâ*; dalam surat Al-Anbiyâ/21: 79, Shâd/38: 18 dan 36, Al-Hajj/22: 36 dan Al-Hâqqah/69: 7. *Ketiga*, derivasi *al-Musakhkhir*; dalam surat al-Baqarah/2: 164. *Keempat*, derivasi *Musakhkharât*; dalam surat Al-A'râf/7: 54, dan Al-Nahl/16: 12. Dengan tabel sebagai berikut: (Lihat: Lampiran untuk melihat derivasi term *taskhîr* dalam Al-Qur'an).

3. Pandangan Mufassir terhadap Makna *Taskhîr*

Setelah melakukan akumulasi ayat yang berkaitan dengan *taskhîr*, langkah selanjutnya adalah melihat interpretasi ulama dari pelbagai kitab tafsir dengan membuat sub tema tentang maksud ayat.

a. *Taskhîr* terhadap Elemen-Elemen Kosmik

Dalam Al-Qur'an tidak semua elemen kosmik dibicarakan, karena Al-Qur'an tidak sama dengan buku kosmik secara komprehensif. Namun ada beberapa ayat yang membicarakan tentang elemen kosmik sebagai bentuk kekuasaan-Nya. *Pertama*, Allah tundukkan matahari dan bulan. Pembahasan ini misalnya dijelaskan dalam surat Al-Ra'ad/13: 2.

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِئُ لِاجْتِئَابِ مُسْمًى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

“Allah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia menundukkan matahari dan bulan; masing-masing beredar menurut waktu yang telah ditentukan. Dia mengatur urusan (makhluk-Nya), dan menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), agar kamu yakin akan pertemuan dengan Tuhanmu”.

Menurut Fakhruddîn al-Razî, ayat itu menjadi bukti bahwa kedua elemen ini digerakkan oleh Yang Maha Kuasa dan Yang Memiliki Kemampuan. Dan kedua elemen ini berputar dengan waktu yang telah ditentukan yaitu sampai Hari Kiamat.²²⁵

Begitu juga dengan Al-Qurtubî, bahwa Allah sengaja menundukkan kedua elemen tersebut agar hamba-hamba-Nya bisa menikmati dan

²²⁴ Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz Al-Qur'an al-Karîm*, Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324 H, hal. 347.

²²⁵ Fakhruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*..., jilid 18, hal. 186.

memberikan kemaslahatan bagi hamba-Nya. Penundukkan kedua elemen itu sampai pada waktu yang ditentukan oleh-Nya yaitu Hari Kiamat.²²⁶ Sejalan dengan Al-Thabarî, menurutnya bahwa Allah menundukkan matahari dan bulan untuk bermanfaat bagi hamba-hamba-Nya sampai pada waktu yang ditentukan yaitu Hari Kiamat. Salah satu ciri-cirinya adalah matahari tidak lagi berputar, gerhana bulan, dan bintang berjatuhan.²²⁷

Berbeda halnya dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* Kementerian Agama, matahari dan bulan tunduk pada *sunnatullah* tentang masing-masing beredar menurut waktu yang ditentukan. Keduanya sama-sama menghasilkan cahaya namun dalam penyebutannya matahari dikenal dengan *diyâ'* sedangkan bulan dengan sebutan *nûr*. Yang dimaksud dengan garis edar tertentu pada kedua elemen ini adalah yaitu hukum gravitasi yang memiliki gaya tarik menarik antara dua benda yang memiliki masa. Besar gaya tarik menarik ini berbanding lurus dengan massa dari kedua benda tersebut dan berbanding terbalik dengan jarak antara keduanya. Hukum gravitasi inilah yang membuat matahari dan bulan tunduk dan ini semua karena Allah yang menciptakan.²²⁸ Hemat penulis, matahari dan bulan tidak hanya bermanfaat bagi tumbuh-tumbuhan namun juga sebagai penanda agar manusia mengetahui perhitungan tahun.

Kedua, Allah tundukkan malam dan siang. Kedua elemen ini juga memiliki kepentingan bagi kehidupan manusia. Misalnya dijelaskan dalam surat Al-‘Arâf/7: 54 menurut Al-Qurthubî, Allah menutupi malam dengan siang atau sebaliknya Allah menutupi siang dengan malam. Allah menghilangkan cahaya di siang hari sebagai bentuk penyempurnaan dalam kehidupan. Di siang hari merupakan waktu aktivitas dan kehidupan, sedangkan di malam hari merupakan waktu untuk beristirahat.²²⁹ Di ayat yang lain misalnya dalam surat Al-Zumar/39: 5 menurut Fakhruddîn al-Râzî, bahwa malam (*dulmah/lail*) dan siang (*nûr/nahâr*) merupakan elemen yang sangat penting. Keduanya memiliki peran dan kekuasaan masing-masing dan ini hanya bisa dikendalikan oleh Allah.²³⁰ Begitu juga dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Allah menutupi malam atas siang adalah ungkapan dari

²²⁶Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, jilid 9, hal. 279.

²²⁷Al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an...*, jilid 5, hal. 265

²²⁸Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), jilid V, hal. 64. Bandingkan juga dengan, Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid IV, hal. 259-260.

²²⁹Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammannahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, jilid 7, hal. 218.

²³⁰Fakhruddîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghaib*, jilid 26, hal. 212.

perumpamaan di mana siang yang ditandai oleh terangnya sinar matahari diumpamakan tempat yang terbuka, sedangkan malam yang ditandai dengan oleh tertutupnya sinar matahari diumpamakan sebagai tirai yang menutupi tempat yang terbuka. Jadi apabila dikatakan malam menutupi siang pengertiannya adalah terangnya sinar matahari tertutup oleh tirainya gelapnya malam. Di setiap negara memiliki waktu yang berbeda-beda. Pertukaran malam dan siang semuanya membawa keuntungan dan manfaat bagi manusia.²³¹

Ketiga, Allah tundukkan bumi dan langit. Dijelaskan dalam surat al-Baqarah/2: 164, menurut Ibn Katsîr bahwa Allah menciptakan langit dan bumi yang kita lihat sekarang memiliki ketinggian dan keluasaan yang tetap. Maksudnya adalah yang diciptakan Allah ini tunduk terhadap *sunnatullah*.²³² Sejalan dengan al-Qurtubî, bahwa diciptakan langit dan bumi ini merupakan bentuk kekuasaan-Nya, karena tidak mungkin langit diciptakan begitu tingginya tanpa ada tiang, diciptakannya bumi penuh dengan tanah. Ini merupakan kekuasaan-Nya dan ayat ini sebagai bentuk dan argumen bahwa Allah itu Esa.²³³ Begitu juga dengan al-Râzî, bahwa semua yang ada di alam semesta ini (*makhlûk*) itu ada karena ada yang menciptakannya yaitu Allah. Ilustrasinya adalah bahwa makhluk dari tidak ada menjadi ada, berbeda dengan Allah yang sifatnya *qadîm* yang tidak dimulai dari tidak ada menjadi ada. Sehingga status alam raya ini adalah *hâdits* (berubah-rubah).²³⁴

Hemat penulis ayat ini merupakan wasilah (perantara) untuk mengingat kepadanya. Tujuannya adalah agar kita bisa berpikir dan menciptakan ilmu pengetahuan, Sebagaimana diungkapkan oleh al-Tsa'labi, bahwa ayat ini merupakan bukti nyata untuk kita bisa mentadabburi alam semesta yang diciptakan oleh-Nya kemudian ditundukkan juga oleh-Nya (*musakhharah*). Ayat ini menurut al-Tsa'labi sebagai teguran bagi seorang muslim yang enggan untuk mentadabburi alam. Sebagaimana ia mengutip hadits Nabi Muhammad,

²³¹Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsihnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid VIII, hal. 412-413. Bandingkan dengan, Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsihnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid I, hal. 243.

²³²Abû al-Fidâ' Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsi'r al-Qur'an al-'Adzîm*, jilid 1, hal. 474.

²³³Abû 'Abdillah Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tadammnanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, jilid 2, hal. 191.

²³⁴Fakhruddîn al-Razî, *Tafsi'r Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsi'r al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, jilid 4, hal. 161.

عَنْ عَطَاءٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ
فَمَجَّ بِهَا، رَوَاهُ ابْنُ حِبَّانٍ²³⁵

Dari 'Atha' ra, dari Nabi saw. Beliau bersabda, "Celakalah orang yang membaca ayat ini kemudian membuangnya begitu saja" (HR. Ibnu Hibban).

Maksudnya adalah:

لَمْ يَتَّفَكَّرْ فِيهَا وَلَمْ يَعْتَبِرْ بِهَا

Yaitu hanya membaca secara teks tanpa memikirkannya secara lebih luas. Itu sebabnya ayat ini mengilustrasikan begitu banyaknya ciptaan Allah termasuk alam, yang ditundukkan oleh Allah. Langkah yang paling tepat yang ditawarkan oleh al-Tsa'labi adalah merenungkan dan memikirkan alam sebagai objek pengetahuan.²³⁶

Sementara dalam *Al-Qur'an dan Tafsirnya* menjelaskan bahwa, unsur-unsur yang ada di bumi ini memiliki variasi yang menakjubkan. Beberapa di antaranya langka karena susah ditemukan tapi ada juga yang berlimpah. Unsur-unsur ini akan bisa digunakan sebagai kebutuhan manusia. Begitu juga dengan langit, ditinjau dari sudut saintifik, langit dapat berarti langit biru atau atmosfer yang dekat dengan bumi ini. Dalam pengertian yang lebih luas langit (*samâ'*) juga dapat diartikan dengan antariksa. Berkaitan dengan langit tanpa tiang, ditinjau dari struktur konstruksi maka struktur tanpa tiang hanya mungkin kalau konstruksinya berbentuk bola atau mirip bola, meskipun demikian para ahli belum bersepakat tentang bentuknya. Jadi konstruksi langit tanpa tiang hanya dimungkinkan bila langit itu berbentuk bola yang mengembang besar dengan kecepatan cahaya. Namun dari sisi kemanfaatannya adalah Allah menurunkan hujan dari langit, sehingga dengan air hujan bumi yang telah mati atau kering dapat menjadi hidup dan subur.²³⁷ Selain itu juga di bumi misalnya ada laut yang Allah tundukkan agar manusia bisa beraktivitas. Menggunakan kapal perahu untuk bisa menyebrangi laut kalau tidak atas bantuan Allah akan mustahil bisa sampai ke tujuan.

b. *Taskhîr* terhadap Dimensi Etis

Berbeda dengan sebelumnya, kalangan mufasir banyak menafsirkan ayat tersebut dengan penundukan elemen kosmik secara formalitas-

²³⁵ Muhammad bin Hibbân Abû Hâtim al-Busî, *Shahîh Ibnu Hibbân bitarîb Ibnu Balbân*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1993, jilid ٢, hal. ٣٨٦

²³⁶ Abû Ishâq Ahmad bin Ibrâhîm ats-Tsa'labi an-Naisâbûrî, *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Bairut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabi, 1422 H, Jilid 2, hal. 33.

²³⁷ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsîrnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid I, hal. 241-243. Bandingkan dengan, Kementerian Agama RI, *al-Qur'an da Tafsîrnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid V, hal. 63.

tekstualitas. Lain halnya dengan kalangan sufi, yang memberikan nuansa *ta'wil* yang cukup jauh sekali dengan makna aslinya.²³⁸ Misalnya al-Sulamî menafsirkan surat al-Baqarah/2: 164. Menurutnya, selain Allah menundukkan langit agar turunnya hujan, bumi Allah tundukkan agar bisa menghasilkan tumbuh-tumbuhan, laut Allah tundukkan agar bisa dilewati oleh manusia, matahari dan bumi yang saling berganti agar bisa memberikan manfaat untuk tanaman. Namun yang lebih penting dari itu adalah Allah sendiri yang menundukkan hati orang mukmin agar mencintai-Nya (*mahabbatihi*) dan mengenal-Nya (*ma'rifatih*).²³⁹ Alasannya adalah bahwa hanya Allah sebagai tempat untuk meminta agar bisa mengenal diri-Nya.²⁴⁰

Ini menjadi poin sangat penting, bahwa Allah juga menundukkan hati manusia. Interpretasi seperti ini jarang sekali ditemukan dalam kitab tafsir yang berbasis non-sufistik. Meskipun manusia sebagai subjek untuk memanfaatkan *taskhîr* elemen kosmik, namun ekspresi untuk tunduk itupun juga dilakukan oleh-Nya.

Lain halnya dengan Ibn 'Ajîbah, menurutnya ayat ini sebagai bentuk untuk meng-Esakan-Nya (*tauḥîd*). Ia mengklasifikasikan karakter *tauḥîd*, di antaranya: *tauḥîd al-âmmah* yaitu yang sudah bisa menjaga dari harta duniawi yang bisa menjerumuskan dirinya ke api neraka. *Tauḥîd al-khâshshah*, yaitu melihat semua yang ada di dunia ini bersumber dari Allah. Ini hanya bisa diperoleh oleh mereka yang sudah sampai ke puncak *musyâhadah*. Pencapaian ini dihasilkan melalui *kasyyâf*. Dan terakhir *tauḥîd* dengan *maqâm fanâ'*, yaitu menyaksikan bersama-Nya dan semua yang ada kecuali hanya Allah. Ayat ini dikategorikan oleh Ibn 'Ajîbah sebagai bentuk meng-Esakan-Nya dengan tingkatan *tauḥîd al-khâshshah*.²⁴¹

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa seluruh alam—gunung, langit, bumi, tetumbuhan dll—tunduk atas ketentuan Allah (*sunnatullah*). Melalui konsep *taskhîr* Allah mengenalkan kepada manusia

²³⁸*Ta'wil* memiliki makna memalingkan makna lafadz dari makna yang unggul (*raâjih*) atas makna yang diungguli (*marjûh*) karena terdapat dalil yang menyertainya. Definisi ini hampir berlaku dalam kajian Islam, baik dalam tradisi yurisprudensi Islam, ahli teologi, ahli Hadîts dan para praktisi sufistik. Jalâl al-Dîn Al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Bairût: Dâr Ibn Katsîr, 1996, jilid 2, hal. 460. Lâsyîn, Mûsa Syâhîn, *al-Lâ'î al-Hasân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Qâhirah Dâr al-Syurûq, 2002, Mannâ al-Qattân, *Mabâhis fî 'Ulûm al-Qur'an*, Kâiro : Maktabah al-Ma'arif, 2000, hal. 338.

²³⁹Dalam literatur tasawwuf, bahwa cinta merupakan instrumen untuk menjadi sufi. Misalnya menurut Rûmî, bahwa cinta adalah sebagaidimensi pengalaman rohanisepenuhnya mengendalikan keadaan batin dan psikologis sufi. Baginya, cinta benar-benar tidak dapat diungkapkan melalui kata-kata. Lihat, William C. Chittick, *Jalan Sang Sufi*, Yogyakarta: Pustaka Qalam, 2003, hal. 292.

²⁴⁰Abû 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Sulamî, *Haqâ'iq al-Tafsîr: Tafsîr al-Qur'an al-'Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001, jilid I, hal. 346.

²⁴¹Abû al-'Abbâs Ahmad bin Muhammad bin 'Ajîbah, *al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'an al-Majîd*, Qâhirah: 1999, jilid I, hal.191-192.

terkait sistem alam semesta yang penuh dengan keteraturan, saling membantu dan berkontribusi satu sama lain, sehingga manusia—sebagai khalifah/pengelola bumi—hendaknya tidak melanggar/merusak atas tatanan sistem alam yang telah Allah ciptakan untuk memudahkan tugas manusia mengelola alam. Jika kesadaran ini muncul dalam benak manusia, maka akan meminimalisir kerusakan alam semesta. Dengan demikian, konsep *taskhîr* ini sangat penting sebagai pegangan bagi manusia untuk mengelola alam dengan sebaik-baiknya.

E. Alam Tunduk Pada Takdir (*at-Taqdîr*)

Di pembahasan sebelumnya telah dikaji terkait *taskhîr* (penundukkan) alam kepada manusia. Di sub bab ini akan mengurai makna alam tunduk pada takdir dengan kata kunci *taqdîr*. Ini penting dikaji agar bisa menemukan letak perbedaan atau bahkan persamaan antara kedua term tersebut yaitu *taqdîr* dan *taskhîr* untuk dijadikan penguat dalam usaha konservasi lingkungan perspektif Al-Qur'an.

1. Makna Takdir

Kata takdir (*taqdîr*) terambil dari kata *qaddara* berasal dari akar kata *qadara* yang antara lain berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran.²⁴² Sehingga jika kita berkata, “Allah telah menakdirkan demikian,” maka itu berarti, “Allah telah memberi kadar ukuran batas tertentu dalam diri, sifat, atau kemampuan maksimal makhluknya.”²⁴³ Dari akar kata yang sama membentuk term *qadar* yang kemudian dijadikan salah satu rukun iman dalam agama Islam.

Menurut Ibn Manzur antara *qadr* dan *qadha* itu adalah *muwaffiq* (mempunyai pengertian sama) dikatakan Tuhanlah yang menentukan (dan bisa juga berarti) apabila sesuatu itu sesuai dengan sesuatu (artinya akan terjadi sesuai dengan kadar ketentuannya).²⁴⁴ Sedangkan menurut al-Jurjani, *al-qadr* adalah keterkaitan kehendak Tuhan dengan segala keadaan baik itu masalah waktu, keadaan zaman tertentu.²⁴⁵

Dari beberapa pemaknaan di atas, ada dua makna yang bisa kita ambil yaitu: *Pertama*, takdir adalah sesuatu ketentuan yang sudah ditaqdirkan Allah sejak azali berlaku bagi semua makhluk ciptaan-Nya. Termasuk apa yang akan didapat dan tidak akan bisa dirubah berupa kebaikan, kejahatan, pahala dan siksaan. *Kedua*, pemahaman tentang takdir lebih mengarah kepada

²⁴²Husain bin Muhammad Ar-Râghib Ishfahâni, *Mufradhât Alfâz Al-Qur'an...*, hal. 221

²⁴³Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhi'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 61

²⁴⁴Ibnu Manzur, *Lisân Al-Arab...*, hal. 22

²⁴⁵Muhammad al-Jurjanî, *Mu'jam al-Ta'rifât...*, hal. 174

adanya usaha manusia untuk melaksanakan sesuatu perbuatan yang menjadikannya sebab akibat berlakunya taqdir itu.

2. Identifikasi Ayat-ayat Takdir dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an kata taqdir dalam berbagai bentuk disebut sebanyak 133 kali. Kata *qadha* dalam berbagai bentuk disebutkan sebanyak 63 kali. Kata *qadr* dalam berbagai bentuk tidak termasuk bentuk *fā'il*, disebut sebanyak 73 kali.²⁴⁶

Tentu untuk keperluan bab ini penulis hanya menyertakan ayat-ayat taqdir yang dikaitkan dengan alam semesta kecuali manusia. Dari sekian banyak ayat Al-Qur'an dipahami bahwa semua makhluk telah ditetapkan taqdirnya oleh Allah. Mereka tidak dapat melampaui batas ketetapan itu, dan Allah menuntun dan menunjukkan mereka arah yang seharusnya mereka tuju. Begitu dipahami antara lain dari ayat-ayat permulaan surat al-A'la.

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى

“Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Mahatinggi, Yang menciptakan, lalu menyempurnakan (ciptaan-Nya). Yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk” (Al-A'la/87:1-3).

Karena itu ditegaskannya bahwa:

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

“Dan matahari berjalan di tempat peredarannya. Demikianlah ketetapan (Allah) Yang Mahaperkasa, Maha Mengetahui” (Yāsîn/36:38).

Demikian pula bulan, seperti firman-Nya sesudah ayat di atas:

وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ

“Dan telah Kami tetapkan tempat peredaran bagi bulan, sehingga (setelah ia sampai ke tempat peredaran yang terakhir) kembalilah ia seperti bentuk tandan yang tua” (Yāsîn/36:39).

Bahkan segala sesuatu ada taqdir dan ketetapan Tuhan atas-Nya:

وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ

“Dan tidak ada sesuatu pun, melainkan pada sisi Kamilah khazanahnya; Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu” (QS. al-Hijr/15:21).

²⁴⁶ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahrash Li Alfâdz Al-Qur'an Al-Karîm...*, hal. 681-683

Makhluk-Nya yang kecil dan remeh pun diberikan taqdir. Lanjutan ayat al-A'la yang dikutip di atas menyebut contoh yakni rerumputan. *“Dia Allah yang menjadikan rumput-rumputan, lalu dijadikannya rumput-rumputan itu kering kehitam-hitaman”* (QS. Al-A'la/87:4-5)

Mengapa rerumputan itu tumbuh subur, dan mengapa pula layu dan kering. Berapa kadar kesuburannya dan kekeringannya, kesemuanya telah ditetapkan oleh Allah melalui hukum-hukum-Nya yang berlaku pada alam raya ini. Ini berarti jika Anda ingin melihat rumput subur menghihau, maka siramilah ia, dan bila Anda membiarkannya tanpa pemeliharaan, diterpa panas matahari yang terik, maka pasti ia akan mati kering kehitam-hitaman seperti bunya ayat di atas. Demikian taqdir Allah menjangkau seluruh makhluk-Nya. walhasil, *“Allah telah menetapkan bagi segala sesuatu kadarnya”* (At-Thalaq/65:3)²⁴⁷

Peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam raya ini, dari sisi kejadiannya, dalam kadar atau ukuran tertentu, pada tempat dan waktu tertentu, dan itulah yang disebut taqdir. Tidak ada sesuatu yang terjadi tanpa taqdir, termasuk manusia. Peristiwa-peristiwa tersebut berada dalam pengetahuan dan ketentuan Tuhan, yang keduanya menurut sementara ulama disimpulkan dalam istilah sunnatullah.

Matahari, bulan, dan seluruh jagat raya telah ditetapkan oleh Allah taqdirnya yang tidak bisa mereka tawar hal ini tidak berlaku bagi manusia. Manusia berada di bawah hukum-hukum Allah sehingga segala yang kita lakukan pun tidak terlepas dari hukum-hukum yang telah mempunyai kadar dan ukuran tertentu. Hanya saja karena hukum-hukum tersebut cukup banyak, dan kita diberi kemampuan memilih tidak sebagaimana matahari dan bulan misalnya maka kita dapat memilih yang mana diantara taqdir yang ditetapkan Tuhan terhadap alam yang kita pilih.

3. Takdir dan Hidayah.

Setelah Allah swt. menetapkan taqdir (ukuran) bagi segala makhluk-lalu Allah melimpahkan hidayah (petunjuk) kepada makhluk tersebut. Penyebutan kata takdir dan hidayah dalam surat al-'Ala bergandengan dalam satu ayat, sebagaimana terlihat dberikut ini:

وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى

Yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk (QS. al-A'la/87: 3).

Ayat tersebut dimaknai oleh para mufassir diantaranya sebagai berikut:

²⁴⁷Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhi'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 62

Imam as-Syaukani (w. 1250 H.),²⁴⁸ dengan mengutip pendapat Mujahid menyatakan bahwa kata *qaddara fahadâ* adalah jika dikaitkan dengan manusia maksudnya adalah bahwa Allah menetapkan kadar rizki dan kekuatannya serta memberinya petunjuk bagi kehidupannya arah menuju jalan kebaikan dan keburukan, kebahagiaan dan kesusahan dan juga irsyad atau petunjuk menuju hidayah dan kesesatan. Adapun jika hidayah diakitkan dengan hewan maknanya adalah perlindungan dan pemeliharaan serta petunjuk untuk kemaslahatan dan kebaikan dirinya. Di tempat lain as-Syaukani mengatakan bahwa petunjuk Allah swt. kepada hamba-hamba-Nya adalah apa yang telah Allah tetapkan pada makhluk sebagai tanda tanda kekuasaan-Nya, diutusny para Rasul, diturunkannya kitab suci, dan diciptakannya untuk apa yang ingin dicapai oleh hamba-hamba dengan akal dan pemahaman, pendengaran dan penglihatannya.²⁴⁹

Al-Âlûsi (w. 1270 H.)²⁵⁰ berpendapat bahwa maksud dari *qaddara fahada*, yaitu Allah menjadikan segala sesuatu sesuai dengan kadar (ukuran) tertentu berdasarkan jenis, bentuk, sifat, pekerjaan, kekuatan, memeberlakukan sebab-sebab yang denganya memperoleh rizki serta menetapkan ajalny. Kemudian Allah swt membimbing masing-masing dari mereka untuk memperoleh apa yang layak baginya, kemampuan memilih, menetapkan kecenderungan-kecenderungan, memberikan ilham (inspirasi), menyiapkan bukti bukti yang bisa menghantarkannya kepada tauhid dan menurunkan wahyu.

Sementara itu Ahmad Musthafa al-Maraghi (w. 1952 M)²⁵¹ menjelaskan terkait makna hidayah dari Allah untuk makhluk makhluknya, khususnya manusia terdiri dari 4 (empat macam), yaitu: *pertama* hidayah dalam bentuk gaharizah (instink) seperti untuk bayi. Ketikan ia merasakan haus dan lapar, atau merasakan sesuatu yang tidak nyaman baginya diapun menagis. *Kedua*, Hidayah indera seperti kemampuan melihat, mendengar dan lain-lain. Kedua petunjuk ini selain dimiliki oleh manusia juga dimiliki oleh hewan (selain manusia) namun kedua hidayah tersebut lebih lengkap dan lebih kuat terjadi pada hewan daripada pada manusia. *Ketiga*, hidayah akal, hidayah akal merupakan hidayah yang lebih tinggi dari hidayah indera dan ilham, karena manusia diciptakan untuk hidup bermasyarakat dengan orang lain, karena indera serta ilhamnya tidak cukup untuk kehidupan ini, maka ia

²⁴⁸Muhammad bin ‘Alî bin Muhammad as-Syaukâni, *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ baina ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min ‘Ilmi at-Tafsir...*, Juz 7 hal. 740

²⁴⁹Muhammad bin ‘Alî bin Muhammad as-Syaukâni, *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ baina ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min ‘Ilmi at-Tafsir...*, Juz 3 hal. 473

²⁵⁰Sihâbuddîn Mahmûd bin ‘Abdullâh al-Husainîal-Âlûsî, *Rûh al-Ma ‘ânî fî Tafsîr Al-Qur’ân al-Azhîm wa as-Sab ‘ul Matsâni*, Beirut: Dâr al-Kutub, 1425 H, Jilid 15, hal. 313.

²⁵¹Ahamd Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, (t.t., Syirkah Maktabah wa Mathba‘ah al-Bâbî al-Halabî, t.th, jilid 1v hal. 34

harus memiliki akal untuk meluruskan atau mengoreksi kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh hidera. Dan hidayah yang *keempat* adalah hidayah agama (syariat). Hidayah ini merupakan hidayah tertinggi dibanding dengan hidayah-hidayah lainnya. Hidayah ini menjadi demikian penting karena dapat meluruskan kekeliruan-kekeliruan pada hidayah-hidayah yang tiga sebelumnya.

As-Sya ‘rawi (w. 1998 M/ 1419 H), memahami ayat *Qaddara fahadâ* bahwa Allah menciptakan segala sesuatu menurut apa yang sesuai dengan sifatnya. Karena itu akan ditemukan bahwa makhluk Allah yang derajatnya di bawah manusia akan mengikuti cara hidup yang tidak berbeda begitulah ketetapan Allah. Seperti hewan, jika makan maka dia akan mengambil secukupnya sehingga sekalipun diberi makanan lebih maka jika sudah kenyang dia akan berhenti makan. Hal ini terjadi karena diatur oleh naluri mekanisnya dan dia tidak punya pikiran untuk memilih. Kemudian Allah menetapkan kadar pada tanah yang berpariasi sesuai dengan keadaannya. Ada tanah yang subur dan ada tanah yang tidak subur. Ada tanah yang subur untuk jenis tanaman tertentu dan tidak subur untuk tanaman tertentu. Allah memberi petunjuk kepada pohon bahwa setiap pohon mengambil makanan dan air dari bumi melalui akar (serabutnya) apa yang yang dibutuhkan dan bermanfaat baginya. Keragaman dan cara tumbuhnya pepohonan yang beragam tersebut terjadi dengan kuasa Dzat yang menetapkan dan memberi petunjuk.

4. Hubungan Manusia dengan Alam

Hubungan manusia dengan alam adalah salah satu bentuk ketundukan (*taskhîr*), bukan paksaan (*qahr*). Dua terminologi ini berbeda secara filosofis. *Qahr* atau paksaan berarti penekanan dengan kekerasan yang bersifat eksternal. Yang terpaksa adalah dia yang perbuatannya disebabkan oleh paksaan eksternal. Dengan kata lain, yang berbuat terpaksa adalah dia yang berbuat tanpa pengetahuan, tanpa pilihan dan melawan sifat alamiahnya seperti gerakan ke atas dari sebuah batu yang di desak ke udara, yang terjadi tanpa pengetahuan dan persetujuan batu itu yang melawan kealamiahannya. Sementara ketundukan berlaku ketika perbuatan yang dikehendaki berhubungan dengan sifat dasar pelakunya: yakni, si pelaku diciptakan memang untuk melaksanakan perbuatan tersebut. Ini merupakan arti filosofis ketundukan, sedangkan dalam arti literalnya, ketundukan tidak jauh berbeda dari paksaan.²⁵²

Di dalam pembahasan tentang *taskhîr* di atas Tuhan menggambarkan hubungan antara manusia dan alam sebagai satu ketundukan. Bahwa manusia harus memahami karakteristik yang dimiliki setiap makhluk,

²⁵²Abdullah Jawadi Amuli, *Islam dan Lingkungan Hidup Tjauan Qur’ani Holistik*, penj Rudi Mulyono, Jakarta: Sadra Press, 2022, hal. 138.

sehingga dalam pengelolaan dan pembimbingannya diselaraskan dalam sifat alamiahnya. Itulah penaklukan terhadap fenomena alam. Tentu saja, penakhluk tertinggi adalah Allah sendiri yang membuat alam patuh dan lunak dihadapan kehendak manusia. Sebagaimana Allah berfirman:

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً
وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ

“Tidakkah kamu memperhatikan bahwa Allah telah menundukkan apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi untuk (kepentingan)mu dan menyempurnakan nikmat-Nya untukmu lahir dan batin. Tetapi di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan” (Luqman/31:20).

Jadi, alam semesta berserah pada kehendak Allah (takdir) dan menunjukkan sikap ketundukan dengan menguji dan bersujud kepada-Nya:

أَفَعَيَّرَ دِيْنَ اللَّهِ يَبْعُوْنَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ

“Maka mengapa mereka mencari agama yang lain selain agama Allah, padahal apa yang di langit dan di bumi berserah diri kepada-Nya, (baik) dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan?” (Ali Imrān/3:83).

Dari sini bisa diambil pelajaran, Allah sebagai pencipta langit dan bumi memerintahkan mereka untuk menyerah pada kepemimpinan manusia semua (*insān kāmil*) yang terdepan di jalan spiritual, yang saleh dan menunaikan keyakinannya secara sadar. Ia adalah manusia yang untuknya alam ditundukkan. Tetapi, jika manusia mengkhianati kepercayaan Allah, maka alam tidak lagi tunduk kepadanya, sehingga ia kemudian menjadi rendah dihadapan alam. Dengan demikian, alam membenci dan memandang rendah manusia yang menyimpang dari jalan lurus, lalu menelannya dengan kemurkaan sebagai contoh:

Air adalah sumber rahmat, tetapi air bisa meredam dan merusak orang-orang keji dan berdosa, seperti dalam cerita Fir'aun: lihat dalam Thāhā/20:7-8. Lihat juga surat Al-Dzāriyat/51:40. Tetapi, ketika orang saleh dan berbudi mememanfaatkannya, air itu menjadi sumber kehidupan sebagaimana yang dilukiskan dalam surat Al-Anbiyā'/21:30.

Angin, yang juga sebuah sumber rahmat, terkadang bisa menjadi suatu hukuman Tuhan lihat dalam surat Al-Haqqah/69:7.

Jadi, sepanjang manusia menjaga nilai eksistensinya dan memuliakan kepercayaan Allah, alam akan bersikap tunduk padanya, ia bisa memanfaatkan semua peristiwa alam untuk mendapartkan kesejahteraan.

Namun, apabila ia mengkhianati kepercayaan Allah, setiap makhluk akan bereaksi tidak menyenangkan terhadapnya, karena mereka semua taat dan merendahkan diri dihadapan Allah: yakni, mereka (alam) melayani orang-orang saleh dan menyengsarakan pendosa.

Dengan memperhatikan paparan di atas tentang bagaimana term-term Al-Quran berbicara terkait ekospiritual, maka dapat dipahami bahwa alam raya (langit dan bumi serta segala yang ada di dalamnya) memiliki sepirt, memiliki emosi, jiwa sehingga mereka dapat berbicara dalam bentuk bertasbih (*at-tasbîh*), bersujud (*as-sajada*), berdzikir (*adz-dzîkr*), tunduk pada taqdir Tuhan (*at-taskhîr*) dan tunduk pada takdir (*at-taqdîr*).

Sekurang-kurangnya ada dua pendapat ulama terkait bagaimana cara alam raya bertasbih, bersujud, patuh pada taskhir Allah dan tunduk pada takdir-Allah. Pendapat pertama adalah dengan lisan, berkata-kata (*maqal*) hanya saja manusia tidak dapat memahami bahasa atau kata kata yang mereka ucapkan. Yang kedua dalam bentuk *hal* yaitu bahwa keberadaannya, kepatuhan pada hukum hukum yang Allah tetapkan pada alam (*sunnatullâh*) menunjukkan akan ke-Esaan Allah dan kesucian-Nya.

Dengan memperhatikan pembahasan di atas terkait term ekospiritual dalam Al-Quran, penulis dapat mendefinisikan bahwa ekospiritual dalam pandangan Al-Quran dimaknai *sebagai kesadaran tentang hubungan timbal balik antara manusia dan lingkungan sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki jiwa dengan dimensi Tuhannya dan batiniahnya*.

Definisi tersebut sangat berbeda dengan definisi para ahli tentang ekospiritual sebagaimana telah penulis paparkan pada bab sebelumnya. Namun demikian untuk memperoleh gambaran yang konkrit terkait perbedaan tersebut dapat penulis sajikan dalam table berikut ini:

Table 4. 1: Perbedaan Definisi Ekospiritual dari para tokoh dan Al-Quran

No	Tokoh	Definisi	Al-Quran
1	Valerie Lincoln ²⁵³	perwujudan hubungan spiritual antara manusia dan lingkungan	kesadaran tentang hubungan timbal balik antara manusia dan lingkungan
2	Leslie E Sponse ²⁵⁴	wilayah kajian intelektual dan aktivitas-aktivitas praktis secara dinamis yang berinteraksi antara agama dan spiritual pada satu sisi, dan ekologi,	sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki jiwa dengan dimensi Tuhannya dan batiniahnya.

²⁵³Valerie Lincoln, (September 3, 2000). "Ecospirituality A Pattern that Connects ". *Journal of Holistic Nursing*. 18 (3): hal.227–44

²⁵⁴Leslie E. Sponse, (2014). "Spiritual Ecology". In Leeming, David A. (ed.). *Encyclopedia of Psychology and Religion (2nd ed.)*. Boston: Springer. pp. 1718–172

		lingkungan, environmentalisme pada sisi lain	
3	Sayyed Hossein Naser ²⁵⁵	telaah hubungan spesifik antara Tuhan, manusia, dan alam, yang keterhubungannya digambarkan dalam imajinasi keharmonisan manusia terhadap alam	
4	Irawan dan Ichsan Habibi ²⁵⁶	Ekologi spiritual bisa didefinisikan sebagai kajian intelektual yang dinamis dan kegiatan praktis yang luas, berbeda, dan kompleks antara agama dan spiritualitas (pada satu sisi) dengan ekologi, lingkungan, dan environmentalisme (pada sisi lain)	

²⁵⁵Sayyed Hossein Nasr, *Religion and the Other of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal.4.

²⁵⁶Irawan dan Ichsan Habibi, *EKO-SPIRITUAL (Studi Kasus Pasca Banjir Masyarakat Desa Lenggang Kecamatan Gantung Kabupaten Belitung Timur)*, Bangka: Shiddiq Press, hal. 29

BAB V

FUNGSI IMPLIKATIF EKOSPIRITUAL DALAM KONSERVASI ALAM

Al-Qur'an menyebut manusia sebagai makhluk yang diciptakan oleh Allah paling sempurna. Manusia juga memiliki kelebihan tersendiri di banding makhluk-makhluk lainnya. Kelebihan ini tidak boleh dijadikan sebagai argumen untuk bisa berbuat superioritas terhadap makhluk lainnya. Walaupun manusia ditugaskan sebagai khalifah di bumi, manusia juga merupakan makhluk yang mempunyai inteligensi paling tinggi tetapi tidak jadi alasan untuk berbuat semena-mena terhadap alam. Dengan segala fasilitas yang dikaruniakan ia menjadi pengayom dan menjaga kesetabilan semesta. Semua itu dilakukan karena manusia dalam fitrahnya memiliki sekumpulan unsur surgawi yang luhur, manusia memiliki kesadaran normal, jiwa manusia tidak akan pernah damai kecuali dengan mengingat Allah swt.

Tuhan menciptakan manusia agar mereka menyembah-Nya, manusia tidak dapat memahami dirinya kecuali dalam sujudnya kepada Tuhan dan dengan mengingatnya, setiap realitas yang tersembunyi akan dihadapkan kepada manusia semesta setelah mereka meninggal dan selubung roh mereka singkapkan, manusia tidaklah semata-mata tersentuh oleh motivasi dunia saja.

Kelebihan yang dimiliki manusia agar bisa berlaku amanah atas tugas yang diberikan Allah kepadanya. Tugas ini sering dilupakan dengan berbagai sebab. Salah satunya adalah kurangnya kesadaran pada diri manusia, bahwa mereka adalah wakil Tuhan untuk menjaga alam ini.

Merawat ataupun melestarikan sudah menjadi tugas penting seorang khalifah. Alam menjadi objek tugas yang dijadikan sebagai *patner* bukan

instrumen. Dalam tradisi sufistik falsafi yang memandang alam sebagai cerminan Tuhan yang memiliki keistimewaan tersendiri. Meskipun keistimewaan tersebut tidak bisa melampaui manusia. Setidaknya manusia memandang alam sebagai cerminan Tuhan yang harus dilindungi. Dalam tahap praktisnya, memusnahkan atau mengeksploitasi alam secara berlebihan itu berarti menghapus satu gagasan Tuhan yang sesungguhnya memiliki keistimewaan dan keindahan tersendiri.

Dalam bab ini akan dikaji tentang manusia dan tugas kekhalifahan, alam sebagai *partner* bukan instrumen, usaha konservasi sumber daya alam, harmonisasi relasi manusia dan lingkungan, dan insân ekologi sebagai tempat perwujudan ketuhanan dan mikrokosmos.

A. Manusia dan Tugas Kekhalifahan

Al-Qur'an menyebut manusia dengan beragam istilah. Paling tidak ada tiga istilah yang menunjukkan tentang manusia, di antaranya: *pertama*, dari akar kata *al-nâs*, *kedua*, *al-basyar* dan *ketiga* adalah *banî Âdam* (anak Âdam).¹ Kata *al-Nâs* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 240 kali,² sebagai nama jenis keturunan Âdam, yaitu satu spesies di alam semesta. Kata *an-nâs* menunjukkan pada hakikat manusia sebagai makhluk sosial secara keseluruhan, baik beriman atau kafir.³

Derivasi dari kata *al-nâs* seperti *al-insân* yang menurut Ibnu Manzûr mempunyai tiga asal kata, yaitu berasal dari kata *anasa* yang berarti *abshara* yaitu melihat, *'alima* yang berarti mengetahui, dan *isti'dzân* berarti minta izin, kemudian berasal dari *nasiya* yang berarti lupa, terakhir berasal dari kata *al-nûs* yang berarti jinak lawan dari kata *al-wahsyah* yang berarti buas.⁴ Al-Isfihâni juga menjelaskan bahwa term *al-insân* bermakna nampak dengan jelas, jinak, melihat, juga berarti minta izin.⁵ Jika diperhatikan uraian tersebut memiliki arti yang sama, yaitu bahwa manusia yang diistilahkan dengan *al-insân* dengan tampak pada ciri khasnya, yaitu jinak, tampak jelas kulitnya, juga potensial untuk memelihara dan melanggar aturan, sehingga ia dapat menjadi makhluk yang harmonis dan kacau.

Menurut Aisyah Binti Syati, term *al-insân* dalam Al-Qur'an menunjukkan kepada ketinggian derajat manusia yang membuatnya layak

¹'Â'isyah 'Abdurrahmân b. Syâthi', *Maqâl fî al-Insân*, Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal. 11-19. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2006, hal. 278.

²Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324 H, hal. 726.

³Aisyah Abdurrahman, *Manusia Sensitivitas dan Hemeneutika al-Qur'an*, terj. M. Adib al-Arief, Jakarta: LKPSM, 1997, hal. 2.

⁴Ibnu Manzûr, *Lisân al-Arab*, Qairo: Dâr al-Hadîts, 2003, jilid I, hal. 231-232.

⁵Ar- Râghib al-Isfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâzhal-Qur'ân*, Bairut: Libanon, t.th, hal. 24.

menjadi khalifah di bumi dan mampu memikul beban berat dan aktif (tugas keagamaan) dan amanah kehidupan. Hanya manusialah sebagai makhluk yang dibekali keistimewaan ilmu (punya ilmu pengetahuan), *al-bayân* (pandai bicara), *al-'aql* (mampu berpikir), *al-tamyîz* (mampu menerapkan dan mengambil keputusan) sehingga siap menghadapi ujian, memilih yang baik, mengatasi kesesatan dan berbagai persoalan hidup yang mengakibatkan kedudukan dan derajatnya lebih dari derajat dan martabat berbagai organisme dan makhluk-makhluk lainnya.⁶

Istilah kedua yaitu *al-basyar*. Dalam Al-Qur'an ditemukan pembahasannya sebanyak 37 kali.⁷ Secara etimologi memiliki kesamaan dengan makna *basyarah* yaitu permukaan kulit kepala, wajah, dan tubuh yang menjadi tempat tumbuhnya rambut. Menurut Ibn Fâris, istilah *basyar* suatu yang tampak jelas yang sering diidentifikasi dengan kebagusan dan keindahan seperti wajah.⁸ Menurut Ibnu Manzûr kata *al-basyar* dipakai untuk menyebut manusia baik laki-laki ataupun perempuan, begitu juga tunggal maupun jamak. Kata *al-basyar* adalah jamak dari kata *al-basyarah* artinya permukaan kulit kepala, wajah dan tubuh yang menjadi tempat tumbuhnya rambut atau bulu.⁹ Dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasîth* dikatakan *al-basyar* ialah manusia, baik secara perorangan maupun secara kolektif laki-laki atau perempuan.¹⁰ Begitu juga menurut Aisyah bintu Syati' kata *basyar* adalah anak turunan Adam, makhluk fisik yang suka makan dan berjalan ke pasar.

Penjelasan di atas sama dengan pendapat M. Quraish Shihab, kata *basyar* terambil dari akar kata yang pada umumnya berarti menampakkan sesuatu dengan baik dan indah. Dari kata yang sama lahir kata *basyarah* yang berarti kulit. Manusia dinamakan *basyarah* karena kulitnya tampak jelas dan berbeda dengan kulit binatang lainnya. Menurut Quraish Shihab, Al-Qur'an menggunakan kata ini sebanyak 36 kali dalam bentuk tunggal dan satu kali dalam bentuk *mutsanna* (dua) untuk menunjukkan manusia dari aspek lahiriah serta persamaannya dengan manusia seluruhnya.¹¹

Pemakaian kata *basyar* dalam Al-Qur'an seluruhnya memberi pengertian bahwa yang dimaksud dengan kata tersebut adalah anak Adam yang biasa makan dan berjalan di pasar-pasar, di dalam pasar itu mereka saling bertemu atas dasar persamaan. Sehingga kata *basyar* selalu mengacu

⁶'Â'isyah 'Abdurrahmân b. Syâthi', *Maqâl fî al-Insân*, al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, t.th, hal. 7-8.

⁷Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*..., hal. 120-121.

⁸Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 251.

⁹Ibnu Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Qairo: Dâr al-Hadîs, 2003, jilid I, hal. 424.

¹⁰Ibrahîm Musthâfâ dkk, *Mu'jam al-Wasîth*, Teheran :al-Maktab al-Ilmiyah, t.th, jilid I, hal. 58.

¹¹M. Quraish Shihab, *Membumbikan al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 1998, hal. 277

kepada aspek biologis seperti makan dan minum, kebutuhan seks, mengalami penuaan dan mati. Tentunya ini juga berlaku kepada para Nabi dan Rasul, satu sisi mereka juga memiliki dimensi *al-basyar* sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-Kahfi/18:110 dan Fushshilat/41: 6.¹² Perbedaan yang tidak dimiliki oleh manusia lainnya adalah bahwa Nabi dan Rasul diberikan wahyu oleh Allah.

Dari aspek teologis penyebutan manusia dengan istilah *basyar* memberikan pengertian bahwa eksistensi manusia tidak boleh dianggap atau diyakini sebagai Tuhan sebagaimana pernah terjadi pada umat-umat sebelum umat Muhammad saw. Hal ini dijelaskan dalam surah Al-Ma'idah/5:72-73 dan surah at-Taubah/9:30

Dapat disimpulkan, bahwa kata *basyar* mengandung pengertian bahwa manusia akan berketurunan yaitu mengalami proses reproduksi seksual dan senantiasa berupaya untuk memenuhi semua kebutuhan biologisnya, memerlukan ruang dan waktu, serta tunduk terhadap hukum alamiah, baik yang berupa sunnatullah (sosial kemasyarakatan), maupun takdir Allah (hukum alam). Nampaknya, semua itu merupakan konsekuensi logis dari proses pemenuhan kebutuhan manusia tersebut. Untuk itu, Allah swt. memberikan kebebasan dan kekuatan kepada manusia sesuai dengan batas kemampuan dan potensi yang dimilikinya untuk mengelola dan memanfaatkan alam semesta, sebagai salah satu tugas kekhalfahannya di muka bumi.

Terakhir yaitu menggunakan istilah *Banî Âdam*. Secara bahasa *banî* adalah bentuk jamak dari kata *ibnun* yang berarti anak. Bentuk dasarnya adalah *banûn* atau *banîn* tetapi karena berada pada posisi *mudhaf* (diterangkan) maka huruf *waw* dan *nun* pada kata *banûn* tersebut harus dihilangkan, sehingga menjadi kata *banî*. *Banî Âdam* adalah anak keturunan Nabi Âdam as. yang menghuni bumi. *Banî Âdam* menunjukkan kemuliaan keturunan Adam sedang *dzurriyyah Âdam* adalah keturunan tentu ada yang mulia ada yang tersesat. Istilah *Banî Âdam* dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 7 kali di dalam tujuh surah.¹³

Istilah *Banî Âdam* menunjukkan bahwa seluruh manusia adalah anak dari manusia ciptaan Allah yang pertama yaitu Âdam. Hal ini telah disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu: Artinya: "*Dan (ingatlah wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Âdam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka, dan Ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Ia bertanya dengan firman-Nya):*

¹²Al-Rasyidin, *Falsafah Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008, hal. 16.

¹³Al-Râghib al-Isfahâni, *Al-Mu'jam al-Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Beirut: Libanon, t.th, hal. 137.

“Bukankah Aku tuhan kamu?” Mereka semua menjawab: “Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi”. Yang demikian supaya kamu tidak berkata pada Hari Kiamat kelak: “Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini” (al-A’râf/7:172). Penamaan manusia dengan kata Banî Âdam disebutkan dalam Al-Qur’an. Kata *Banî Âdam* lebih menekankan pada aspek amaliah manusia, sekaligus pemberi arah ke mana dan dalam bentuk apa aktivitas itu dilakukan.

Penjelasan mengenai istilah-istilah ini sangat berimplikasi terhadap menjaga ekologi. Karena manusia adalah makhluk pilihan Tuhan yang diamanahi menjaga dan melestarikan yang ada di bumi. Allah mempercayai kehadiran manusia sebagai makhluk yang memiliki keluhuran dan martabat naluriah. Motivasi mereka dalam banyak hal bukan hanya terbatas pada sifat kebendaan, tetapi juga jauh menembus dataran transenden dan spiritual. Akhirnya mereka dapat leluasa memanfaatkan kerunia Allah yang dilimpahkan kepada mereka berupa alam, namun pada saat yang sama mereka harus menunaikan tanggungjawab dan kewajibannya, terhadap Tuhan, sesama manusia dan alam.

1. Kekhawatiran Malaikat terhadap Manusia

Kisah ini sangat populer dan direkam dalam Al-Qur’an sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Baqarah/2: 30

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui”.

Ketika Allah swt membritahukan kepada para malaikat tentang akan diciptakannya seorang khalifah di muka bumi, malaikat bertanya kepada Allah “Mengapa Engkau hendak menjadikan khalifah di bumi yang melakukan pengrusakan dan melakukan pertumpahan darah”. Pertanyaan malaikat tersebut melahirkan pertanyaan bagi banyak kalangan. Bagaimana mungkin malaikat dapat mengatakan hal ini ketika Allah memberitahukan bahwa Dia hendak menjadikan khalifah di muka bumi, padahal waktu itu

masih baru rencana, belum diciptakan, apalagi keturunannya. Apakah mereka mengetahui perkara yang ghaib sehingga mengatakan demikian, atautkah hanya praduga. Jika memang praduga, maka berarti ia mengatakan sesuatu yang tidak belum diketahuinya padahal praduga tersebut menyalahi sifatnya, atau bagaimana duduk persoalan yang sesungguhnya.

Menanggapi pertanyaan dari banyak kalangan tersebut, para ulama tafsir memberikan jawaban beragam, diantaranya:

1. Menurut al-Qurtubi (w. 671 H.):¹⁴ *pertama*, ketika malaikat mendengar kata khalifah, mereka memahami bahwa pada anak cucu Adam (sebagai khalifah) akan ada yang berbuat kerusakan. Sebab tujuan diutusnya khalifah adalah untuk melakukan *ishlâh* (perbaikan) dan perbaikan itu tentu untuk sesuatu kerusakan yang terjadi dan menghindari perbuatan yang merusak. Maka untuk menenangkan mereka Allah swt. berfirman: *إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ*. Allah membuktikan janji-Nya dengan mengajarkan nama-nama kepada Adam dan membukakan rahasia ilmu-Nya kepada para malaikat. *Kedua*, bahwa para malaikat telah melihat dan mengetahui kerusakan dan pertumpahan darah yang dilakukan oleh bangsa jin sebagai penghuni di muka bumi sebelum Adam diciptakan. Karena mereka melakukan pengrusakan dan permpahan darah, lalu Allah swt. mengutus sejumlah tentara dari bangsa malaikat. Tentara tersebut memerangi jin-jin tersebut dan mengusir mereka ke lautan dan puncak-puncak gunung. *Ketiga*, dengan mengutip pendapat Ibnu Zaid dan lainnya yang berkata bahwa sesungguhnya Allah swt. memberitahukan kepada para malaikat bahwa akan ada dari keturunan khalifah itu suatu kaum yang melakukan kerusakan di bumi dan menumpahkan darah. Maka para malaikat pun menyampaikan pertanyaan itu. Mungkin juga pertanyaan tersebut disampaikan karena heran dengan perbuatan Allah yang menjadikan khalifah orang yang akan maksiat terhadap-Nya atau dengan kemaksiatan terhadap Allah swt. yang dilakukan oleh orang yang dijadikan-Nya sebagai khalifah di bumi-Nya. *Keempat*, dengan mengutip pendapat Qatadah yang mengatakan bahwa Allah swt. memberitahukan kepada para malaikat bahwa apabila Dia menjadikan makhluk di bumi sebagai khalifah, mereka pasti akan melakukan kerusakan dan menumpahkan darah.
2. Imam at-Thabari (w.310 H.)¹⁵, dengan bersandar kepada pendapat Ibnu Abbas berpendapat sebagai berikut: Abu Karib menceritakan kepada kami, katanya: Utsman bin Sa'id menceritakan kepada kami, katanya:

¹⁴Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, al-Qâhirah: Dâr al-Mishriyyah, 1964, jilid 1, hal. 275.

¹⁵Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr at-Thabarî. *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'an*, t.t.:Dâr al-Hijrah, jilid 1, hal. 479.

Bisyr bin ‘Umarah, dari Abu Rauq, dari Adh-Dhahak, dari Ibnu Abbas, ia berkata: Iblis adalah salah satu makhluk dari jenis malaikat yang disebut al-Hin, mereka tercipta dari api *Samûm* diantara para malaikat yang lain. Namanya adalah al-Harits, kepala penjaga surga. Seluruh malaikat diciptakan dari cahaya kecuali jenis ini. Adapun Jin ia diciptakan dari api *mârij* (yang menyala). seperti disebutkan dalam Al-Qur`an, yaitu lidah api yang paling ujung ketika melahap. Sementara manusia diciptakan dari tanah.

Makhluk pertama yang tinggal di bumi adalah bangsa Jin, lalu mereka membuat kerusakan, saling menumpahkan darah dan saling bunuh membunuh Lalu Allah mengirimkan Iblis bersama sejumlah pasukan dari Malaikat yang berjenis al-Hin tadi kepada mereka, lalu mereka pun diusir dan dikejar oleh Iblis dan bala tentaranya sampai kedaras laut dan puncak gunung.

Ketika Iblis berhasil mengemban tugasnya ia merasa sombong, dan mengatckan: "Aku telah berbuat sesuatu yang belum pernah diperbuat oleh siapapun." Lalu Allah mengetahui hal itu dalam diri-Nya, sedang para malaikat yang bersamanya tidak mengetahuinya. Maka Allah berfirman kepada para Malaikat yang bersamanya: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*, sesungguhnya Aku-hendak menjadikan khalifah di muka bumi,"Maka spontan para Malaikat tersebut bertanya: *"mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan,"* seperti halnya bangsa Jin.

Menurut pendapat at-Thabari pada ayat tersebut dijelaskan bahwa telah terjadi sebuah dialog antara Allah dengan malaikat. Ketika itu malaikat bertanya kepada Allah mengenai sifat makhluk yang akan diciptakan sebagai khalifah di muka bumi, kemudian Allah menjawab bahwa khalifah tersebut adalah makhluk yang berketurunan dan suka melakukan pengrusakan di muka serta saling dengki diantara mereka dan dari sebagian mereka saling membunuh dengan sebagiannya yang lain.

Dari dialog itulah kemudian malaikat mengetahui karakteristik kahalifah yang akan diciptakan tersebut sehingga malaikat bertanya kepada Allah, *"Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?"* lalu Allah menjawab bahwa Allah lebih tahu baripada mereka malaikat.

Ayat ini secara jelas menceritakan tentang sikap malaikat yang mempertanyakan rencana Allah menciptakan khalifah di muka bumi. Pada awal ayat merupakan informasi dari Allah untuk memberi tahu kepada para malaikat bahwa Dia akan menciptakan makhluk baru yang disebut manusia. Malaikat merasa aneh dengan kabar ini sehingga mempertanyakan kehadiran manusia. Dengan alasan kemungkinan akan menyebabkan kekerasan dan

pertumpahan darah di bumi. Ayat ini memiliki maksud simbolis bahwa manusia dapat menghalau tuduhan miring dari para malaikat. Dengan cara kelebihan dan kecerdasan manusia bisa mempertahankan martabatnya.¹⁶

Kekhawatiran Malaikat hilang begitu saja ketika Allah memberikan keistimewaan manusia. Salah satunya adalah kecerdasan intelektual, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Baqarah/2:31 dan al-Isrâ'/17: 70. Ayat ini menjadi saksi bahwa kekhawatiran para malaikat berubah begitu saja setelah menyaksikan kekuatan intelektual manusia. Oleh karenanya, manusia satu sisi mempunyai potensi berbahaya untuk melakukan kekerasan dan menumpahkan darah ketika kekuatan intelektualnya diabaikan dan tidak digunakan semestinya. Kerusakan alam ini bisa terjadi karena manusia tidak mengimplementasikan fitrahnya manusia yang intelektual.

Konteks penafsiran tersebut masih bersikap umum. Kerusakan yang dilakukan oleh manusia hanya dimaknai dengan kemaksiatan dan pertumpahan darah.¹⁷ Ini erat sekali hubungannya dengan manusia. Sehingga definisi khalifah yang berkembang hanyalah berlaku kepada Nabi Âdam, konsekuensinya mandat kekhalifahan hanya mewakili tugas Tuhan untuk melindungi manusia. Padahal kekhalifahan memiliki pengertian yang lebih universal, seperti menjaga alam, lingkungan, hewan dan lainnya.

Kekhawatiran malaikat ini bisa dianalisis lebih jauh, bahwa manusia saat ini melakukan kerusakan alam yang begitu besar. Manusia saat ini sudah banyak yang lupa dengan tugas kekhalifahan dan lalai dalam menjalankan amanah. Misalnya di Indonesia ditemukannya seperti kerusakan ekosistem laut, kebakaran hutan, pencemaran udara, menguras sumber daya alam yang berlebihan dan lain sebagainya.

Kerusakan alam ini tidak muncul dengan sendirinya atau diakibatkan oleh alam itu sendiri, tetapi ulah manusia. Banyaknya tindakan kerusakan yang dibuat oleh manusia, misalnya kasus saat ini adalah munculnya polusi yang mengakibatkan krisis lingkungan hidup menyebabkan para pakar dari berbagai disiplin ilmu mencurahkan perhatian untuk membahas dan meneliti dampak yang diakibatkan oleh kemajuan teknologi dan industri yang telah meracuni udara, air, tanah, dan tumbuh-tumbuhan. Polusi ini selanjutnya memengaruhi fisik manusia melalui makanan dan minuman yang telah tercemar oleh bahan-bahan kimia buatan. Menghadapi masalah krisis lingkungan, secara umum Al-Qur'an telah mensinyalir bahwa problem itu akan berulang kembali menimpa manusia akibat tindakan dan ulahnya sendiri

¹⁶Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâsîdî dan Pluralitas Umat Beragama dalam Al-Qur'an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2020, hal. 155-156. Bandingkan dengan, Jaudat Sa'îd, *Sunan Taghyîr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrâm*, Bairut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, 1998, hal. 58

¹⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, jilid I, hal. 136.

terhadap alam. Potensi akan berulang tersebut karena pada dasarnya manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan, sebagaimana dijelaskan dalam surah Ar-Rûm/30:41.

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

“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)”.

Bila ayat dipahami melalui perspektif ekologis, dapat diartikan bahwa krisis lingkungan hidup akan terjadi bila manusia sudah tidak memperhatikan kelestarian ekologi secara keseluruhan ketika mengeksploitasi alam. Munculnya kerusakan fisik lingkungan hidup ini, pada hakekatnya juga diakibatkan adanya krisis mental manusia. Untuk menghindari bencana yang bakal terjadi, sebenarnya manusia dianjurkan kembali kepada ajaran Al-Qur’an dan sekaligus mengimplementasikan ajaran yang telah dijelaskan dalam Al-Qur’an terhadap ekosistem lingkungan hidup.

Kerusakan alam dalam ayat ini ditemukan pada term *al-fasâd* (الْفَسَادُ).

Term ini bila dilakukan pelacakan dengan segala bentuk derivasinya dalam Al-Qur’an, maka ditemukan sebanyak 50 kali.¹⁸ Term ini memiliki arti yang umum dan luas, sebab dalam pengertian bahasa dapat berarti “cacat mental dan fisik, kacaubalau dan rusak binasa”. Sedangkan, dalam pengertian istilah, *al-fasâd* adalah setiap tindakan yang melawan kemapanan dan kemaslahatan. Para mufasir memberikan arti yang lebih variatif, seperti kemarau panjang, paceklik, tandus, wabah, kematian, mutan (mutasi gen), bencana kebakaran, banjir bandang, kelangkaan pangan dan hewan, stagnasi perdagangan, tidak berkah, tidak ada faedah, bencana alam, terjajah, tertindas, dan masih banyak lagi pengertian yang seirama sesuai dengan perkembangan sejarah perjalanan manusia.¹⁹

Menurut al-Râghib al-Ashfâhanî (w.1108 H.), kata *al-fasâd* bermakna *خروج الشيء عن الاعتدال، قليلا كان الخروج عنه أو كثيرا* yaitu keluar atau menyimpang dari keadaannya yang seimbang atau keadaan yang lurus, apakah keluar atau penyimpangan tersebut sedikit saja atau banyak (jauh). Kata *الْفَسَادُ* merupakan lawan dari kata *الصَّلَاحُ* (kebaikan). Kata tersebut bisa digunakan untuk jiwa,

¹⁸Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqî, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur’an al-Karîm*, Qâhîrah: Dâr al-Fikr, 1324 H, hal. 658-659.

¹⁹Dâwud Sulaymân al-Sa’dî, *Asrâr al-Kawn fî al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Harf al-‘Arabî, 1997, hal. 284.

badan, dan segala sesuatu yang keluar dari keadaan yang seimbang dan tegak lurus.²⁰

Berdasarkan apa yang dikemukakan oleh al-Ashfâhanî tersebut, maka ruanglingkup makna *al-fasâd* sungguh sangat luas, menyangkut segala pelanggaran, penimpangan dari keadaan sebelumnya yang penuh dengan keseimbangan dan keadaannya yang tegak lurus. Kerusakan tersebut bisa menyangkut jiwa/rohani, badan/fisik, atau apapun bentuk yang keluar atau menyimpang dari jalur atau ketentuan yang seharusnya termasuk pengrusakan terhadap alam dan lingkungan sekitarnya.

Menurut Ibn Katsîr (w. 1373), kerusakan yang dimaksud pada ayat ini adalah kekurangan tanaman dan tumbuhan di bumi ini disebabkan perbuatan maksiat manusia.²¹ Istilah maksiat di sini diartikan dengan pembangkangan dan kedurhakan manusia dengan perbuatannya. Menurut al-Qurtubî (w. 1273), kata *fasâd* memiliki beragam penafsiran. Misalnya ada sebagian yang mengartikannya kesyirikan, membunuh sesama manusia, kekeringan air, kurangnya keberkahan disebabkan perbuatan manusia. Dengan mengutip pendapat Ibnu Abbas, al-Qurtubî menjelaskan bahwa hilangnya keberkahan yang diangkat Allah akibat dari perilaku manusia agar manusia bertaubat kepada-Nya.

Keragaman makna ini memiliki akar makna yang sama yaitu kerusakan yang diperbuat oleh manusia terhadap alam. Sehingga kerusakan alam tidak dengan sendirinya melaikan ulah perbuatan manusia. Bahkan al-Qurtubî memberikan penafsiran etis, bahwa term *al-barr* diartikan dengan lisan sedangkan *al-bahr* yaitu hati. Hemat penulis, maksud dari penafsiran al-Qurtubî ini, bahwa jika manusia tidak menggunakan lisan dan hatinya dengan semestinya maka yang terjadi adalah kemaksiatan dan kerusakan serta hilangnya keberkahan yang berdampak kepada lingkungan.²²

Sementara itu al-Âlûsî memberikan penjelasan bahwa munculnya kerusakan di daratan dan di lautan seperti kekeringan, merebaknya kematian, sering terjadi kebakaran, banyaknya orang tenggelam, kegagalan nelayan ketika melaut, musnahnya berkah dari segala sesuatu, kurangnya manfaat adalah sebagai akibat dari maksiat dan perbuatan dosa manusia.²³ Nampak dengan jelas bahwa bagi al-Lûsi maksiat dan dosa yang dilakukan manusia berdampak langsung terhadap kerusakan lingkungan baik di daratan maupun

²⁰ Al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhal al-Râghib al-Ashfâhanî *al-Mufradât fî gharîb Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm al-Syâmiyyah, 1412 H, juz. 1 hal. 636.

²¹ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzîm*, Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000, jilid 3, hal. 213.

²² Al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006, jilid 12, hal. 231.

²³ Syihabuddin Mahmûd ibnu Abdillâh al-Husaini al-Âlûsî, *Rûh al Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'an al-Azhîm wa al-Sab' al-Matsâni*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H), juz 11, hal 47.

di lautan. Walaupun tidak menyebutkan secara spesifik terhadap dosa tertentu tetapi maknanya sudah meliputi berbagai bentuk dosa baik dosa lahiriyah maupun dosa batiniyah.

Begitu juga dengan Fakruddîn ar-Râzî, kerusakan alam ini bermuara dari kesyirikan. Sebab kesyirikan merupakan tindakan yang tidak sesuai dengan keyakinan, sehingga perbuatan tersebut tergolong maksiat dan fasiq. Tentunya perbuatan maksiat bukanlah dari Allah melainkan dari diri manusia itu sendiri. Perbuatan maksiat ini berakar dari lisan dan hati mereka. Bila tidak ditanamkan ketauhidan, maka kesyirikan akan terus tertanamkan pada diri manusia. Sehingga muncullah kerusakan yang terus menerus.²⁴

Menurut al-Asfahani, (w.1108),²⁵ term lain yang digunakan dalam Al-Qur'an untuk makna kerusakan selain kata *al-fasâd* adalah kata *halaka*. Kata *halaka* setidaknya digunakan untuk beberapa makna yaitu: *Pertama*, hilangnya sesuatu darimu dan ada pada orang lain, seperti firman Allah dalam surah al-Hâqqah/69:29:

هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ

“Kekuasaan telah hilang dariku”,

Kedua dalam arti hancurnya sesuatu karena berubah dan mengalami kerusakan. Seperti firman Allah dalam surat al-Baqarah/02:205:

وَيُهْلِكُ الْخَرْتَّ وَالنَّسْلَ

“Dan merusak buah-buahan dan binatang ternak,”

Ketiga, dalam arti kematian. Seperti firman Allah dalam surah al-Nisa/03:176:

إِنْ أَمْرُو هَلَكٌ.

“Jika seseorang meninggal dunia”

Keempat, dalam arti *fana* atau binasa, seperti firman Allah dalam surah al-Qashash/28:88:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ،

“segala sesuatu pasti binasa kecuali Allah,”

²⁴Fakruddîn al-Razî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981, jilid 11, hal. 254.

²⁵Al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhal al-Râghib al-Ashfahânî, *al-Mufradât fî gharîb al-Qur'ân*, Qâhirah: Dâr al-Fikr, 1324 H, hal. 906-907.

Adapun kata *halaka* yang berarti kerusakan lingkungan diantaranya adalah firman Allah dalam surah al-A'râf/07:4

وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ

“Betapa banyak negeri yang telah Kami binasakan, siksaan Kami datang (menimpa penduduk)nya pada malam hari, atau pada saat mereka beristirahat pada siang hari.”

Firman Allah dalam surah al-Hajj/22:45:

فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبُئِرَ مُعَظَلَةٌ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ

“Maka betapa banyak negeri yang telah Kami binasakan karena (penduduk)nya dalam keadaan zalim, sehingga runtuh bangunan-bangunannya dan (betapa banyak pula) sumur yang telah ditinggalkan dan istana yang tinggi (tidak ada penghuninya).”

Dari semua penafsiran ini sangat jelas sekali, kekhawatiran malaikat atas perbuatan manusia itu tidak hanya saling menumpahkan darah (saling membunuh), melainkan perbuatan yang berdampak kepada lingkungan. Kasus yang terjadi saat ini, eksploitasi yang berlebihan terhadap alam bisa mempengaruhi kelestarian alam untuk generasi mendatang. Bagi ar-Râzî, ini disebabkan perbuatan syirik. Bagi mereka yang mempunyai keimanan dan ketauhidan, mustahil sekali untuk berbuat kerusakan di alam ini. Inilah yang menjadi tugas penting, untuk mengedukasi ketauhidan. Bahwa manusia menjadi khalifah merupakan amanah untuk menjaga dan melestarikan alam.

Menurut Lester Brown lewat *World without Borders*, kerusakan itu terjadi disebabkan oleh keserakahan manusia dalam mengeksploitasi alam. Tindak negatif inilah yang menjadi alasan manusia memiliki potensi dan naluri untuk melakukan kerusakan di bumi. Potensi ini harus diwaspadai karena bisa berdampak yang, tidak hanya bagi keberlangsungan alam tetapi juga keberlangsungan hidup manusia sebagaimana dijelaskan Rachel Carson melalui karya monumentalnya *Silent Spring*, ia mengisyaratkan akan adanya kemungkinan buruk yang bakal menimpa kehidupan umat manusia.²⁶

2. Tugas dan Rekonstruksi Kekhalifahan Manusia

Manusia pada dasarnya adalah amanah dari Allah untuk memperbaiki keadaan di bumi. Pemilihan manusia menjadi khalifah di bumi tidak didasarkan etnik, agama, suku dan lainnya. Justru Allah menggunakan kata

²⁶Asmaraman As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 4.

universal bagi seluruh manusia.²⁷ Manusia menjadi perwakilah Allah bisa dilihat dari dua aspek, yaitu sebagai wakil Tuhan yang cenderung aktif-agresif, dan sekaligus hamba Tuhan yang bersifat pasif dalam pengertian yang sebenarnya.²⁸ Kedua konsep ini tertanam di diri manusia. Apabila konsep ini hanya dipahami secara parsial, maka tidak mengherankan jika lahir praktek-praktek anarkisme wakil Tuhan yang hanya menekankan kepentingannya sendiri dalam menguasai alam. Praktek kerusakan lingkungan disebabkan kepincangan aspek pada diri manusia. Mereka yang terlalu aktif dan tidak mengaktifkan intelektualnya mengakibatkan alam mengalami beban eksploitasi yang jauh di luar batas kemampuannya.

Term khalifah secara etimologi berarti di belakang atau menggantikan tempat seseorang sebelumnya.²⁹ Sedangkan secara terminologi, memiliki makna fungsional, yaitu manusia sebagai pihak yang diberi tanggungjawab oleh pemberi mandat, yaitu Allah.³⁰ Ini artinya, manusia sebagai *khalifah* bukanlah penguasa bumi, melainkan wakil Tuhan yang diberi tugas dan wewenang untuk memelihara dan memakmurkan bumi.

Dalam prakteknya khalifah bisa terlaksana akibat ketiadaan, kematian, atau ketidakmampuan orang yang digantikan dan dapat juga akibat penghormatan yang diberikan kepada yang menggantikan. Menurut Baqir al-Shadr (w. 1980), yang dikutip juga oleh Quraish Shihab, bahwa kekhalfahan dalam surah al-Baqarah/2:30 mempunyai tiga unsur yang saling berkait, yaitu: manusia yang dalam hal ini dinamai *khalifah*, alam raya, yang ditunjuk oleh ayat ini sebagai *ardh*, dan memiliki hubungan antara manusia dengan alam dan segala isinya, termasuk dengan manusia.³¹

Sementara unsur yang lainnya ditemukan dalam surah Shad/38:26 yaitu yang memberi penugasan, yaitu Allah swt. Dialah yang memberi penugasan itu dan dengan demikian yang ditugasi harus memperhatikan kehendak yang menugasinya. Dengan demikian dari keempat unsur ini mengindikasikan bahwa dalam konsep kekhalfahan, terkandung tugas mengurus dan mengelola potensi bumi dan seisinya, untuk dijadikan sarana takwa kepada Allah.

²⁷ Âisyah ‘Abd al-Rahman b. al-Syâthi’, *Maqâl fî al-Insân Dirâsah Qur’aniyya*, Qâhira: Dâr al-Ma’ârif, 1969, hal. 26.

²⁸ Ahmad Cholil Zuhdi, “Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif al-Quran” dalam *Jurnal Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol.2, No.2, Juli-Desember, 2012, hal. 142.

²⁹ Râghîb al-Asfahânî, *Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân*, Mesir: Al-Halabi, 1961, hal. 156-157. Abu Ja’far al-Thabarî, *Jamî’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qurân*, t.t: Muassasah al-Risalah, 2000, jilid 1, hal. 449-450.

³⁰ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Quran*, Jakarta: Pramadina, 2001, hal. 204.

³¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2007, hal. 246.

Ayat yang sering dikutip tentang manusia sebagai khalifah adalah surah al-Baqarah/2:30. Dalam ayat ini bisa ditemukan pesan ekologis sebagaimana dijelaskan dalam teks

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“*Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.*”

Menurut Wahbah al-Zuhailî (w. 2015), Khalifah adalah orang yang menggantikan orang lain dan mengambil posisi yang digantikan tersebut dalam melaksanakan hukum hukum. Khalifah yang dimaksud dalam ayat ini adalah Adam as. Ayat ini menjadi saksi kekhawatiran malaikat atas ciptaan Allah yang baru untuk menggantikan (khalifah) dengan merawat bumi. Namun trauma yang dirasakan oleh Malaikat, kekhawatiran yang terulang kembali seperti yang dilakukan makhluk sebelumnya sebagaimana dijelaskan dalam surah Yûnus/10: 14.

ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

“*Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti (mereka) di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat.*”

Malaikat menyakini bahwa mereka tidak akan berbuat demikian seperti yang dilakukan oleh khalifah sebelumnya. Malaikat merupakan khalifah yang selalu ber-*tasbîh* dan mensucikan Allah. Di akhir ayat, Allah menegaskan bahwa Dia lebih mengetahui dan kemaslahatan yang baik bagi keberlangsungan bumi ini.³²

Namun permasalahan yang muncul adalah apakah status kekhalifahan ini hanya diberlakukan individu Âdam atau justru berlaku umum yaitu seluruh umat manusia. Pertanyaan selanjutnya, objek tugas kekhalifahannya hanya berlaku sesama manusia atau semua yang ada di bumi? Inilah yang jarang sekali dibahas dalam litelatur penafsiran.

Untuk merespon pertanyaan ini, Thabathaba'î (w. 1981) memberikan sedikit jawaban yang menarik. Bahwa makna khalifah dalam ayat ini tidak terikat dengan politik individual, melainkan bersifat kosmologis. Maksudnya, bahwa term khalifah tidak hanya berlaku bagi Nabi Âdam (generasi manusia), melainkan sebagai simbol komunitas spesies manusia.³³ Selanjutnya, bahwa amanah yang diberikan oleh Allah kepada manusia tidak hanya berlaku secara *ḥabl min al-nâs* (hubungan antar manusia), tetapi juga berlaku bagi sekalian yang ada di bumi. Berdasarkan redaksi surah

³²Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, jilid I, hal. 136-137.

³³At-Thabatabâ'î, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-'Alamî li Matbû'ah, 1997, Jilid 1, hal. 116-117.

al-Baqarah/2:30, *innî jâ'ilun fî al-ardh khalîfah*, yaitu menjadikan khalifah di bumi. Dengan demikian, ayat ini juga memberikan maksud kultural ekologis. Maksudnya, manusia diangkat sebagai khalifah diberi amanah dalam mengemban misi ekologis. Cara yang terbaik untuk melaksanakan tugas ini adalah dengan mengelola lingkungan secara bijak bestari.

Rekonstruksi tugas kekhalifan ini mengalami pergeseran paradigma. Sebelumnya hanya bersifat parsial dan pergeseran selanjutnya menjadi universal. Sebenarnya pendapat seperti ini juga pernah disampaikan oleh Yusuf al-Qardawi (lahir 1926), ia menghubungkan makna khalifah dengan ibadah yang mencakup menanam, membangun, memperbaiki, menghidupi, serta menghindarkan dari hal-hal yang merusak. Sehingga, pemaknaan khalifah dalam kerangka ekologis bersifat lebih universal, membumi, dan merangkul semua keluarga besar biotik dunia yang diikat oleh nilai-nilai etika yang terdapat dalam ajaran agama.³⁴

Kesimpulannya, bahwa tugas khalifah merupakan amanah yang diberikan Allah kepada manusia sebagai perwakilan-Nya. Bila ditemukan kasuistik kerusakan lingkungan dan mengeksploitasinya tanpa rasa tanggungjawab adalah sebuah pengkhianatan terhadap amanah, dan ini menandai sebuah kelalaian terhadap kekhalifahan itu sendiri. Merawat dan menjaga lingkungan bagian dari tugas kekhalifahan, salah satunya berbuat adil. Istilah adil dalam konteks ekologi yaitu berbuat seimbang. Seimbang bagaimana memahami ayat yang diperbolehkan untuk mengeksploitasi bumi dan menjaga bumi. Keduanya dilaksanakan sesuai porsi masing-masing. Inilah yang dimaksud sebagai keadilan dalam konteks ekologis.

Selain itu, tugas kekhalifahan harus berdasarkan pada keimanan dan ketauhidan untuk membangun kelestarian lingkungan lebih kuat. Misalnya dalam surah al-Ankabût/29:61 dijelaskan.

وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ

“Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: "Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?" Tentu mereka akan menjawab: "Allah", maka betapa mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar).

Pada redaksi, *“Siapakah Pencipta langit dan bumi (alam semesta)? Jawabannya adalah Allah”*. Redaksi ini merupakan informasi inti dengan menggunakan gaya retorik bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang menciptakan dan menundukkan seluruh alam termasuk lingkungan. Ayat ini

³⁴Yûsuf al-Qardawî, *Ri'âyât al-Bi'ah fî Syarî'at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal. 58-63.

merupakan ajaran ketauhidan bahwa hanya Allah yang berkuasa dan menciptakannya. Ini merupakan landasan keimanan agar manusia harus selalu menjaga dan melestarikan lingkungan agar tidak menjadi rusak, tercemar bahkan menjadi punah. Bila itu dilakukan, maka landasan keimanan pada dirinya sudah hilang atau bisa terjerumus kepada kesyirikan.

Dengan demikian, Allah memberikan amanah kepada manusia itu memiliki tujuan agar manusia bisa mengenal diri-Nya. Misalnya dalam tradisi sufistik yang dipopulerkan oleh Ibn 'Arabi dengan konsep *wahdahtul wujud*. Istilah ini diartikan bahwa segala sesuatu itu adalah Allah, atau bahwa Allah adalah segala sesuatu itu. Artinya Allah adalah alam ini atau alam ini adalah Allah.³⁵

Melalui konsep ini maka tujuan penciptaan alam ini adalah agar Allah melihat Diri-Nya dalam satu rupa di mana setiap yang wujud ini hasil manifestasi (ber-*tajalli*) dari sifat dan nama-Nya. Simplifikasinya bahwa manusia adalah sifat-sifat dan atribut-Nya, semua yang ada di alam ini semua manifestasi dari-Nya. Dapat disimpulkan, bahwa lingkungan merupakan wujud manifestasi-Nya. Maka tidak seharusnya untuk melakukan tindakan kerusakan atas kelestarian alam. Oleh karenanya, manusia itu merupakan manifestasi yang lebih tinggi sehingga ia diberikan mandat dan jabatan sebagai khalifah di bumi ini. Cerminan Tuhan yang ada pada diri manusia yang menjadikan kesempurnaan untuk bisa menjalani amanah.³⁶

Manusia ditugaskan sebagai Khalifah Allah di Muka Bumi, karena Allah menyakini bahwa manusia bisa bertanggung jawab akan amanah yang ia jalani. Manusia menjadi wakil Tuhan yang tidak hanya berbicara antara relasi antar manusia tetapi juga terhadap alam. Alasannya adalah bahwa alam merupakan cerminan diri Tuhan. itu sebabnya Allah memberikan penegasan dalam surah al-Baqarah/2: 30, bahwa manusia sebagai khalifah di muka bumi yang diberi amanah oleh Allah untuk menjaga dan melestarikan bumi ini dengan baik, dan tidak semena-mena dalam memanfaatkan isi bumi tersebut akan tetapi ada batasan dan ruang yang harus diketahui oleh manusia dalam mengelola dan memanfaatkan hasil bumi.

Tentunya ada catatan, bahwa Allah tidak memberikan kepastian bahwa manusia bisa dipastikan bertanggung jawab dalam mengemban amanahnya, karena di ayat yang lain Allah memberikan peringatan bahwa manusia bisa saja melakukan kerusakan dan melupakan tugasnya sebagai khalifah. Itulah tantangannya, meskipun ada sebagian manusia terjerumus dengan tindakan negatif, manusia yang lain bisa melakukan penyadaran atas tindakannya yang bisa berdampak buruk bagi setiap makhluk. Dengan adanya kesadaran pada

³⁵Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi*, Jakarta: Yayasan Said Aqil Siraj, 2021, hal. 253.

³⁶Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi...*, hal. 277-278 dan 292.

manusia atas tugas yang Allah berikan padanya, di situlah letak martabatnya manusia sebagai ciptaan yang mulia. Mereka menyadari atas kemampuannya sebagai makhluk ciptaan-Nya.

Quraish Shihab menjelaskan, fase tertinggi manusia adalah disaat manusia dapat memerankan diri sebagai khalifah. Tugas sebagai khalifah, menciptakan kreasi-kreasi pada manusia untuk kebaikan semesta. Dalam konteks ini, jika Allah menciptakan malam maka dia akan menciptakan lilin dan menyalakannya. Ini berbeda dengan kambing dan tumbuhan yang mana jika Allah menciptakan malam, mereka akan tetap dalam kegelapan. Hanya manusia yang sebagai khalifah sajalah yang dapat memaknai Maha Pencipta), yang Pengada dari tiada, Maha Pendesain.³⁷ Pandangan Quraish Shihab sejalan dengan yang dibicarakan dalam al-Qur'an, manusia telah diciptakan dalam bentuk fisik, spiritual, dan intelektual terbaik. Sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Kahfi/18: 7

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

“Sesungguhnya Kami telah menjadikan apa yang di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya”

Ayat ini memuat dua makna, bahwa manusia pada dasarnya diciptakan oleh Allah dengan perbuatan yang baik. Itu sebabnya pada surah al-Baqarah/2: 30, manusia menjadi khalifah, namun Allah jugalah yang menciptakan hal-hal yang bisa membuat manusia itu keluar dari fitrahnya. Manusia bisa melakukan tindakan negatif yang dipengaruhi dengan kenikmatan dunia. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Katsir,³⁸ Allah menciptakan dunia ini sebagai tempat yang fana, dihiasi dengan perluasan yang fana pula pada akhirnya. Dunia beserta kegerlapannya ini hanya dijadikan oleh Allah sebagai tempat ujian, buka tempat yang netap. Sebagai mana hadits yang diriwayatkan oleh Qatadah:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : إِنَّ الدُّنْيَا خَصْرَةٌ حُلُوءَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ، فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَاتَّقُوا

النِّسَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.³⁹

³⁷M. Quraish Shihab, *Menyingkap tabir asmaul Husna*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 74-80.

³⁸Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim...*, juz 5, hal. 137.

³⁹Abu al-Husain Muslim bin al-Hajaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisburiy, *al-Jami' as-Shahih Muslim*, Beirut, Dar al-Aufaq al-Jadidah, t.th, jilid Juz 8, hal. 89

Dari Abu Sa'īd al-Khudzri ra, dari Rasulullah saw bahwasannya beliau bersabda "Bahwasanya dunia itu manis lagi hijau, dan sesungguhnya Allah menjadikan kalian sebagai khalifah padanya, maka Dia akan melihat apakah yang akan diperbuat oleh kalian. Oleh karenanya, takutlah terhadap dunia ini dan takutlah terhadap wanita, karena fitnah yang mula-mula melanda kaum Bani Israil adalah wanita". (HR. Muslim)

Substansi ayat di atas memiliki maksud simbolis bahwa manusia diibaratkan berada dipinggir jurang. Mereka memilih untuk tetap hidup sebagai manusia yang baik atau terjun tercabik-cabik dengan ujian-ujian yang tidak bisa mereka lewati. Manusia bisa memilih untuk menjadi manusia yang baik dan tetap bisa melewati beban tugasnya sebagai khalifah. Manusia bisa mempertahankan martabatnya sebagai ciptaan yang benar-benar dipilih Allah sebagai wakil-Nya dengan menggunakan kekuatan intelektualnya.⁴⁰ Bila tidak, potensi buruk pada diri manusia akan lahir dan tumbuh berkembang. Hal ini tentu berbahaya melakukan kekerasan dan menumpahkan darah ketika kekuatan intelektualnya diabaikan dan martabatnya dilanggar.

Dengan intelektual yang dimiliki manusia juga bisa membangun harmonisasi, tidak hanya sesama manusia tetapi juga sesama alam. Sebagaimana dikatakan oleh M. Quraish, manusia sebagai khalifah dimuka bumi ini dapat berinteraksi antara manusia dengan sesamanya dan juga alam secara harmonis bukan pada pola hubungan antara penakluk dengan ditalukkan atau antara tuan dan hamba, namun hubungan kebersamaan dalam ketundukan dan kepatuhan terhadap Allah swt, dan dibutuhkan kreatifitas dalam memahami wahyu Allah sesuai dengan perkembangan dan situasi lingkungan yang ada. Dan prinsip inilah pokok landasan interaksi.⁴¹

Sebagai wakil Allah di bumi, manusia harus aktif dan bertanggung jawab untuk menjaga bumi, dalam artian menjaga keberlangsungan fungsi bumi sebagai tempat kehidupan makhluk Allah. Untuk itu mengharmonisasikan manusia dengan lingkungan menjadi sebuah keniscayaan. Dalam upaya harmonisasi antar manusia dengan lingkungan, ada beberapa hal penting untuk dilakukan, diantaranya: *Pertama*, bagaimana manusia mengintegrasikan dirinya dengan alam lingkungan, karena pada dasarnya lingkungan merupakan ruang kehidupan manusia. Alam menjadi bagian dari kehidupan manusia. Komponen yang ada di sekitar manusia yang sekaligus sebagai sumber mutlak kehidupannya, merupakan lingkungan hidup manusia. Keberlangsungan hidup manusia tergantung dari keutuhan lingkungannya, sebaliknya keutuhan lingkungan tergantung bagaimana

⁴⁰Jaudat Sa'īd, *Sunan Taghyīr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrām...*, hal. 58.

⁴¹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 295.

kearifan manusia mengelolanya.⁹⁶ Oleh karena itu, lingkungan hidup tidak bisa hanya dipandang sebagai penyedia sumber daya alam yang harus dieksploitasi, tidak boleh dianggap sebagai instrumen kebutuhan yang boleh dilakukan eksploitasi, tetapi juga sebagai tempat hidup yang mensyaratkan adanya keserasian dan keseimbangan antara manusia dengan lingkungan hidup.⁴²

Kedua, bagaimana manusia memahami hakikat alam raya sebagai sesama makhluk Tuhan yang tidak saling mendominasi. Artinya, ada kesetaraan antara manusia dengan makhluk lainnya sebagai ciptaan-Nya. Dalam Islam, eksistensi setiap makhluk hidup tidak dibeda-bedakan antara satu makhluk dengan makhluk lainnya. Al-Quran menekankan bahwa sesungguhnya makhluk ciptaan Allah yang ada di alam raya ini adalah sama seperti manusia, yaitu sebagai hamba Allah:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

“Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan”.

Dari penjelasan ayat ini dapat disimpulkan bahwa seluruh makhluk ciptaan Allah yang ada di alam raya ini adalah sama seperti manusia, yaitu sebagai status hamba Allah. Pada akhirnya semua ciptaan Allah akan kembali kepada-Nya, begitu pula dengan manusia. Pengakuan semua eksistensi segala makhluk Allah sebagai sesama ciptaan-Nya yang memiliki potensi dan fungsi masing-masing, akan melahirkan penghormatan manusia kepada eksistensi setiap makhluk dalam lingkungannya. Dengan sikap ini manusia dapat menjalin hubungan persaudaraan sesama makhluk, yang akan memberikan kesadaran bahwa manusia bukan milik lingkungan, begitu pula sebaliknya. Manusia dan lingkungan merupakan satu kesatuan ekologis sebagai karya cipta Ilahi yang memiliki interdependensi dan interkorelasi cukup ketat. Kesadaran atas egaliter sesama makhluk merupakan prinsip ekologi dalam Islam yang berbeda dengan paham antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pusat dari alam semesta.⁴³

Memang benar, satu sisi Islam menempatkan manusia sebagai makhluk yang paling mulia namun perlu digarisbawahi, bahwa itu ditempatkan pada

⁴²Baban Sobandi, *Etika Kebijakan Publik; Moralitas-Profetis dan Profesionalisme Kinerja Birokrasi*, Bandung: Penerbit Humaniora, 2001, hal. 77.

⁴³Nur Afiyah Febriani, “Implementasi Etika Ekologis dalam Konservasi Lingkungan”, *Jurnal Kanz Philosophia...*, Vol. 4, No. 1 (2014), hal. 36.

posisi yang proporsional. Maksudnya, betapapun manusia memiliki berbagai kelebihan dibandingkan dengan makhluk lain dalam lingkungan, namun manusia bukanlah sesuatu yang berada di luar lingkungan. Sebaliknya, manusia tetap berada dalam lingkungan dan merupakan bagian integral dari lingkungan. Semua komponen lingkungan dalam ekosistem memiliki hak asasi ekologis yang sama. Hak asasi ekologis tersebut meliputi hak hidup, hak berhabitat, hak berprofesi dalam lingkungan. Meskipun alam bisa dimanfaatkan sebagai kebutuhan manusia, tetap harus berada dalam bingkai menjunjung tinggi hak-hak asasi ekologis sesama komponen lingkungan. Hal ini disebabkan karena bumi diciptakan tidak hanya untuk didayagunakan manusia, tetapi juga untuk seluruh spesies yang ada di bumi ini.⁴⁴

Ketiga, manusia dan alam memiliki satu eksistensi yaitu sebagai hamba Allah yang dibebani untuk beribadah kepada-Nya. Eksistensi antara manusia dan makhluk lainnya adalah tetaplah sebagai ciptaan-Nya. Eksistensi manusia sebagai makhluk tidak pernah berubah hanya karena ia telah diangkat oleh Allah sebagai khalifah-Nya. Manusia dan alam adalah dua hal yang sama sebagai makhluk ciptaan Allah yang sama-sama menjadi bukti eksistensi keberadaan Allah, sama-sama tunduk pada kekuasaan Allah. Sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Fushshilat/41: 53

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?”

Ayat ini merupakan argumentasi bagi kaum teologi, bahwa alam aya ini diciptakan oleh Allah. Ibn Katsir menjelaskan, bahwa alam raya ini baik itu di langit maupun di bumi sebagai petunjuk eksternal bahwa Allah itu Ada.⁴⁵ Namun yang perlu dibahas adalah, semua makhluk itu merupakan eksistensi ketuhanan baik itu manusia maupun makhluk lainnya merupakan ciptaan-Nya dan sebagai petunjuk bahwa adanya makhluk itu berarti adanya Khaliq sebagai Pencipta. Melalui perspektif teologi Islam, alam diciptakan Tuhan tidak hanya sebagai hiasan dan pemenuhan kebutuhan makhluk saja, alam diciptakan melainkan ada tujuan yang lebih prinsip, yaitu sebagai tanda kebesaran dan keagungan Tuhan. Menurut Tanthawi Jauhari, dalam al-Quran terdapat penjelasan mengenai alam semesta dan fenomena-fenomenya, tidak

⁴⁴Mujiyono Abdullah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Quran...*, hal. 154-155.

⁴⁵ Ibn Katsir, *Tafsir al-QUR'an al-'Adzim...*, juz 7, hal. 186.

kurang dari 750 ayat yang semuanya memerintahkan kepada manusia untuk memperhatikan, mempelajari dan menelitinya. Perintah ini bertujuan membangunkan kesadaran manusia bahwa dibalik tirai alam semesta ini ada Dzat yang Maha Kuasa dan Maha Esa.⁴⁶

Kesimpulannya bahwa manusia sebagai khalifah di muka bumi yang diberi amanah oleh Allah untuk menjaga dan melestarikan bumi ini dengan baik, dan tidak semena-mena dalam memanfaatkan isi bumi tersebut akan tetapi ada batasan dan ruang yang harus diketahui oleh manusia dalam mengelola dan memanfaatkan hasil bumi. Sebagaimana dikatakan oleh M. Quraish Shihab, manusia sebagai khalifah di muka bumi ini dapat berinteraksi antar manusia dengan sesamanya dan juga alam secara harmonis bukan pada pola hubungan antara penakluk dengan ditalukkan atau antara tuan dan hamba, namun hubungan kebersamaan dalam ketundukan dan kepatuhan terhadap Allah dan dibutuhkan kreatifitas dalam memahami wahyu Allah sesuai dengan perkembangan dan situasi lingkungan yang ada. Dan prinsip inilah pokok landasan interaksi antara manusia dengan lingkungan yaitu menjaga keharmonisan hubungan yang prinsipnya menjadi tujuan semua nilai etis, filosofis, dan agama.⁴⁷

Islam menekankan agar manusia sebagai khalifah tidak hanya memikirkan kepentingan pribadi akan tetapi memikirkan kemaslahatan semuanya dengan memperhatikan nilai filosofis al-Quran terhadap alam dan bertanggung jawab terhadap kelestarian alam dan tidak melakukan pengrusakan. Manusia yang diberikan kedudukan istimewa oleh Allah swt sebagai wakil Tuhan dalam memelihara alam ini, harus menampakkan citra Tuhan dalam segala sifatnya seperti sifat moral berupa tanggung jawab dalam memelihara dan merawat seluruh ciptaan-Nya.⁴⁸

Sedangkan fungsi sebagai khalifah yaitu memberikan ruang kebebasan bagi manusia untuk menetapkan dan memilih sendiri tindakan-tindakan dalam rangka perbaikan hidupnya di atas bumi dan memberikan tanggungjawab manusia terhadap perbuatannya di hadapan Tuhan. Namun, di zaman sekarang umat Islam kehilangan kreativitas dalam hidup duniawi dan kehilangan semangat.⁴⁹

⁴⁶Tanthawi Jauhari, *al-Jawâhir fi Tafsîr al-Quran*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, jilid 1, hal. 3.

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat...*, hal. 295.

⁴⁸A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010, hal. 111

⁴⁹Nurcholish Majid, *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan*, dalam Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, terj. Bahrul Ulum, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 488.

Tugas manusia sebagai khalifah adalah merawat lingkungan di mana manusia bertempat tinggal serta memakmurkannya. Hal ini ditegaskan dalam ayat berikut ini:

وَالِى تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۗ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ ۗ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ

“dan kepada kaum samud (Kami utus) saudara mereka, Saleh. Dia berkata, “Wahai kaumku! Sembahlah Allah, tidak ada tuhan bagimu selain Dia. Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) dan memperkenankan (doa hamba-Nya).” (QS. Hud/11:61)

Menurut Quraih Shihab,⁵⁰ Pada ayat ini dinyatakan bahwa Allah mengutus Nabi Shalih as. kepada kaum Tsamûd. Nabi Shalih as. berpesan kepada kaumnya (Tsamud) agar mereka menyembah hanya kepada Allah semata, sekali kali tidak ada Tuhan selain-Nya. Dialah yang telah menciptakan menciptakan mereka untuk pertama kali dari bumi yakni dari tanah dan menjadikan mereka berpotensi memakmurkannya atau maksudnya Allah memerintahkan mereka untuk memakmurkannya.

Menurut az-Zamakhshari kata *ista'mara* terambil dari kata *'amara* berarti memakmurkan atau mensejahterakan. Penambahan huruf sin dan huruf ta mengandung makna perintah sehingga kata tersebut berarti Allah memerintahkan kalian untuk memakmurkan bumi. Seperti yang pernah dilakukan oleh para penguasa Persia dengan membuat saluran-saluran air (sungai sungai) dan menanam pepohonan.⁵¹ Menurut Muhammad Sayyid Thanthawi,⁵² kata *ista'mara* berasal dari kata *al-i'mâr* artinya lawan dari kata *al-kharâb* artinya kehancuran. Dengan demikian kata tersebut berarti menjadikannya makmur atau sejahtera dengan cara mengisinya membangun (berbagai sarana kehidupan seperti perumahan), menanam tanaman dan pertanian. Ada juga yang memahaminya dalam arti Kamu diberi kemampuan oleh Allah sekaligus diperintahkan untuk memakmurkan di dalamnya, mendiaminya⁵³

⁵⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Ciputat: Lentera Hati, 2017, Edisi ke 1, Jilid 5, hal. 665

⁵¹Abû al-Qâsim Mahmûd bin Umar az-Zamakhshari, *al-Kassâyf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl wa 'Uyûn fî wujûh at-Ta'wil*, Bairut: Dâr alal-Kitab al-'Arabi, 1407 H, juz 2, hal. 407.

⁵²Muhammad Sayyid Thanthawi, *at-Tafsîr al-Wasîth li Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: t.p. 1984, jilid 7, hal. 111

⁵³Nâshir ad-Dîn Abû Sa'id Abdillâh bin 'Umar bin Muhammad as-Syîrâzî al-Baidhâwî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil*, Beirût : Dâr al-Fikr, t.th, juz 3, hal. 242.

Dari pendapat para mufasir di atas dapat disimpulkan bahwa tugas manusia sebagai khalifah di dunia secara umum adalah untuk memakmurkan atau sejahterakan dunia. Mensejahterakan berarti mengkondisikan agar para penghuni yang ada di dalamnya terhindar dari berbagai kerusakan, permusuhan, serba kekurangan (pailit), aman dari segala kekhawatiran dan kecemasan, serta tersedianya berbagai sarana dan prasarana kehidupan sehingga kebahagiaan lahir dan batin menjadi bagian yang selalu menyertai kehidupannya.

Sebagaimana manusia, dalam upaya membangun untuk terciptanya suatu kesejahteraan dan kebahagiaan lahir batin tidak jarang terjadi kesalahan dan pelanggaran, oleh karenanya Allah memerintahkan memohon ampun dan bertaubat kepada-Nya.⁵⁴

Gambaran tentang lingkungan tempat tinggal yang makmur penuh dengan kedamaian di gambarkan oleh Allah dalam surah Saba ayat 15 sebagai berikut.

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَنِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا
لَهُ بَلَدُهُ طَيِّبَةٌ وَرَبُّهُ غَفُورٌ

Sungguh, bagi kaum Saba' ada tanda (kebesaran Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri, (kepada mereka dikatakan), "Makanlah olehmu dari rezeki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik (nyaman) sedang (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun." (QS Sab/34:15)

Kata Saba dapat diartika sebagai wilayah atau negeri dapat juga diartikan sebagai kaum.⁵⁵ Negeri Saba adalah negeri yang indah yang diapit oleh duan kebun sebelah kanan dan sebelah kirinya, pada tempat kediaman mereka terdapat tanda kebesaran Allah.

Kindahan kemakmuran negeri ini digambarkan oleh al-Qurthubi (W. 671 H.), berdasarkan riwayat dari Abdurrahman bin Zaid berkata, "Sesungguhnya tanda bagi kaum Saba` ditempat kediaman mereka adalah mereka tidak melihat satupun nyamuk, lalat, serangga, kutu, kalajengking, ular dan binatang atau serangga yang merugikan lainnya di tempat kediaman mereka. Apabila ada serombongan orang yang datang dan di baju mereka terdapat kutu dan serangga yang merugikan lainnya, lalu apabila mereka memandang kerumah mereka maka binatang-binatang itu pasti mati, jika

⁵⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Ciputat: Lentera Hati, 2017, Edisi ke 1, Jilid 5, hal. 665

⁵⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran...*, hal. 589

seorang perempuan yang berjalan di dalam dua kebun itu dengan membawa keranjang diatas kepalanya. keranjang itu bias penuh dengan berbagai macam buah-buahan, padahal dia tidak menyentuh buah-buah tersebut sedikit pun.⁵⁶

Demikian Indah dan mulia tugas manusia sebagai khalifah yang mampu memakmurkan bumi (lingkungan di manusia bertempat tinggal) sehingga jauh dari kekhawatiran dan ketakutan sebagaimana digambarkan dalam ayat tersebut.

3. Ekospiritual: Membangun Kesadaran Hati Manusia

Manusia adalah salah satu ciptaan Allah yang paling sempurna. Ia memiliki kecerdasan dan intelektual yang melebihi dari makhluk lainnya. Kesempurnaan itu juga dijelaskan oleh Ibn ‘Arabî yang mengutip hadis Nabi, *inna Allah khalaqa Adam ‘ala sūratih*, Allah menciptakan Adam dalam rupa bentuk-Nya.⁵⁷ Kesempurnaan yang dimiliki oleh manusia merupakan suatu konsekuensi fungsi dan tugas mereka sebagai khalifah di muka bumi. Salah satu instrumen untuk membangun kesadaran hati manusia adalah landasan keimanan.⁵⁸

Pembahasan tentang ekologis dalam Al-Qur’an hanya menyinggung tentang prinsip-prinsip konservasi dan restorasi lingkungan, seperti larangan pengrusakan, larangan berlebih-lebihan dalam pemanfaatannya. Namun yang tidak dibahas dalam Al-Qur’an bagaimana cara bisa mengatasi kerusakan alam tersebut. Atau instrument apa yang diperlukan untuk bisa memperbaiki kerusakan alam saat ini terjadi. Maka dalam sub bab ini, penulis mencoba menghadirkan bangunan ekospiritual yang dimulai dari kesadaran manusia terhadap tugas kekhalifahannya.

Sebelumnya sempat disinggung, bahwa kerusakan alam ini merupakan tindakan syirik yang tidak memiliki keimanan dan ketauhidan. Pandangan keimanan ini berdasarkan kepada prinsip *maqâshid al-syarî’ah*,⁵⁹ yaitu menyangkut menjaga agama (*hifzh al-dîn*). Melestarikan lingkungan menjadi kata kunci dalam membangun tatanan masyarakat yang religius. Sehingga keyakinan terhadap pencipta harus dimulai dari pengenalan terhadap alam

⁵⁶Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khajrajî Syams ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’an*, Kaira, Dar al-Kutub al-Mishriyyah: 1964, jilid 14, hal. 282

⁵⁷Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyah...*, jilid II, hal. 67.

⁵⁸Kesadaran ini dimunculkan dari hati. Bahwa hati juga merupakan makhluk yang Allah tundukkan agar bisa mengenal Dia. Lihat, Abû ‘Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Mûsa al-Sulamî, *Haqâ’iq al-Tafsîr: Tafsîr al-Qur’an al-‘Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2001, jilid I, hal. 346.

⁵⁹Definisi yang berkembang tentang *Maqâsid al-Syarî’ah* adalah

الْعَايَةُ وَ الْأَهْدَافُ وَ التَّائِيحُ وَ الْمَعَانِي الَّتِي أُتَتْ بِهَا الشَّرِيعَةُ، وَ أُتْبِتَتْ فِي الْأَحْكَامِ وَ سَعَتْ إِلَى تَحْقِيقِهَا وَ إِجَادِهَا وَ الْوُصُولِ إِلَيْهَا فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ

lihat Wahbah al-Zuhailî, *Uṣūl Fiqh Islâmî*, Damaskus : Dar al Fikr, 1986, hal. 225.

semesta. Itulah sebabnya, kata *fasâd* yang diinterpretasikan sebagai mufasir adalah tindakan kesyirikan. Karena yang melakukan perusakan terhadap alam berarti melakukan pengingkaran terhadap Tuhan—istilah terminologi kalam disebut *kafi* atau bahasa ekologi disebut sebagai kufur ekologis.

Sebaliknya, memelihara kelestarian alam adalah bentuk masalah yang merupakan wujud dari iman, dan orang yang melakukannya di sebut mukmin. Dengan ungkapan lain bahwa, iman seseorang bisa saja tidak fleksibel atau sempurna bila seorang tersebut tidak memelihara lingkungan.⁶⁰ Sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-A'râf/7:85.

وَالِى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ
مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Dan (Kami telah mengutus) kepada penduduk Madyan saudara mereka, Syu'aib. Ia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah Tuhan memperbaikinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika betul-betul kamu orang-orang yang beriman”.

Pada redaksi *فِي الْأَرْضِ* وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ sangat jelas, bahwa tidak dibenarkan membuat kerusakan di bumi termasuk kerusakan alam. Ini akan berdampak kepada keimanan seseorang sebagaimana di akhir redaksi ayat *إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*.

Dengan menggunakan term larangan, bahwa kerusakan lingkungan merupakan tindakan dosa. Perbuatan dosa belum tentu disebut sebagai kriminal, namun perbuatan dosa itu berlaku kepada hubungan pelaku dengan Allah. Sehingga implikasi dari ayat ini melahirkan paradigma teologi yang bisa dikembangkan. Yaitu melahirkan satu regulasi hukum, bahwa memelihara dan melestarikan lingkungan hukumnya wajib bahkan berlaku kepada setiap individu (*fardu 'ain*). Kewajiban ini berlaku *taklîf* (dibebani) bagi semua manusia. Karena melestarikan dan memelihara lingkungan sejalan dengan prinsip *hifzh al-dîn*. Hasil dari pemeliharaan ini menyempurnakan keimanan seseorang.

Banyak sekali ayat yang berbicara tentang larangan membuat kerusakan terhadap lingkungan. Seperti larangan berbuat kerusakan di bumi setelah adanya perbaikan yang dijelaskan dalam surah Hûd/11:85,

⁶⁰Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Quran*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 137.

konsekuensi yang diterima terhadap mereka yang melakukan kerusakan terhadap lingkungan sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-A'râf/7:86.

Dengan demikian, meskipun alam ini termasuk lingkungan, diciptakan untuk dimanfaatkan demi keberlangsungan hidup manusia. Tidak lebih dari itu. Maka dalam hal ini diperlukan kesadaran manusia berdasarkan fondasi etis yang berlaku agar bisa bersikap arif dalam mengelola alam, tidak berlebihan dan bertindak sewena-wena dalam memamfaatkannya.

Krisis spiritual dan krisis pengenalan diri terhadap Tuhan merupakan hal yang harus diperhatikan bagi manusia yang berada di bumi Tuhan. Oleh karena itu, manusia harus memahamai eksistensinya dalam kehidupan. Manusia haruslah mempunyai karakter yang berpihak dan mencintai lingkungan sebagai "*Khalifah fi al-Ardh*". Khalifah mempunyai peranan penting dalam cara mewujudkan manifestasi kesadaran ekologi dalam Al-Qur'an.

Sadar atas eksistensi sebagai khalifah beserta tugas-tugasnya akan membuat lebih mengetahui tentang eksistensi itu sendiri, bahwa manusia bukanlah subjek pemiliki, melainkan objek yang bisa memanfaatkan alam. Dalam pandangan yuridis pengelolaan lingkungan dijelaskan dalam norma-norma hukum *taklifi* yang terdiri dari *ibâhah* (kebolehan), *awâmir* (perintah) dan *nawâhi* (larangan), yang ketiganya terkait dengan perilaku *mukallaf* terhadap lingkungan hidup.⁶¹ Pada dasarnya memanfaatkan alam hukumnya *Ibâhah*, yaitu boleh untuk memanfaatkan seluruh isi alam (sumber daya alam). Namun, hukum tersebut dapat saja berubah menjadi terlarang (haram), jika pengelolaannya cenderung eksploitatif. Sebaliknya, jika pemanfaatan sumber daya alam untuk memenuhi suatu kewajiban, maka hukum yang asalnya mubah dapat berubah menjadi wajib.

Norma-norma yang diajarkan dalam Al-Qur'an sangat jelas, bahwa merusak alam itu dilarang, dalam bahaya yuridis Islam itu adalah haram. Tinggal bagaimana pesan-pesan ini bisa sampai dan diealisasikan oleh masyarakat. Banyak faktor untuk membicarakan sebab kerusakan alam. Bisa saja sebagaimana masyarakat tidak menyadari tindakan kerusakan yang diperbuat, atau bisa juga mereka sadar dan tidak mau mengakui hal itu. Dua perilaku ini tidak disikapi dengan satu perspektif, karena dua tindakan ini harus diselesaikan dengan cara masing-masing.

Kurangnya edukasi pada masyarakat atas nilai-nilai ajaran yang diinformasikan dalam Al-Qur'an membutuhkan instrumen dakwah, misalnya dengan media sosial dan lainnya. Kurangnyaimplementasi nilai-nilai Islam dalam bentuk dakwah sebagai bagian dari contoh atau teladan menjadikan masyarakat cenderung merusak lingkungan. Oleh karena itu, dengan

⁶¹A.Qadir Gassing, *Etika Lingkungan dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Mapan, 2007, hal. 110-124.

berdakwah dengan model apapun setidaknya kerusakan lingkungan dapat diminimalisir.

Dakwah pada dasarnya adalah instrumen untuk mengajak manusia berbuat baik. Mengubah sesuatu dari yang buruk ke yang lebih baik. Dakwah menghendaki adanya perubahan, meningkatkan kualitas hidup baik secara jasmani maupun rohani bagi seluruh umat manusia di muka bumi ini. Menurut Muhammad al-Razi, dakwah sebagai kaidah lengkap tentang tingkah laku manusia serta pengakuan terhadap hak dan kewajiban. Begitu juga menurut Muhammad Khidr Husain mendefinisikan dengan upaya untuk memotivasi orang agar berbuat baik dan mengikuti jalan petunjuk, dan melakukan amar ma'ruf nahi munkar dengan tujuan mendapatkan kesuksesan dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.⁶²

Bagi Quraish Shihab, dakwah adalah instrumen seruan atau ajakan kepada keinsafan, atau usaha mengubah situasi kepada situasi yang lebih baik dan sempurna, baik terhadap pribadi maupun masyarakat.⁶³ Selain itu juga Ali Makhfudh, juga menjelaskan bahwa dakwah dengan mendorong manusia untuk berbuat kebajikan dan mengikuti petunjuk (agama), menyeru mereka kepada kebaikan dan mencegah mereka dari perbuatan munkar agar memperoleh kebahagiaan dunia akhirat. Nasarudin latif mengartikan dakwah dengan, setiap usaha aktivitas dengan lisan maupun tulisan yang bersifat menyeru, mengajak, memanggil manusia lainnya untuk beriman dan menaati Allah SWT sesuai dengan garis-garis akidah dan syariat serta akhlak islamiah.⁶⁴

Semua definisi di atas, memiliki satu tujuan makna bahwa dakwah seruan dan ajakan sesuai tuntunan jalan Allah SWT. Dakwah memiliki misi untuk mempengaruhi manusia agar lebih mengerti tentang ajaran Allah SWT. dan yang lebih pentingnya adalah dakwah agar bisa berfungsi untuk mentransformasikan nilai-nilai agama kepada objeknya, tidak hanya sebatas mengerti dan mengetahui tetapi juga memiliki dampak positif atas mengetahui materi dakwah yang telah disampaikan.

Penting sekali untuk dijelaskan tentang prosedural dakwah, karena ini bagian dari sarana untuk menciptakan kesadaran masyarakat. tinggal bagaimana pelaku dakwah memberikan muatan materi pelestarian alam dengan merujuk kepada al-Qur'an Targetnya tidak hanya orang yang tidak mengetahui tentang ajaran al-Qur'an, tetapi juga membentuk kesadaran masyarakat agar bisa menjadi lebih baik lagi.

⁶²Achmad Satori Ismail, dkk, *Islam Moderat Menebar Islam Rahmatan lil 'Alamin*, Jakarta: Ikadi, 2012. hal. 112.

⁶³M.Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat...*, hal. 194.

⁶⁴M. Munir dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Dakwah*, Jakarta: Kencana, 2006, hal.119-20.

Pada bab sebelumnya dijelaskan, bahwa manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan dan juga berpotensi tinggi untuk melestarikan alam. Dua sikap ini penting untuk diadakwahkan kepada masyarakat bahwa keduanya memiliki nilai baik dan buruk. Dalam al-Qur'an pada QS. al-Baqarah/2: 11-12, bila dipahami secara tekstual, pelaku kerusakan alam adalah dari kalangan orang awam yang tidak mengerti tentang larangan tersebut, tetapi dipahami lagi bahwa pelaku tidak hanya terjadi pada orang awam saja. Bisa berlaku juga terhadap mereka yang sudah mengerti tentang kerusakan alam, namun tidak sadar hal itu.

Itulah mengapa Ahmad b. Idris,⁶⁵ menjelaskan bahwa pada surah al-Baqarah/2: 11-12 bahwa merusak alam itu dilarang tetapi pelaku kejahatan ini selalu melakukan aksinya bahkan mereka tidak menyadarinya. Padahal manusia diciptakan oleh Allah untuk taat kepada-Nya bukan justru membangkang dengan melakukan kemaksiatan. Sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Dzāriyāt/51: 56, Allah menciptakan manusia dan jin untuk menyembah kepadanya. Ayat ini dikutip olehnya, sebagai penguatan argument bahwa ketaatan merupakan bukti penyembahan seorang hamba kepada Penciptanya. Istilah ketaatan sering dihadpkan dengan kemaksiatan. Perbuatan maksiat merupakan faktor penyebab kerusakan yang terjadi di bumi. Menurutnya, perbuatan maksiat bisa memutuskan keberkahan baik itu di langit maupun di bumi. Keberkahan yang dimaksud adalah rizki dan rahmat dari Allah.

Perbuatan maksiat menurut Ahmad b. Idris sudah memiliki rekam jejak historis. Menurutnya dimulai dari aksi pembunuhan Qabil terhadap Habil. Aksi pembunuhan ini merupakan perbuatan maksiat yang terjadi di bumi ini. Menurutnya aksi pembunuhan merupakan kejahatan yang lebih maksiat itu sebabnya pembunuhan tergolong perbuatan yang sangat dilarang dalam al-Qur'an sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Mā'idah [5]: 33.

Menariknya, pelaku kerusakan itu perlu disadarkan kembali dengan nilai-nilai al-Qur'an. Kesadaran pada ayat al-Baqarah/2: 12 tersebut menggunakan lafadz *lā yasy'urūn*. Pada ayat ini Ahmad b. Idris menjelaskan bahwa, kerusakan alam itu bukan berarti pelakunya tidak mengetahui atas keburukan dan kejahatannya, tetapi mereka justru dibutakan antara *haq* dan *batil*. Kebenaran akan bisa terwujud bagi mereka yang telah mengenal

⁶⁵Ahmad b. Idris merupakan tokoh sufi yang lahir dari lingkungan *tariqh syadziliyyah*. Ia merupakan keturunan Imam Idris b. 'Abd Allah al-Mahd. Nama lainnya dikenal juga dengan sebutan Ahmad b. Idris b. Muhammad b. 'Ali. Ahmad b. Idris lahir di Maisūr, tepatnya di daerah Kota Fez, Maroko (*Maghribi*) tahun 1760 M (1173 H) dan wafat di Sabya, yang terletak dalam wilayah Provinsi Āsir, Saudi Arabia pada 1837 M (1253 H). lihat, Zarrina Sa'ari, Biografi Shaikh Ahmad b. Idris dan Sumbangannya Terhadap Alam Kesufian, *Al-Afkar*, Vol. 1, 2000, hlm. 36. Dan Rex. S. O Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad bin Idris and the Idrisi Tradition*, Illionis: Northwestern University Press, 1991, hlm. 30.

dengan kebaikan. Hal ini hanya bisa terwujud dengan ketaatan sebagai hamba dengan Tuhannya.⁶⁶

Dari semua pemaparan ini merupakan pembentukan kesadaran pada manusia. Berkenaan dengan adanya pencemaran lingkungan yang mengancam kelangsungan hidup manusia, sudah selayaknya apabila manusia berusaha memperbaiki sikapnya yang mampu mempertahankan keseimbangan ekosistem agar alam mampu menyediakan kebutuhan utama manusia dan makhluk lain. Hal ini sesuai dengan persyaratan yang pernah dijanjikan oleh Allah dalam surat al-A'râf/7: 58:

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۗ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَلِكَ نُصَرِّفُ
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ

“Adapun tanah yang baik, tanam-tanamannya tumbuh (dengan subur) dengan seizin Allah, sedang tanah yang tidak subur tanam-tanamannya hanya tumbuh merana. Demikianlah Kami mengulang-ulangi tanda-tanda kebesaran (Kami) bagi orang-orang yang bersyukur”.

Alam yang baik adalah alam yang diberikan izin oleh Allah untuk tumbuh, karena rasa syukur yang diimplementasikan oleh hambanya. Konsep syukur merupakan sikap orang salih, yang mempercayai bahwa semua ciptaannya termasuk alam adalah suatu kenikmatan yang bisa dimanfaatkan bagi manusia. Alam yang tumbuh dengan baik bisa dimanfaatkan pertumbuhannya, sebaliknya alam yang buruk justru mempersulit keberlangsungan hidup manusia, sangat jelas bahwa manusia itu membutuhkan kehadiran alam.

Oleh karenanya, mewujudkan kesadaran terhadap lingkungan sebagaimana dijelaskan Al-Qur'an, di antaranya: manusia yang mengindahkan lingkungan, menjaga lingkungan, dan mengelola lingkungan dengan merujuk langsung ayat-ayat Al-Qur'an. Pada prinsipnya, yang membutuhkan lingkungan adalah manusia. Sehingga, lingkungan tanpa manusia, lingkungan akan tetap tunduk dan patuh kepada Tuhan-Nya. Sedangkan, manusia tanpa lingkungan, maka akan menyebabkan manusia tidak dapat hidup dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Untuk itu, manusia sebagai *“Khalifah fi al-Ardh”* harus memupuk kesadaran bahwa pentingnya kesadaran lingkungan. Seperti yang telah diperingatkan untuk menjadi pemimpin yang menjaga, mengatur, dan melestarikan lingkungan. Menjaga alam dan lingkungan termasuk menjaga keimanan seseorang.

⁶⁶Ahmad b. Idris, *al-Fuyūḍāt al-Rabbāniyyah bi Tafsīr Ba'di al-Ayāt al-Qur'aniyyah*, Mesir: Dār Jawāmi' al-Kalam, t.th., hal. 31.

4. Membangun Prinsip Melestarikan Lingkungan

Dalam kajian *ushûl al-fiqh*, prinsip yang berkembang saat ini tidak memuat tentang lingkungan. Maka dalam kajian kontemporer ini, cendekiawan muslim sudah menyadari tentang melestarikan lingkungan dengan mengkonstruksikan suatu prinsip baru yang dikenal dengan *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan).

Al-Syatibî (w.1388) misalnya, sebagai tokoh yang merumuskan kemaslahatan dengan lima prinsip, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.⁶⁷ Hirarki tingkatan keniscayaan ini tidak membicarakan tentang pelestarian lingkungan. Maka diperlukannya pergeseran paradigma terkait jangkauan *maqâshid*. Yaitu yang disebut sebagai *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan).

Mungkin diperlukannya basis ontologi, epistemologi, dan aksiologi terkait prinsip *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan) agar bisa diaktualisasikan sebagai basis *maqâshid al-syari'ah*. *Pertama*, dimensi ontologi bahwa paradigma yang dibangun adalah Tuhan, manusia, dan alam sebagai aspek yang memiliki hubungan yang bersifat integratif. Pola hubungan ini terbangun atas dasar konsep tauhid. Secara harfiah, tauhid berarti kesatuan (*unitas*), yang secara absolut berarti mengesakan Allah dan sekaligus membedakannya dari makhluk-Nya.

Akan tetapi tauhid juga dapat diartikan secara luas sebagai kesatuan (*unitas*). Dalam bahasa Ibn 'Arabi adalah *wahdatul wujud*, bahwa seluruh alam ini manifestasi dari Allah dan tentunya memiliki ikatan dan hubungan dengan-Nya.⁶⁸ Dengan kata lain, tauhid mengandung pengertian tentang kesatuan antara Tuhan, manusia, dan alam. Untuk itu relasi antara ketiganya harus berjalan selaras, seimbang, dan harmonis. Penghilangan salah satu aspek bisa menyebabkan kepincangan.

Kedua, dimensi epistemologi bahwa paradigma yang dibangun adalah *mashlahah*.⁶⁹ Kemaslahatan yang diformulasikan adalah melalui lima prinsip dasar yang disebutkan oleh al-Syatibî. Meskipun lima prinsip ini tidak menyingung terkait lingkungan, namun memiliki korelasi yang kuat.

⁶⁷ Âbid al-Jâbiri menyebut al-Syâtibî sebagai, "*i'âdah ta'sîl al-ushûl*" (peletakan kembali dasar-dasar ilmu ushul) yang kemudian diikuti oleh muridnya Abdul Majîd Turkiy merupakan titik awal bertumpunya dasar metodologi dalam ber-*istinbâth* hukum. Lihat, Abdul Majîd Turki, *Manâdharat fî Ushûl al-Syari'ah bayna Ibn Hazm dan al-Bâjî*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islamiy, 1994, hal. 512. Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Wijhâh al-Nazâr*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1994, hal. 547.

⁶⁸ Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawwuf Falsafi...*, hal. 267-292.

⁶⁹ Tujuan hadirnya *syari'ât* adalah hadirnya kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun akhirat. Kemaslahatan yang dibangun adalah keadilan dan hikmah yang terbaik bagi umat manusia. Lihat, Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyah*, Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 2001, hal. 301.

Misalnya *hifzh ad-dîn* (menjaga agama) pemeliharaan lingkungan sama dengan menjaga agama, karena perbuatan dosa pencemaran lingkungan sama dengan menodai substansi keberagamaan yang benar, yang secara tidak langsung meniadakan eksistensi manusia sebagai khalifah. Sempat disinggung sebelumnya, bahwa menjaga lingkungan bagian dari kesempurnaan iman. Kesempurnaan ini dihasilkan melalui kesadaran tauhid agar tidak terjadi tindakan syirik.⁷⁰

Kolerasi antara pemeliharaan lingkungan dan *hifzh ad-dîn* adalah mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia secara universal. Hasil yang diperoleh adalah lingkungan tetap lestari. Namun bila korelasi ini tidak tercapai, maka tidak hanya rusak pada aspek *hifzh ad-dîn* tetapi juga prinsip lainnya baik itu jiwa, akal, harta, keturunan. Dengan demikian membangun prinsip baru yaitu *hifzh al-bi'ah* memiliki kerangka epistemologi yang jelas. Dan memiliki independensi yang berdasarkan pertimbangan kemaslahatan. Sehingga *hifzh al-bi'ah* bagian dari *maqâshid as-syarî'ah*.

Ketiga, dimensi aksiologi. Bahwa paradigma yang dibangun memiliki legal formal dan norma mengatur melalui halal dan haram. Bila ekspresi dan tindakan itu bisa sejalan dengan tugas kekhalifahan bahwa lingkungan harus diperlihara dan dilestarkan maka itu halal. Sebaliknya, bila ekspresi dan tindakan dilakukan secara *fasâd*, syirik, atau keluar dari jalur tugas kekhalifahan maka itu tidak diperbolehkan. Berdasarkan pernyataan tersebut, manusia tidak diperbolehkan menguasai lingkungan secara agresif.

Menurut Seyyed Hossein Nasr (lahir 1933), bahwa alam memiliki signifikansi yang setara dengan Al-Qur'an. Bedanya adalah Al-Qur'an diturunkan dengan simbol bahasa tulisan dan kata yang terhimpun, sedangkan alam juga merupakan hamparan wahyu atau *Quran of creation* yang mempunyai nilai yang sama dengan *the recorded Quran*. Sehingga keduanya sama-sama disebut sebagai ayat-ayat Tuhan. Dan tidak diperkenan lingkungan ini dieksploitasi secara agresif.⁷¹

Walaupun *hifzh al-bi'ah* belum banyak dibahas dan dikonstruksi sebagai bagian dari prinsip yang lima. Maka lingkungan tersebut bisa masuk kepada aspek kajian *ushûl al-fiqh* dengan pendekatan masalah atau yang lebih dikenal dengan masalah mursalah. Terlepas dari kontroversi konsep ini di kalangan mazhab fikih baik itu sebagai sumber hukum atau legalitas sumber yang tidak valid.⁷² bagi Jasser Auda, semua mazhab memiliki

⁷⁰Yûsuf al-Qardawî, *Ri'âyât al-Bi'ah fî Syarî'at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal. 47-51.

⁷¹Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979, hal. 55.

⁷²Dalam prioritas dalil, mayoritas madzhab menggunakan *masalah mursalah* sebagai *istinbât al-hukum*. Kelompok yang menolak di antaranya: al-Syâfi'iyah, al-Syî'ah, dan al-

kesamaan terkait semangat dan anspirasi kemaslahatan terhadap syari'at.⁷³ Kolerasinya adalah memelihara lingkungan bagian dari masalahh mursalah yang bersifat umum.

Meskipun manusia diberi kebebasan untuk mengolah dan memanfaatkan lingkungan agar menjadi maslahat pada dirinya, namun tetap harus memperhatikan kelestarian ekologi. Inilah yang kemudian melahirkan konsep bahwa kemaslahatan pribadi tidak boleh mengabaikan kemaslahatan umum atau orang banyak. Dalam hal diberlakukannya kaidah "*al-mashlahah al-'ammah muqaddam 'ala al-mashlahah al-fardhiyyah*" (kemaslahatan umum/kolektif harus didahulukan dari pada kepentingan individu/khusus).⁷⁴

Kaidah ini berorientasi kepada pemanfaatan alam secara etis. Artinya berlebih-lebihan merupakan tindakan yang tidak dibenarkan. Eksploitasi itu tindakan boleh sebagai bentuk pemanfaatan lingkungan, namun tidak diperkenankan berlebihan. Fondasi ini hadir bagian dari dimensi etis-spiritual. Dengan demikian perintah untuk memelihara lingkungan, hendaknya dipahami sebagai pembebanan Tuhan kepada manusia yang meliputi kewajiban memelihara dan larangan merusak lingkungan.⁷⁵

Al-Qur'an memberikan kebebasan kepada manusia untuk mengelola alam, tetapi kebebasan itu berdasarkan etis tanggungjawab dan berkeadilan. Kedua sikap ini mencerminkan spiritualitas yang dibangun kesadaran atas amanah yang diberikan oleh Allah kepada manusia.

Al-Qur'an sangat merespon kelangsungan lingkungan hidup, baik dari segi pemanfaatannya maupun pemeliharaannya. Misalnya ayat tentang pemeliharaan lingkungan, pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan keadilan yang universal yaitu berlaku seluruhnya. Kepedulian terhadap kelestarian lingkungan tidak saja berorientasi pada kemaslahatan lingkungan itu sendiri, akan tetapi lebih dari itu, yaitu sebagai jaminan terhadap kelangsungan hidup manusia. Bahkan, pemeliharaan lingkungan, melalui teologi ia merupakan wujud kesempurnaan iman. Begitu juga perspektif etis-spiritual. Bahwa memelihara alam dan lingkungan merupakan tindakan yang sejalan dengan sifat-sifat Allah. Karena lingkungan juga merupakan manifestasi-Nya.

Dzahiriyah. Lihat, Wahbah al-Zuhailî, *al-Wajîz fi 'Usûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsirah, 1999, hal. 93.

⁷³Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy Of Islamic Law A System Approach*, London: The Internasional Institute Of Islamic Thought, 2007, hal.

⁷⁴Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalîl fi Bayâni Syâbahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik at-Ta'lîl*, Bagdad: Mathba'ah al-Irsyâd, 1971, hal. 210-211. Bandingkan juga, Husain Hamîd Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971, hal. 444-445.

⁷⁵A. Qadir Gassing, *Etika Lingkungan Dalam Islam...*, hal. 110-124.

B. Alam Sebagai Instrumen bagi Manusia Sekaligus Sebagai Patner Spiritual.

Hal pertama yang perlu ditekankan adalah pengakuan bahwa alam semesta adalah ciptaan Tuhan dan Dia berkuasa penuh atasnya. Meskipun dapat ditemui perbedaan penafsiran tentang bagaimana proses penciptaan tersebut dan bagaimana Tuhan menjalankan kuasa-Nya atas alam, namun ada kesepakatan tentang pengakuan Tuhan sebagai Pencipta dan Penguasa alam.

Pandangan ini perlu ditegaskan karena hal tersebut yang membedakan pandangan dunia Islam dengan paham sekuler yang beberapa menyatakan bahwa alam semesta ini bukan dari ciptaan Tuhan dan bukan di bawah kekuasaan Tuhan. Percaya kepada hal tersebut juga membawa konsekuensi pengakuan tentang kepemilikan segala sesuatu di alam ada pada Tuhan, manusia tidak mempunyai hak kepemilikan sedikitpun atas alam.

Pada hakekatnya, Islam tidak sama dengan Barat, karena memiliki konsep tersendiri tentang pemanfaatan lingkungan yang menghargai alam. Hanya saja, pandangan itu termarjinalkan oleh peradaban Barat yang secara sistematis dan terencana menyerang serta menghancurkan peradaban Islam. Meskipun demikian, pemikiran Islam masih tetap eksis dan terus bertahan hidup untuk berkembang, khususnya di wilayah yang tidak terkena pengaruh Barat yang menolak dicta mesin-mesin modernisasi, meskipun ada rekayasa struktural dari atas ke bawah. Oleh sebab itu konsep Islam tentang pemanfaatan alam harus dan perlu disosialisasikan ke dunia Barat dalam rangka mengingatkan dan sekaligus menjadi rambu-rambu pencegah krisis lingkungan yang lebih parah, karena Barat dan Islam pada hakikatnya adalah pewaris peradaban Yunani yang menjadi motor perkembangan dan kemajuan iptek masa kini. Di samping, juga sama-sama sebagai bagian tak terpisahkan dari rumpun agama Ibrahim yang mengakui eksistensi Tuhan Yang Esa.⁷⁶

Islam memiliki keyakinan bahwa alam merupakan anugerah dari Allah untuk diberikan kepada manusia. Selain alam bisa dimanfaatkan bagi kebutuhan manusia, alam memiliki keistimewaan lainnya. Ia sama-sama makhluk Allah yang memiliki kesucian. Sebab alam dan manusia merupakan makhluk yang diciptakan berdasarkan pantulan cermin Allah (*tajallî*).

Tentunya kehadiran alam ini, Allah ciptakan segala sesuatu di alam ini tidak dengan sia-sia, Islam sangat menekankan keyakinan terhadap kebaikan alam. Mulyadi Kartanegara menjelaskan bahwa manusia diberi kelebihan oleh Allah atas makhluk lainnya sehingga diberi amanah untuk menjaga dan mengelola alam semesta seperti bertanggungjawab pada semua aspek keberlangsungan dan keteraturan alam semesta ini (evolusi dan pertumbuhan,

⁷⁶Achmad Cholil Zuhdi, "Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif Al-Qur'an", *Jurnal Mutawâtir*, Vol. 2, No. 2, (2012), hal. 161.

keteraturan dan ketersusunan, serta keindahan dan keterpeliharaan alam ini).⁷⁷

Merujuk kepada pemikiran Ibn ‘Arabî (w.638 H./1240) , bahwa alam yang memilih dimensi suci ini bukan semata-mata tempat bernaung semua makhluk saja tetapi dia harus dilestarikan, melainkan juga merupakan media Tuhan dalam menampakkan dirinya (*tajalli*). Alam semesta merupakan jejak-jejak *Ilahiah* yang memerlukan penelusuran secara mendalam.

Kata *tajalli* merupakan istilah tasawuf yang berarti ”penampakan diri Tuhan” yang bersifat absolut dalam bentuk alam yang bersifat terbatas. Istilah ini berasal dari kata *tajalla* atau *yatajalla*, yang artinya “menyatakan diri”.⁷⁸ Menurut Su‘ad al-Hâkim, kata *Tajalli* ditafsirkan dengan penciptaan, yaitu cara munculnya yang banyak dari Yang Satu tanpa akibat Yang Satu harus menjadi yang banyak.⁷⁹

Kautsar Azhari Noer⁸⁰ menyatakan bahwa Ibnu Arabi mengumpamakan alam sebagai cermin tempat Tuhan melihat diri-Nya. Cinta untuk melihat diri-Nya yang menjadi sebab Dia menciptakan alam. Dapat juga dikatakan bahwa alam adalah alamat atau tanda untuk mengetahui Tuhan. Masih menurut Kautsar Azhari Noer, alam dalam bahasa arab adalah *al-‘alam* dan alamat atau tanda adalah *‘alamah*. *Al-‘alam* dan *al-‘alamah* keduanya sama berasal dari kata *‘alm* yang dari padanya juga berasal kata *‘ilm* yang berarti pengetahuan. Alam, yaitu cermin dan tanda tidak akan pernah ada tanda tanpa adanya *tajalli*-Nya.

Mulyadi Kartanegra mengatakan bahwa alam semesta bukan hanya relitas yang kosong yang tidak memberi makna bagi manusia, melainkan merupakan medan kreativitas Tuhan sehingga menelitinya berarti mempelajari tata kerja Tuhan/sunatullah.⁸¹ Alam semesta pada akhirnya dapat membantu manusia mencapai kebahagiaan lahir dan batin.

Dengan memperhatikan pendapat para ahli di atas tentang *tajalli* Allah memberikan pemahaman bahwa kehadiran alam raya (segala yang wujud selain Allah) merupakan ciptaan Allah yang menjadi tanda, alamat atau bukti yang dapat menghantarkan manusia memahami dan meyakini adanya Allah.

⁷⁷Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius, Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2009, hal. 103.

⁷⁸Muhyiddin bin Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, (Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, t.t.), jilid 2, hal. 289

⁷⁹Su‘ad al-Hâkim, *al-Mu‘jam as-Shûfi al-Hikmah fî Hudûd al-Kâmilah*, (beirut: Dandarah, 1981), hal. 258

⁸⁰Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabî, Waḥdat al-Wujûd dalam Perbedaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), cet. I, hal. 59

⁸¹Mulyadi kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam...*, hal. 52.

1. Alam sebagai Instrumen dan Dampak Prilaku Manusia bagi Alam.

Prilaku manusia terhadap alam bisa dilihat dari dua aspek, yaitu aspek positif dan negatif. Aspek negatif biasanya didominasi oleh tindakan egoisme-antroposentrisme. Dominasi manusia terhadap alam inilah yang menjadikan alam semakin sekarat, kehilangan arti spiritualitas yang terkandung di alam ini.

Menurut Mircea Eliade (w. 1986) orang yang beragama pun banyak yang telah kehilangan nilai intrinsik yang terkandung di alam, buktinya alam yang tidak lagi diposisikan, apalagi dirasakan sebagai karya Tuhan, alam menjadi sesuatu yang tanpa makna, dan pada saat yang sama arti dominasi alam yang dianut manusia modern didukung dengan nafsu dan ketamakan yang banyak menuntut pada alam.⁸²

Menurut Mulyadi Kartanegara, manusia lupa bahwa suatu saat alam dengan izin Tuhan pun akan murka dan menghancurkan kehidupan mereka. Karenanya peranan manusia sangat penting, baik untuk memperbaiki hubungannya dengan alam, maupun mengganggu keseimbangannya bahkan menghancurkan sekaligus.⁸³

Kemurkaan alam dan kesucian alam itu bagian dari-Nya. Mengutip pandangan Ibn 'Arabi, alam hadir dari cerminan Tuhan. Sehingga bentuk krisis lingkungan/alam adalah bukti kemurkaan Tuhan kepada manusia, karena alam adalah amanah Allah untuk dilestarikan, namun disia-siakan manusia. Naser menjawab, bahwa tentang krisis lingkungan yang dilakukan manusia terhadap alam, yang mengakibatkan rusaknya keseimbangan yang menjadikan alam dalam kondisi tidak harmoni dengan manusia.⁸⁴

Sikap dan pikiran manusia yang mengatakan bahwa alam sepenuhnya diciptakan untuk kepentingan manusia sehingga dapat dimanfaatkan sebebannya tanpa memperhatikan keberlanjutannya merupakan pandangan antroposentris. Paradigma antroposentrisme merupakan egoisme yang menjadi penyakit. Manusia menganggap alam sebagai *instrumen semata* yang dapat dieksploitasi sebeb mungkin. Mereka lupa, bahwa alam memiliki nilai intrinsik/dimensi suci sebagaimana yang dijelaskan pada sub-bab sebelumnya.

Berdasarkan wawasan pandang antroposentris, manusia bukanlah sebagian dari alam. Manusia adalah hasil daya cipta Tuhan. Selanjutnya, manusia itu diciptakan untuk mengatur dan menaklukan alam. Kaidah-kaidah

⁸²Mircea Eliade, *The Sacred and The Profan, The Nature of Religion*, New York: State University of New York Press, 1959, hal. 179.

⁸³Mulyadi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar, Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: penerbit Erlangga, 2007, hal. 162.

⁸⁴Sayed Housen Nasar, *The Encounter of Man and Nature*, California: University of California Press, 1984, hal. 12.

yang berlaku di antara masyarakat, manusia tidak berlaku terhadap benda-benda alam atau makhluk alam lainnya, seperti hewan dan tumbuhan.

Dengan demikian wawasan pandang antroposentris menimbulkan dualisme antara manusia di satu pihak dan alam semesta serta makhluk lainnya di lain pihak. Oleh sebab itu, eksploitasi terhadap alam semesta, menurut wawasan pandang antroposentris, harus dilihat sebagai perwujudan kehendak Tuhan. Manusia pada dasarnya diciptakan oleh Tuhan untuk menguasai dan menaklukkan alam.

Al-Qur'an juga memberikan informasi, bahwa manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan terhadap alam. Sebagaimana dijelaskan dalam surah ar-Rûm/30:41-42. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa manusia memiliki sifat kesombongan diri sehingga berbuat semaunya. Menurut mayoritas ulama tafsir, pada ayat ini dijelaskan bahwa manusia yang merasa menguasai di alam ini merupakan bentuk kesyirikan. Dalam bahasa teologinya adalah kufur ekologis.

Melalui ayat tersebut, kerusakan lingkungan hidup di bumi akan terjadi akibat ulah manusia sendiri. Oleh karenanya, manusia harus kembali pada ajaran Al-Qur'an dalam mengeksplorasi kekayaan alamnya. Lanjutan ayat tersebut menyebutkan kata *syirk* yang menjadi penyebab utama terjadinya krisis. Kemusyrikan yang dimaksud di sini adalah tindakan yang menciptakan manusia tidak lagi memperhatikan ajaran al-Qur'an, tapi lebih memperdulikan egoisme kebebasan pikiran, memandang hasil pemikiran individu sebagai sumber dan nilai tertinggi untuk menciptakan kreatifitas individual tanpa merujuk pada konsep-konsep adikodrati.

Sikap seperti ini dapat dianggap sebagai tindakan yang tidak memperdulikan Tuhan, anti supranaturalistik, terlalu ilmiah, dan humanistik atau dalam bahasa agama disebut *syirk* atau dalam bahasa teologinya adalah *kufur* ekologis, sehingga Tuhan harus menurunkan bencana alam sebagai antitesa keangkuhan manusia. Penafsiran ini tampaknya lebih bersifat non fisik, sesuai penafsiran para mufasir salaf. Maksudnya ada sanksi non-fisik yang diberikan oleh Allah berupa dosa dan neraka.

Tetapi ayat yang terdapat dalam surat al-Rûm ini ada kemungkinan ditafsirkan sebagai krisis lingkungan secara fisik yang mengakibatkan berbagai bencana, seperti penyebaran penyakit, krisis pangan, krisis sumber daya alam, perubahan musim, pencemaran lingkungan yang menyebabkan manusia sengsara dan sakit lahir-batin sekaligus. Penafsiran ini dimungkinkan bisa dibuktikan temuan ilmiah yang menyebabkan terjadinya kerusakan fisik, karena pada dasarnya kemukjizatan al-Qur'an tidak dibatasi ruang dan waktu.

Meskipun Al-Qur'an memberikan pernyataan bahwa manusia memiliki potensi untuk berbuat kerusakan, bukan berarti alam tidak boleh dimanfaatkan. Di ayat yang lain dijelaskan bahwa manusia disuruh untuk

memanfaatkan alam dengan bijak. Hemat penulis, manusia yang bijaksana terhadap alam adalah manusia yang memanfaatkan alam seperlunya atau tidak berlebihan dalam menggunakannya.

Memanfaatkan alam sangat dibutuhkan oleh manusia. Beragama ciptaan Allah yang ada pada alam seperti, seperti hewan-hewan, pepohonan, maupun lingkungan fisik dan abiotik termasuk air laut, udara, sungai, dan sebagainya memang diciptakan oleh Allah untuk manusia. Allah swt berfirman:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Baqarah/02:29)

Dalam ayat lain Allah berfirman:

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ

“Dan Kami telah menjadikan untukmu di bumi keperluan-keperluan hidup, dan (Kami menciptakan pula) makhluk-makhluk yang kamu sekali-kali bukan pemberi rezeki kepadanya.” (QS. al-Hijr/15: 20)

Al-Baghawi (W 510 H)⁸⁵ mengatakan, penciptaan langit dan bumi dimaksudkan agar manusia mengambil pelajaran dan menjadikan bukti kebesaran Allah juga dimaksudkan agar manusia menerima manfaat dari keduanya.

Al-Baidhâwî (W. 685 H/1292 M.)⁸⁶ berpandangan bahwa ayat tersebut bermakna bahwa bumi merupakan ciptaan Allah yang menjadi tempat kekal (selama manusia berada di bumi) dan tempat penghidupan manusia. Kata “lakum” atau untuk kalian *li ajlikum* bermakna demi kalian dan demi kemanfaatan kalian di dunia dengan pemanfaatan bumi untuk kemaslahatan badan kalian dengan atau tanpa perantara di satu sisi; dan kemanfaatan agama kalian melalui penetapan bukti, pelajaran, dan pengenalan atas nikmat dan siksa akhirat bahwa penciptaan dunia bukan tujuan.

⁸⁵Abu Muhammad al-Husain bin Masud al-Baghaw, *Ma'âlimut Tanzîl*, t.t. Dâr at-Thayyibah, 1997, cet. Ke 4, jilid 1, hal 78.

⁸⁶Nâshiruddîn Abû Sa'îd Abdullâh bin Umar bin Muhammad as-Syirâzi al-Baidhâwî, *Anwâru at-Tanzîl wa Asrâru at-Ta'wil*, Bairut: Dar al-Fikr, t.th, Juz 1, hal. 271.

Sementara itu, as-S'adi (W. 1376 M.),⁸⁷ menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan segala perkara yang ada di bumi untuk kamu semua sebagai kebaikan dan rahmat untukmu, Allah telah menciptakan bagi manusia segala yang ada di bumi seperti hewan, pohon-pohonan, tumbuh-tumbuhan, sungai sungai, barang tambang dan yang lainnya. Masih menurut as-Sa'di bahwa ayat ini menunjukkan bahwa pada dasarnya segala sesuatu yang telah diciptakan Allah adalah anugerah bagi manusia, oleh karenanya pada dasarnya segala sesuatu itu adalah boleh, halal dan suci untuk diambil manfaatnya kecuali yang memberikan dampak buruk bagi kehidupan.

Imam al-Qurthubi (W. 671 H.),⁸⁸ dengan mengutip pendapat Ibnu Abbas ia mengatakan: kata "*khalafa lakum*" maknanya: Dia menjadikan demi kalian." Adajuga yang mengatakan bahwa maknanya adalah segala yang ada di bumi diberikan sebagai nikmat atas kalian, agar dengan semua itu kalian dapat menguatkan diri dalam melakukan ketaatan dan bukan untuk kalian pergunakan dalam hal-hal kemaksiatan. Juga sebagai bahan pelajaran untuk direnungkan bahwa semua itu sebagai bukti keesaan-Nya. Lebih lanjut dengan mengutip pendapat Abu Utsman, al-Qurthubi mengatakan bahwa Allah memberikan semuanya kepadamu dan menundukkannya untukmu agar kamu menjadikannya sebagai dalil betapa luas kemurahan-Nya dan yakin kepada apa yang dijanjikan kepadamu daripada pahala yang berlimpah di hari kiamat. Jangan kamu meminta lebih kebaikan-Nya atas amalmu yang sedikit, sebab Dia sebelumnya telah memberimu nikmat yang paling besar sebelum kamu dapat beramal, yaitu tauhid."

Hal senada dinyatakan oleh Fakhruddîn ar-Râzî (W. 606 H)⁸⁹ menjelaskan kata "*lakum/untuk kalian*" yang disebutkan setelah kata "*khalafa*" untuk menunjukkan makna manfaat untuk kita dalam agama dan dunia. Adapun di dunia adalah memberikan maslahat untuk badan, mebmberikan kekuatana dalam rangka taat kepada Allah. Adapun untuk agama adalah untuk mengambil i'tibar atau pelajaran terhadap semua yang telah diciptaka-Nya bahwa semua itu memberikan manfaat. Dengan memperhatikan hewan, tumbuhan, barang tambang, gunung-gunung, termasuk apa yang berhubungan dengan jenis kerajinan dan hal-hal yang telah disitibathkan oleh orang-orang yang cerdas/pintar. Dan Yang Mahakuasa telah menjelaskan bahwa semua itu hanya diciptakan oleh-Nya untuk mendapatkan manfaat darinya.

⁸⁷Abdurrahmân bi Nâshir bin Abdullâh as-Sa'dî, *Taysîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*, t,t: Muassasah ar-Risâlah, 2000, Juz. 1, hal. 48.

⁸⁸Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khazraji Syamsu ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'ân*, Riyâdh: Dâr 'Alam al-Kutub, 2003, jilid 1, hal. 253

⁸⁹Fakhruddîn ar-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981, jilid 2, hal. 379.

Sebagaimana halnya Fakhruddîn ar-Râzî, menurut Wahbah Zuhaili (W. 2015 M),⁹⁰ Hal ini menunjukkan bahwa nikmat tersebut tidak diciptakan kecuali untuk kebaikan manusia dan kelangsungan hidup manusia, baik individu atau kelompok, sehingga lebih tepat bagi kita untuk menjadikan kehidupan fisik atau materi ini sebagai alasan atau bantuan dalam mensucikan diri. kehidupan spiritual, menyucikan jiwa, dan mempersiapkannya untuk kehidupan abadi akhirat. Betapa bahagianya orang-orang beriman dan taat menjalankan perintah Tuhan, dan terhindar dari kemaksiatan dan dosa, karena dengan iman jiwa ditenangkan, dan dengan ketaatan organ, tenaga, dan martabat manusia terpelihara.

Dari sejumlah pendapat para mufassir di atas, semuanya menjelaskan bahwa alam ini diciptakan bagi manusia untuk diambil manfaatnya bagi kepentingan hidupnya baik kepentingan hidup yang berhubungan dengan dunia maupun yang berhubungan dengan agama/akhiratnya. Semua itu menggambarkan ke Maha Esaan-Nya dan betapa luas rahmat-Nya bagi manusia. Namun demikian manusia dilarang merusaknya. Hal tersebut bukan saja membahayakan bagi kehidupan dirinya sendiri pada masanya tetapi membahayakan juga bagi kehidupan generasi sesudahnya.

Secara eksplisit, penafsiran para ulama dari ayat di atas memberikan informasi bahwa bumi atau alam yang Allah ciptakan untuk kebutuhan hidup manusia di dalamnya, dengan kata lain dapat dinyatakan bahwa alam tidak lain adalah *sebagi instrument* bagi kehidupan manusia. Namun, dalam memanfaatkan alam sebagai instrumen tersebut, manusia diperingatkan untuk mengambil keperluan yang ada di bumi seperlunya, tidak merusak dan tidak berlebihan dalam pemanfaatannya. Oleh karenanya dalam pemanfaatan alam tersebut harus memperhatikan hal-hal berikut ini:

a. Tidak isrâf (berlebihan).

Dalam hal ini Allah swt berfirman:

يٰۤاِبْنٰۤىۤ اٰدَمَ خُذْ وَاٰزِىۡتَكَ مِمَّا عِنۡدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوۡا وَاشْرَبُوۡا وَلَا تُسْرِفُوۡا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيۡنَ

Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan. (QS. al-A‘râf/7: 31)

Ibnu Manzhûr⁹¹ dalam Lisân al-‘Arab mengatakan bahwa kata الاسراف adalah apa yang telah dilarang oleh Allah dalam berlebihan, yaitu apa yang di

⁹⁰Wahbah bin Mushthafa az-Zuhaili, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa as-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Bairut: Dâr al-Fikr al-Muashirah, 1418 H, juz 8 hal. 150

⁹¹Muhammad bin Mukarram bin Manzhûr al-Afriqî, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, 2009, Juz 9, hal. 148.

belanjakan kepada selain bentuk ketaatan kepada Allah walaupun sedikit ataupun banyak. Meletakkan tidak pada tempatnya. Isrâf dalam membelanjakan harta ialah *tabdzir* (boros) dan juga memakan makanan yang tidak diharamkan oleh Allah.

Adapun menurut Ibnu Faris⁹², Isrâf adalah melewati batas yang dituju. Kata isrâf berasal dari fi' il asrafa – israfan. As-Saraf isim (mashdar) darinya juga. Dikatakan oleh bangsa Arab “*asrafa fi maâlihi*” artinya bersegera mengeluarkan harta tanpa tujuan. Dan asal makna dari kata ini menunjukkan pada sikap melebihi batas dan sembrono dalam melakukan sesuatu (Menurut pendapat as-Sya‘râwî,⁹³ bahwa Isrâf itu terbagi dua makna yakni makna lebih (الزيادة) dan makna kurang (النقص). Dua makna ini mengarah pada segala sesuatu yang berhubungan dengan memberi nafkah, ibadah, memberi zakat panen, dalam bentuk pembalasan, dan lain-lain. Dalam hal ini termasuk isrâf dalam artian melalaikan perintah Allah swt.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa isrâf adalah melebihi batas kewajaran dalam segala sesuatu, bisa dalam bentuk membelanjakan harta, memberi nafkah, makan, minum, berpakaian, pemanfaatan lingkungan, melakukan pembalasan, ibadah, dan lain-lain. Kehidupan saat ini yang selanjutnya merusak lingkungan adalah akibat berlebihan manusia dalam hidupnya yang menurut Al-Qur'an orang yang berlebihan tidak disukai Allah.

b. Tidak tabdziir (pemborosan),

Tentang larangan tabdzir ini Allah SWT. berfirman:

إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

Sesungguhnya orang-orang yang pemboros itu adalah saudara setan dan setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya. (QS. al-Isrâ'/17: 27)

Menurut al-Isfahânî,⁹⁴ secara bahasa berarti memisahkan. Asal arti kata ini adalah melemparkan benih dan membuangnya. Kemudian makna ini dikiasikan kepada setiap yang membuang atau menghilangkan hartanya secara sia-sia.

⁹²Abû al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqâyis al Lughah*, t.t, Dâr al- Fikr, 1979, juz 3, hal.153

⁹³Muhammad Mutawallî as-Sya‘râwî, *Tafsîr as-Sya‘râwî*, Kairo: Akhbar al-Yaum,1991, jilid.7, hal. 3968

⁹⁴Al-Husain bin Muhammad bin al-Mufadhhal al-Râghib al-Ashfahânî *al-Mufradât fî gharîb al-Qur‘ân*, Beirut: Dâr al-‘Ilm al-Syâmiyyah, 1412 H, juz. 1 hal. 113.

Imam al-Qurthubi⁹⁵ dengan mengutip pendapat Imam Syafi‘i mengatakan bahwa *tabdzir* adalah membelanjakan harta pada perkara yang tidak hak (benar) ini adalah pendapat jumhur. Sedangkan menurut Asyhab dari Malik, *tabdzir* adalah mengambil harta dengan cara yang hak dan menyia-nyiakannya pada perkara yang tidak hak dan itu hukumnya adalah haram.

Dengan demikian *tabdzîr* adalah perilaku manusia yang terkesan menyia-nyiaikan harta sekalipun harta tersebut diperoleh dengan cara yang benar tetapi tidak menggunakannya pada hal yang bermanfaat, tidak banyak manfaatnya atau tidak digunakan sama sekali. Perilaku seperti inilah salah satu yang menyebabkan kerusakan lingkungan, menunjukkan perilaku manusia yang tidak berakhlak, penuh dengan kehausan dunia dan keserakahan hidup, sehingga merusakkan lingkungan. Oleh karena itu, segala tindakan yang menyebabkan kerusakan mendapat peringatan dari Allah sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Mā‘idah/5: 32 dan al-A‘rāf/7: 56.

C. Tidak itrâf (bermewah-mewah)

Menurut al-Ashfahâni⁹⁶ *Itrâf* adalah hidup yang diluaskan kenikmatannya dan bermewah-mewahan. Allah swt. berfirman:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا

Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang yang hidup mewah di negeri itu (agar menaati Allah), tetapi bila mereka melakukan kedurhakaan di dalam (negeri) itu, maka sepiantasnya berlakulah terhadapnya perkataan (hukuman Kami), kemudian Kami binasakan sama sekali (negeri itu). (QS. al-Isrâ’/17: 16)

Itrâf atau bermewah-mewah, hedonis, yang terjadi pada perilaku manusia saat ini, akan membawa kepada kehancuran diri dan dunia. Alam yang mestinya dipelihara dengan baik dan seimbang, malah diperlakukan hanya untuk memuaskan hawa nafsu manusia yang melebihi batas di atas.

Jika dalam pemanfaatan alam yang disediakan Allah untuk manusia dilakukan dengan sepenuhnya memperhatikan tiga hal di atas, berarti dia sudah melakukannya dengan penuh tanggungjawab dan pada gilirannya akan melahirkan sisi positif bagi alam. Ketika manusia sudah bersahabat dengan alam, akan terciptalah suasana yang menentramkan, karena manusia sudah menjadikan alam sebagai bentuk wujud *tajalli* Tuhan. Hal ini akan serta

⁹⁵Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khazraji Syamsu ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi‘ li Ahkam Al-Qur’ân*, Riyâdh: Dâr ‘Alam al-Kutub, 2003, jilid 1, hal. 113

⁹⁶Râghîb al-Asfahâni, *Mufradât fi Gharîb Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-‘Ilm Dâr as-Syâmiyah, 1442 H, hal. 166.

merta membawa manusia pada jalan Tuhan yang penuh dengan ketenangan dan sudah pasti manusia akan terhindar dari penyakit kejiwaan. Keserakahan dalam mengeksploitasi sumber daya alam juga merupakan salah satu behavior gangguan perilaku.

Kedua aspek ini menjadi penentu bagaimana keberlangsungan alam. Keseimbangan dan keharmonisan ini guna mencapai kebahagiaan. Kebahagiaan tidak dapat dicapai dengan menguasai dan mengambil kemanfaatan alam secara berlebihan. Kebahagiaan dapat dicapai dengan menerima norma dan ritme alam, tidak mengganggu alam dengan alat buatan yang bukan bertujuan untuk menjaga alam tetapi bertujuan mengeksploitasi dan merusak alam.⁹⁷

Sebab, eksploitasi yang berlebihan akan berdampak kembali kepada manusia. Dampak tersebut dapat berupa bencana-bencana dan kerusakan-kerusakan di muka bumi ini, seperti banjir, tanah longsor, kebakaran hutan, pemanasan global, tercemarnya kualitas udara, tanah dan air, serta lain sebagainya. Dalam Hal ini Allah swt berfirman:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan. (QS. al-A'raf/07: 56)

Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di (w. 1376 H/ 1955 H.),⁹⁸ menjelaskan bahwa maksudnya adalah Allah melarang melakukan kerusakan di muka bumi dengan melakukan maksiat setelah memperbaikinya yaitu dengan melakukan ketaatan kepada Allah, karena sesungguhnya maksiat merusak akhlak, amal dan rizqi sebagaimana ketaatan kepada Allah memperbaiki akhlaq, amal, rizqi dan keadaan dunia dan akhirat.

Adapun Menurut al-Qurtubi⁹⁹ ayat ini adalah larangan dari Allah agar tidak melakukan kerusakan di muka bumi. Larangan ini bersifat umum apapun bentuk kerusakan tersebut, kerusakan banyak maupun sedikit, setelah dilakukan perbaikan. Apakah perbaikan tersebut hanya sedikit saja maupun banyak. Selanjutnya dengan mengutip pendapat Imam ad-Dhahâk dia

⁹⁷Nasr, Seyyed Hossein, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*. terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003, hal. 104-105.

⁹⁸Abdurrahmân bin Nâsir bin Abdullâh as-Sa'di, *Taysîr al-Kalâm ar-Rahmân fî Tafsîr kalâm al-Mannân*, t.t: Muassasah ar-Risâlah, 2000, Jilid 1, hal. 291

⁹⁹Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakr bin Farh al-Anshâri al-Khazraji Syamsu ad-Dîn al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'ân*, Riyâdh: Dâr 'Alam al-Kutub, 2003, Juz 7, hal. 226

mencotohkan seperti menghilangkan pasokan air atau mencemarinya, menebang pohon yang akan berdampak pada kerusakan lingkungan. Kemudian dengan mengutip pendapat al-Qusyairi, ia menambahkan contoh lain yaitu melakukan perbuatan syirik, pertumpahan darah, dan kekacauan di muka bumi setelah Allah swt melakukan perbaikan yakni dengan diturunkannya para Nabi dan Rasul (al-Qurtubi, Riyadh, Dar Alam al-Kutub, 2003. 7/26)

Sementara itu Ar-Razi¹⁰⁰ berpendapat maksudnya Janganlah kalian melakukan kerusakan di muka bumi, maknaya adalah janganlah kalian melakukan kerusakan sesuatu apapun di muka bumi, termasuk di dalamnya merusak diri/jiwa dengan cara membunuh dan memotong bagian dari anggota badan, melakukan kerusakan terhadap harta dengan cara ghashab, merusak agama dengan kekufuran dan bid'ah, merusak nasab/keturunan dengan berbuat zina, liwath dan qadzaf begitu juga dengan merusak akal dengan sebab meminum minuman yang memabukan. Adapun makna “*setelah memperbaikinya*” yang dimaksud adalah setelah Allah menciptakannya dalam bentuk yang sesuai untuk kemanfaatan bagi makhluk yang sesuai dengan kemaslahatan para mukallaf (orang-orang yang diberi beban untuk melaksanakan ketentuan Allah). Bisa juga bermakna setelah Allah melakukan perbaikan dengan diutusnya para nabi dan rasul, menurunkan kitab suci, dan menurunkan syariatnya

Wahbah Zuhaili¹⁰¹ berpendapat ayat ini adalah larangan membuat segala bentuk kerusakan di muka bumi. Esensinya adalah berkaitan dengan semua perkara yang menimbulkan kerusakan di muka bumi seperti kerusakan jiwa, keturunan, uang, pikiran, dan agama. Sedangkan yang dimaksud dengan kata “*setelah memperbaikinya*” adalah setelah Allah memperbaiki ciptaannya dengan cara yang tepat demi kepentingan makhluk dan kemaslahatan manusia. Lebih lanjut Wahbah Zuhaili menyatakan bahwa telah diriwayatkan dari para mufassir tentang bentuk atau jenis pengrusakan (ifsâd) dan perbaikan (ishlâh), seperti menuduh tanpa bukti, kezhaliman setelah adanya keadilan, kekafiran setelah iman, atau kemaksiatan setelah ketaatan.

Imam as-Syaukani (w. 1250 H)¹⁰² menjelaskan bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah dengan jangan melakukan kerusakan di muka bumi dengan membunuh manusia, menghancurkan rumah-rumah, membunuh hewan-hewan dan menebang pepohonan, dan mengeringkan sungai-sungai,

¹⁰⁰Fakhruddîn Muhammad bin ‘Umar at-Taimi ar-Râzî as-Syâfi‘î, *Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000, Jilid 14, hal. 108

¹⁰¹Wahbah bin Mushtafa az-Zuhaili, *at-Tafsîr al-Washîth*, Damsik, Dâr al-Fikr, 1422 H, jilid 1, hal 675

¹⁰²Muhammad bin Ali bin Muhammad as-Syaukânî, *Fath al-Qadîr al-Jamî‘ fî ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min ‘Ilmi at-Tafsîr*. t.t : t.th, Maktabah Syamilah, jilid 1, hal. 47

kafir terhadap Allah, terjerumus kedalam kemaksiatan, dan tidak menjalankan aturan sesuai syariat setelah ia ditentukan dan ditetapkan. Adapaum yang dimaksud dengan *بَعْدَ إِصْلَاحِهَا* (sesudah Allah memperbaikinya), yaitu setelah Allah memperbaikinya dengan mengutus para Rasul, menurunkan kutab-kitab, menetapkan syariat-syariat, dan setelah dibangun baik oleh orang beriman atau orang kafir.

Dari beberapa pendapat para mufassir di atas nampak dengan jelas bahwa melarang kepada umat manusia melakukan pengrusakan di muka bumi apapun bentuk kerusakan tersebut. Bisa kerusakan terhadap agama, jiwa, keturunan, akal, harta, lingkungan dan lain lain setelah Allah menciptakannya dengan sebaik-baiknya dengan mengutus para Rasul, menurunkan kutab-kitab, menetapkan syariat-syariat, dan setelah dibangun baik oleh orang beriman atau orang kafir.

Dalam Tafsir Kemenag dinyatakan bahwa pada ayat ini Allah swt. melarang membuat kerusakan di bumi. Larangan membuat kerusakan ini mencakup semua aspek kehidupan seperti merusak pergaulan, merusak jasmani dan rohani orang lain, merusak penghidupan dan sumber-sumber penghidupan, (seperti bertani, berdagang, membuka perusahaan dan lain-lainnya). Padahal bumi tempat hidup ini sudah dijadikan Allah cukup baik. Mempunyai gunung-gunung, lembah-lembah, sungai-sungai, lautan, daratan dan lain-lain yang semuanya itu dijadikan Allah untuk manusia agar dapat diolah dan dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya, jangan sampai dirusak dan dibinasakan.

Selain dari itu bagi manusia yang mendiami bumi Allah ini, sengaja Allah menurunkan agama dan diutusnya para nabi dan rasul supaya mereka mendapat petunjuk dan pedoman dalam hidupnya, agar tercipta hidup yang aman dan damai. Dan terakhir diutus-Nya Nabi Muhammad saw. sebagai rasul membawa ajaran Islam yang menjadi rahmat bagi semesta alam. Bila manusia-manusia sudah baik, maka seluruhnya akan menjadi baik, agama akan baik, negara akan baik, dan bangsa juga akan baik.¹⁰³

Dalam sebuah hadits dinyatakan:

عَنْ أَبِي يَعْلَى شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
 إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا
 الذَّبْحَةَ، وَلِإِجِدَّ أَحَدَكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلِيُرِخْ ذَيْبِيحَتَهُ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ.¹⁰⁴

¹⁰³Kementrian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Percetakan Ikrar Mandiriabadi, 2011, jilid 3 hal 365

¹⁰⁴Abu al-Husain Muslim bin al-Hajāj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisbūriy, *al-Jāmi' as-Shahih Muslim*, Beirut, Dār al-Aufāq al-Jadīdah, t.th, jilid Juz 6, hal. 72.

“Dari Abu Ya’la Syaddad bin Aus ra. dari Rasulullah saw, beliau bersabda:”*Sesungguhnya Allah subhanahu wa ta’ala telah menetapkan perbuatan ihsan (baik) pada tiap-tiap sesuatu. Jika kalian membunuh, maka bunuhlah dengan cara yang baik, jika kalian menyembelih, maka sembelihlah dengan cara yang baik, hendaklah salah seorang di antara kalian menajamkan pisaunya dan menenangkan sembelihannya.*” (HR Muslim)¹⁰⁵

Hadits tersebut memberikan arahan kepada umat manusia terkhusus umat Islam bahwa Allah swt. tidak hanya melarang melakukan pengrusakan tetapi Allah memerintahkan agar memperlakukan segala sesuatu dengan cara yang terbaik (*ihsân*), baik kepada manusia, hewan, tumbuhan dan lain sebagainya.

Kata *ihsân* sendiri menurut istilah syar‘i memiliki makna menempatkan sesuatu pada derajat yang dicapai seorang hamba yang lebih tinggi dari derajat iman. Ihsan juga bermakna menyempurnakan niat dengan cara yang sesuai dengan ilmu syariat, sehingga niatnya bersih dari segala noda, semata karena Allah.¹⁰⁶

Syaikh Muhammad bin Abdullah al-Jurdani ad-Dimyathi (w. 1333 H.) menyatakan bahwa setiap muslim dituntut untuk memperlakukan segala sesuatu termasuk di dalamnya manusia, hewan, langit, bumi, gunung, pohon-pohonan bahkan benda-benda dengan perlakuan secara ihsan (terbaik). Pohon tidak boleh ditebang secara sembarangan dan merusaknya. Hewan ternak tidak boleh dipekerjakan diluar kemampuannya, tidak diperlakukan secara kasar dan bengis, tidak boleh dibiarkan dalam kondisi kehausan dan kelaparan. Bahkan ketika hewan ternak tersebut akan disembelih wajib diperlakukan dengan baik yaitu tidak diperlakukan secara kasar, bengis dan tergesa-gesa serta memberikannya makan dan minum terlebih dahulu agar tidak disembelih atau mati dalam kehausan dan kelaparan serta dibaringkannya ditempat yang mudah, datar dan tidak bergelombang.¹⁰⁷

Muhammad Shâlih bin ‘Utsimin menyatakan bahwa seseorang yang ingin membunuh seekor tikus sekalipun – karena agama menganjurkan untuk membunuhnya – maka pembunuhannya harus dilakukan secara ihsan yaitu membunuhnya dengan apa yang bisa langsung menghilangkan nyawanya tanpa menyakitinya terlebih dahulu seperti dijebak dengan cara meletakkan

¹⁰⁵ Abû al-Husain Muslim bin al-Hajâj bin Muslim al-Qusyairi an-Naisabûrî, *al-Jâmi’ as-Shahîh*, Bairût: t.p., t.th, juz. 6, hal. 72.

¹⁰⁶ Mahmûd ‘Abd ar-Razzaq, *al-Mu’as-Shûfî...*, jilid 9, hal. 7.

¹⁰⁷ Muhammad bin Abdullâh al-Jurdâni ad-Dimyathi, *Al-Jawâhîr al-Lu’luyah Syarh al-Arba‘în an-Nawawiyah*, Kairo: Maktabah al-Îmân bi al-Manshûrah, t. th., cet. 1, hal. 153-154.

sesuatu yang lengket (lem) agar menempel lalu mati dalam kelaparan dan kehausan.¹⁰⁸

Shâlih ‘Abd. al-‘Azîz Âlu Syaikh (lahir 1378 H) juga menyatakan bahwa pada pohon-pohonan dan apa yang baik dan apa yang tidak baik, apakah itu pohon-pohon dihormati atau tidak dihormati, gunung-gunung dan lingkungan. Semuanya harus diperlakukan dengan cara ihsan (yang terbaik).¹⁰⁹

Sebagai bentuk ihsan dan penghormatan kepada makhluk Allah adalah misalnya ketika tumbuhan, pohonan mau ditebang atau sayur mayur mau dipetik untuk diambil manfaatnya maka tebang dan petiklah dengan membaca *basmallah*. Jika sayuran atau makanan mau dimakan misalnya awalilah dengan membaca serta menyebut Asma-Nya agar terasa betul betapa besar karunia Allah swt, dan agar bertambah pula keberkahnya. Dalam Al-Quran Allah berfirman:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

“Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan.” (QS. al-An‘am/06: 121).

Dalam Hadits dinyatakan:

عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : " كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْطَعُ " أَخْرَجَهُ ابْنُ حَبَانَ.¹¹⁰

Setiap perkara baik atau mulia yang tidak dimulai dengan bacaan *bismillâh*, maka amalan tersebut terputus berkahnya.” (HR.Ibnu Hibban).

Ayat dan Hadits di atas menunjukkan betapa Islam mendorong ummatnya untuk menghormati, memuliakan dan menghargai apa yang disediakan Allah untuk kepentingan manusia tersebut dengan menggunakan atau mengambil manfaatnya penuh dengan rasa hormat, sesuai kebutuhan dan tidak berlebihan.

¹⁰⁸Muhammad Shalih bin ‘Utsimin, *Syarh Riyâdhus Shâlihîn*, t.t. t.p tth), jilid 1, hal. 677.

¹⁰⁹Shâlih ‘abd. al-‘Azîz Âli Syaikh, *Syarh ‘Iddah Mûtân fî al- ‘Aqîdah*, jilid 16, hal. 137

¹¹⁰Muhammad bin Hibbân bin Ahmad bin Hibbân bin bin Muâdz bin Ma‘bad at-Tamîmî, *Shâhîh Ibnu Hibbân bitarîb Ibnu Bulbân*, t.t. Muassasah ar-Risâlah, t.th, jilid 1, hal. 173.

2. Alam sebagai *Partner* Spiritualitas

Di atas dinyatakan bahwa alam diciptakan Allah bagi kepentingan manusia. Dengan kata lain alam adalah sebagai instrument bagi kehidupannya. Namun demikian manusia diperingatkan oleh Al-Quran untuk selalu menjaga merawat dan melestarikannya dan menghindari perilaku buruk yang akan berdampak pada kerusakan lingkungan. Perilaku manusia terhadap alam akan menentukan keberlangsungan alam. Itu sebabnya, membicarakan sisi negatif dan positif dari perilaku manusia terhadap alam itu sangat penting. Pada sub bab ini, penulis menyatakan bahwa alam disamping sebagai partner bagi manusia tapi pada saat yang bersamaan juga merupakan partner bagi kehidupannya.

Manusia tidak dapat hidup tanpa adanya alam semesta. Alam dalam pengertian yang lebih spesifik (lingkungan) di mana manusia hidup di dalamnya terjadi berinteraksi yang saling memberikan pengaruh diantara keduanya. Dalam posisi ini maka alam dapat dikatakan sebagai partner bagi manusia yang harus disikapi dengan baik dan adil.

Dengan bersikap baik dan adil terhadap alam, pada saat itu yang bersangkutan menjadi seorang humanis terhadap alam. Sikap adil tersebut menunjukkan sikap bijak seorang manusia manakala alam memperlakukan manusia dengan baik dan lembut, oleh karena itu mestinya mereka tidak berbuat kejam dan kasar terhadap alam. Ada kesamaan saat membicarakan kondisi ideal manusia dengan alam.

Dengan begitu, kehidupan yang baik tidak mungkin dilepas dari relasi harmonis antara manusia dan alam, yang membedakannya adalah ada Tuhan di antara manusia dan alam tersebut. Saras Devi dalam bukunya juga menjelaskan bahwa, cara memperlakukan alam mencitrakan sikap sebagai manusia. Perlakukan yang adil tidak saja kewajiban manusia terhadap sesamanya, tetapi juga sensitivitas terhadap kelestarian alam.¹¹¹

Menyadari alam sebagai bagian dari kesucian Tuhan, bisa dimulai dari kesadaran diri manusia. Manusia sebagai khalifah di bumi dengan segala tugas yang diamanahkan oleh Allah. Konsep *amanah*, adil, dan lainnya merupakan sarana untuk mencapai visi spiritualitas pada diri manusia. Visi ini menjadi bagian dari eko-spiritual yang diaktualisasikan dalam realitas sosial. Tentunya memiliki landasan yang cukup kuat sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-Baqarah/2:30.

Visi eko-spiritual ini menjadi imperatif religius-spiritual bagi manusia atau siapa saja yang memiliki komitmen tinggi dan itikad baik menjaga dan melestarikan kawasan ekologis bumi. Visi ini merupakan gerakan spiritualisme bersama semua pihak. Visi eko-spiritual ini akhirnya menjadi bagian dari iman kaum beragama dan penganut spiritual dalam menghayati

¹¹¹ Saras Devi, *Ekofenomenologi*, Jakarta: Nalar, 2015, hal. 143.

eksistensinya di planet bumi ini dalam mengembangkan relasi ideal dengan alam.

Menjadi manusia ekospiritual masih relevan untuk diimplementasikan ketika krisis lingkungan melanda saat ini. Kapasitas spiritual manusia sebagai ciptaan Tuhan, seharusnya membuat manusia peka dan sadar diri untuk membina kualitas hubungan yang spiritual dengan ciptaan lain; entah itu hubungan manusia dengan manusia, maupun hubungan manusia dengan alam.

Dimensi spiritual merupakan instrumen yang mengarahkan sikap atau tindakan manusia dalam relasi manusia dengan entitas yang lain dalam alam secara bermoral. Dimensi spiritual memungkinkan manusia untuk hidup secara rohani dalam menghayati totalitas eksistensinya dalam alam.

Mengutip pendapat Hendryk Skolimowski (w. 1993), dalam bukunya yang berjudul *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence Upon The Earth*. Ia memandang alam semesta ini secara spiritual. Dia mendefinisikan spiritulitas sebagai esensi yang diartikulasikan dari kondisi manusia pada waktu tertentu. Kita menemukan pandangan spiritualitas yang sangat terbuka yang memperhatikan dinamika dan keunikan pengalaman manusia dalam berinteraksi dengan alam.

Pengalaman manusia dalam berinteraksi dengan alam berbeda-beda dari satu kebudayaan ke kebudayaan yang lainnya, atau bahkan dari satu masa sejarah dengan masa sejarah yang lainnya. Namun meski berbeda, spiritualitas tidak bersifat aksidental, melainkan esensial. Dengan menekankan aspek esensialitas tersebut, Skolomowski menekankan salah satu karakteristik manusia yang tidak hanya bersifat fundamental, tetapi kondisi yang menjadikan manusia disebut manusia.

Menurutnya, spiritualitaslah yang membuat jati diri manusia itu lebih dikenal, bahkan sebagai sarana untuk kesadaran diri. Aspek-aspek kesadaran diri manusia ini menurut Skolimowski harus diukur dari aspek spiritualitas ini. Manifestasi spiritualitas manusia teraktualisasi secara berbeda dalam budaya berbeda dan dalam sejarah yang berbeda pula. Dengan penjelasan ini, Skolimowski ingin menarik dimensi spiritualitas pada manusia dari ruang lingkup yang lebih luas dan tidak terkonsentrasi pada tradisi agama-agama, terutama agama-agama yang telah mapan seperti yang diakui secara luas pada masyarakat modern di dalam bentangan kosmos ini.

Skolimowski menjelaskan bahwa sebelum agama-agama yang kita kenal dewasa ini muncul, manusia mengartikulasikan dirinya sendiri dalam bentuk spiritualitas pra-agama. Skolimowski menunjukkan bahwa pada zaman lampau, masyarakat suku melakukan penghormatan terhadap alam. Dengan sikap seperti ini, masyarakat suku tersebut tidak menempatkan alam secara material. Mereka melihat alam sebagai manifestasi dari dimensi ketuhanan. Tuhan dengan demikian tidak terpisah dari alam, melainkan

terdifusi (membraur) melalui alam. Pandangan seperti ini, tentu saja berbeda dengan Tuhan sebagaimana dikenal dalam agama-agama yang sudah mapan pada masyarakat dewasa ini.¹¹²

Referensi Skolimowski tentang penghayatan masyarakat suku zaman lampau yang memperlakukan alam sebagai bagian dari dimensi ketuhanan, sangat mempengaruhi pandangannya tentang alam. Bagi Skolimowski, alam merupakan sebuah tempat yang kudus, sebuah tempat yang suci. Menurut Skolimowski, perspektif ini secara langsung mengubah banyak hal. Ketika dunia dilihat sebagai suatu tempat yang kudus, peran Anda dalam tempat kudus itu adalah menjaga, melindungi, seorang imam yang bertanggungjawab mempertahankan tempat kudus tersebut sehingga tidak hancur dan rusak.

Mengalami dunia sebagai tempat yang kudus dalam pandangan Skolimowski merupakan langkah pertama untuk menerima diri sendiri sebagai tempat kudus yang butuh untuk diperlakukan dengan tanggungjawab, peduli dan hormat. Alam semesta ini dialami sebagai tempat kudus yang memberikan rasa kenyamanan untuk mengetahui bahwa hidup dalam sebuah kepedulian, tempat spiritual, di mana alam semesta memiliki makna dan kehidupanmu memiliki makna untuk bertindak dalam dunia yang seolah-olah tempat kudus adalah membuat alam semesta terhormat dan suci, dan membuat dirimu sendiri terangkat dan penuh makna dalam kondisi kesucian diri.

Skolimowski menekankan bahwa apa yang terjadi dengan alam semesta tergantung pada prilaku manusia. Kalau sikap dan tindakan manusia memperlakukan alam semesta seperti sebuah mesin, maka alam semesta menjadi sebuah mesin. Sikap dan prilaku memperlakukan alam semesta sebagai tempat suci, maka alam semesta menjadi tempat suci. Memperlakukan alam semesta dengan cinta, peduli dan alam semesta pun menjadi sebuah tempat yang penuh cinta dan peduli pada Anda.

Skolimowski menunjukkan sumber kekudusan pada alam semesta. Sumber pertama datang dari pikiran manusia itu sendiri. Artinya, ruang pikiran dan tindakan manusia harus diubah dari yang materialistik dan instrumentalistik menjadi spiritual. Dimensi spiritual ini harus ada dalam pikiran manusia. Bila pikiran manusia berisi aspek spiritual, maka tindakan manusia terhadap alam juga cenderung spiritual. Kalau pikiran manusia terhadap alam semesta bersifat kudus, maka alam semesta menjadi tempat yang kudus dan suci sehingga dengan demikian tindakan manusia terhadap alam juga pasti akan mengikutinya.

¹¹² Hendryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence Upon The Earth*, Rockport: Element Books, 1993, hal. 56.

Sumber yang kedua itu datang dari alam itu sendiri. Skolimowski dalam hal ini mengutip sebuah pandangan lama dengan alam sebagai sebuah “*misterium tremendes*”, sebuah misteri yang mengagumkan. Alam menyimpan misteri dalam dirinya sendiri. Sebagai sebuah misteri, alam itu bersifat mengagumkan. Oleh karena itu alam menarik perhatian manusia, namun perhatian itu harus didasari oleh sikap yang mengagumkan. Sikap yang mengagumkan ini akan membangkitkan sikap respek manusia terhadap alam. Sikap ini tentu saja akan mendorong sikap yang lainnya yakni menjaga alam supaya tempat kudus. Inilah tanggungjawab manusia dalam relasinya dengan alam.

Dengan demikian permulaan rekonstruksi spiritual kita adalah sebuah perlakuan dengan hormat terhadap dunia dan diri kita sendiri. Ini juga merupakan sebuah premis tentang sebuah pemahaman ekologi yang dalam. Untuk memahami kemuliaan semua ciptaan adalah dengan melihatnya secara hormat. Untuk memahami secara penuh seluk beluk keterhubungan ekologis adalah dengan memperlakukan habitat ekologis secara terhormat. Untuk memahami keindahan dan integritas dari bumi adalah dengan membungkukkan badan terhadapnya secara hormat.

Relasi antara manusia dengan alam dalam konsep Skolimowski adalah relasi kesatuan. Manusia dengan alam adalah satu. Manusia dalam hal ini tidak pernah dapat bereksistensi tanpa alam, demikian juga alam tidak akan pernah ada tanpa manusia. Sebab hanya di depan manusia saja alam dapat berada. Kita adalah satu dengan alam. Kita adalah satu dengan semua penciptaan. Tetapi, kesatuan ini hanya akan diaktualisasikan dalam sebuah cara harmonis dan simbolik bila kita menyadari bahwa keadaan jiwa ekologi tergantung pada keadaan jiwa kita sendiri yang bersifat spiritual sama halnya seperti alam yang berkarakter spiritual juga.

Menempatkan alam sebagai sebuah tempat kudus bersifat imperatif. Artinya, manusia harus menempatkan alam sebagai sebuah tempat yang sentral dalam melakukan devosinya atau penyembahannya kepada Tuhan. Manusia tidak akan dapat menyembah Tuhan kalau tidak memasukkan alam semesta ini sebagai dimensi yang sangat penting. Aspek lain dari penyembahan kepada Tuhan adalah penting, tetapi melindungi planet sangat penting. Ini adalah pekerjaan spiritual yang utama dari waktu kita kini. Jika kita kehilangan alam semesta ini, kita pun kehilangan Tuhan.

Pernyataan dari Skolimowski sudah sejalan dengan paradigma yang disusun oleh kaum sufi. Salah satunya adalah Ibn ‘Arabi. Ontologi yang dibangun berdasarkan tauhid, merupakan doktrin yang menyatukan relasi antara Tuhan, manusia dan alam. Ontologi ini yang membuat manusia harus sadar bahwa alam merupakan bagian dari *circle* tauhid.

Belum lagi, anggapan Skolimowski terhadap alam sebagai suatu kesucian. Sikap seperti ini juga sejalan dengan Ibn ‘Arabi bahwa alam

merupakan *tajalli* Allah. Tentunya tidak boleh diabaikan atau merusaknya. Merusak alam sama dengan merusak eksistensi Allah sebagai Sang Khaliq alam.

Dengan begitu, untuk hidup secara spiritual dengan alam manusia perlu mengubah cara pandang kita yang materialis menuju yang pemahaman yang spiritual. Bahwa alam ini memiliki jiwanya sendiri. Alam dihadirkan bukan oleh yang fisik dan mekanistik, melainkan oleh yang non fisik, roh, yang metafisik. Di sini diperlukanya kesadaran bahwa ada suatu realitas ada yang tak berhingga, ada suatu metafisika kehadiran yang tidak dapat dipahami secara penuh dan tidak dapat dilihat secara langsung di balik realitas fisik yang kelihatan ini.

Selain membangun kesadaran spiritual, strategi untuk menjadikan alam sebagai *patner* adalah dengan membangun keharmonisan antara manusia dengan alam. Manusia yang menjadi khalifah di muka bumi ini harus mampu melihat dan memperlakukan alam sebagai mana mestinya. Melihat alam bukan hanya sebagai objek instrumen yang harus dikuasai, tetapi melihat dan memperlakukan alam atas dasar keseimbangan dan keharmonisan. Dalam melihat alam, Nasr menyatakan:

“Melihat kosmos dengan mata intelek adalah melihat kosmos bukan sebagai pola kenyataan-kenyataan yang dieksternalisasikan dan kasar, namun sebagai teater di mana tercermin aspek-aspek sifat Ilahi, seperti beribu-ribu cermin yang mencerminkan wajah Tercinta, seperti tofani dari realitas yang tinggal di Pusat keberadaan manusia itu sendiri. Melihat kosmos sebagai tofani adalah melihat cerminan Kedirian dalam kosmos dan bentuk-bentuknya.”¹¹³

Dari beberapa poin dalam konsep kearifan lingkungan Nasr tersebut, dapat dikatakan bahwa konsep tersebut lebih menekankan pada harmonisasi alam. Hal ini dapat dilihat dari pernyataannya bahwa “manusia sama sekali tidak bisa menaklukkan dan mendominasi alam secara tidak berkesudahan tanpa mengharapkan reaksi dari alam untuk membangun kembali keseimbangan yang dihancurkan oleh manusia.

Strategi untuk membangun keharmonisan antara Tuhan, manusia, dan alam adalah dengan adanya perluasan kesadaran dan edukasi akan ajaran syariah mengenai perlakuan etis terhadap lingkungan alam dan memperluas bidang aplikasinya sesuai dengan prinsip syariah itu sendiri.

Melihat penjelasan di atas, peran manusia untuk menjadi partisipan yang sadar merupakan tuntutan utama bagi masyarakat yang berkelanjutan secara ekologis. Dalam keseimbangan tipis antara kesatuan (dengan Tuhan)

¹¹³Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual...*, hal. 142.

dengan kebebasan (lepas dari Tuhan), di sana manusia dapat menghormati alam semesta, menyadari spiritualitasnya dan merendahkan hati di hadapan Tuhan.¹¹⁴

C. Usaha Konservasi Sumber Daya Alam

Kepedulian terhadap lingkungan merupakan pengamalan seorang muslim. Bahkan spektrum lebih luas, manusia bertanggungjawab dalam memelihara lingkungan. Sebab, ini sesuai dengan peran manusia sebagai *khalifatullah fil ard*. Manusia menjadi wakil Tuhan dan penerus-Nya. Manusia tidak berhak menjadi penguasaan dan bersikap angkuh. Bagian dari ajaran *kekhalfahan* adalah menuntut manusia untuk memelihara, membimbing dan mengarahkan segala sesuatu agar mencapai maksud dan tujuan penciptaan-Nya.

Bila ditemukan kasus-kasus kerusakan alam, orang tersebut sudah dianggap telah merusak substansi dari keberagamaan yang benar dan secara tidak langsung meniadakan tujuan eksistensi manusia di muka bumi. Dengan melakukan perbuatan sewenang-wenang terhadap lingkungan dengan cara mengeksploitasi tanpa memperhatikan akibatnya jelas bertentangan dengan ajaran Islam.¹¹⁵

Perlu adanya kesadaran bagi manusia tentang konsekuensi dalam mengeksploitasi alam secara sewenang-wenang. Kerusakan alam juga bisa berdampak kepada kerusakan manusia, satu sisi secara fisik manusia dan alam di ambang kepunahannya. Di sisi yang lain, manusia dihantui dengan kegelisahan jiwa. Manusia dan alam itu memiliki ikatan yang kuat, dan saling membutuhkan, bila alam rusak maka manusia jauh dari titik ideal. Ketika semua ini terjadi, manusia mengalami krisis nilai dan krisis eksistensial dalam hidupnya.

Kepedulian terhadap alam itu tergantung pada kepedulian dan kesadaran manusia dalam memahami lingkungannya. Kesadaran mempunyai dua komponen pokok, yaitu fungsi jiwa dan sikap jiwa, yang masing-masing mempunyai peranan penting dalam orientasi manusia dalam duniannya.¹¹⁶

Fungsi jiwa merupakan aktifitas kejiwaan yang tiada berubah dalam lingkungan yang berbeda-beda. Fungsi jiwa meliputi pikiran, perasaan, penginderaan dan intuisi. Sedangkan sikap jiwa adalah arah dari energi psikis umum yang menjelma dalam bentuk orientasi manusia terhadap dunianya.

¹¹⁴Robert A. White, *Prespektif Baha'i Mengenai Masyarakat yang Berkelanjutan secara Ekologis*, dalam Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (Ed), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007, hal. 122.

¹¹⁵Nadjamuddin Ramly, *Islam Ramah Lingkungan; Konsep dan Strategi Islam dalam Pengelolaan*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007, hal. 39.

¹¹⁶Sumardi Suryabrata, *Psikologi Kepribadian*, Jakarta : Rajawali, 1983, hal. 189.

Dengan demikian, kesadaran menimbulkan perbuatan manusia, atau dengan kata lain perbuatan merupakan indikasi kesadaran. Jadi, dapat dikatakan bahwa "kesadaran merupakan tanggapan seseorang terhadap sesuatu di luar diri dan dunia atau lingkungannya."¹¹⁷ Dari konsep di atas dapat dipersepsikan bahwa manusia telah memiliki dasar-dasar tentang kesadaran lingkungan bagi diri manusia.

Persoalannya manusia memiliki dua hal yang bertolak belakang antara mengenal dan tidak mengenal lingkungannya. Sedangkan nafsu tendensi bertentangan dengan lingkungannya. Oleh karena itu diperlukan faktor-faktor dari luar yang ikut mempengaruhi berkembangnya kesadaran lingkungan sehingga pada akhirnya kesadaran mengenal lingkungan lebih memiliki daya dukung dari pada tidak mengenal lingkungan.

1. Membangun Kesadaran Manusia.

Bangunan kesadaran yang dimaksud adalah dimensi spiritualitas. Menurut Richards, spiritualitas sebagai komponen diri yang menghasilkan makna-makna serta tujuan-tujuan dalam hidup, menyajikan pengalaman transendensi pribadi dan hubungannya dengan tatanan universal. Beberapa ahli juga menyетуjuinya, bahwa spiritualitas merupakan konsep yang berhubungan dengan orientasi serta pengalaman seseorang terhadap elemen-elemen transendensi atau eksistensi dari kehidupan, seperti pemaknaan (*meaning*), arah (*direction*), tujuan (*purpose*), dan keterikatan (*connectedness*).¹¹⁸

Secara geneologi, konsep spiritual berawal dari konsep motivasi. Motivasi merupakan konsep yang digunakan untuk menggambarkan dorongan-dorongan yang timbul pada individu manusia. Fungsinya sebagai yang menggerakkan dan mengarahkan perilaku.¹¹⁹

Dorongan yang ada pada manusia itu diharapkan untuk mentransformasikan dari pribadi yang mengerti dengan sebelumnya menuju pribadi yang lebih baik. Oleh karenanya, spiritualitas yang tinggi ditandai dengan adanya pertumbuhan dan transformasi pada diri seseorang. Tercapainya kehidupan yang berimbang antara karir (pekerjaan) dan pribadi atau keluarga, serta adanya perasaan suka cita dan puas yang pada akhirnya akan menghasilkan kontribusi positif bagi lingkungan.¹²⁰

Dimensi ini bukanlah suatu unsur aksiden di dalam diri manusia, melainkan esensial manusiawi yang mendefinisikan karakteristik manusia itu

¹¹⁷Ludy T. Benyamin, Jr, J. Roy Hophins, dan Jack R Nation, *Psychology*, New York : Mac Millan Publishing, 1987, hal. 128.

¹¹⁸Thoresen, M.J., Mahoney, *Behavioral Self-Control*, New York: Holt, Rinehart and Winston, hal. 30.

¹¹⁹Charles Tart, *Introduction, Transpersonal Psychologies*, New York: Harper & Row, 1975, hal. 4.

¹²⁰Imron, *Aspek Spiritualitas dalam Kinerja*, Magelang: Unimma Press, 2018, hal. 31.

sendiri. Tanpa dimensi spiritual ini, maka manusia tidak dapat dikatakan hidup secara sungguh-sungguh manusiawi atau mengalami krisis spiritual. Ketika dimensi spiritual ini diambil atau hilang dari manusia, maka manusia tidak bisa dikatakan sebagai manusia, manusia sungguh-sungguh berakhir dengan sesuatu yang kurang sebagai manusia. Nasibnya akan berakhir tragis sebagai manusia dan makhluk yang memanusia.

Kapasitas spiritual manusia seharusnya membuat manusia peka dan sadar diri untuk membina kualitas hubungan yang spiritual dengan ciptaan lain termasuk juga peka terhadap alam lingkungan. Dimensi spiritual merupakan instrumen yang mengarahkan sikap dan tindakan manusia dalam relasi manusia dengan entitas yang lain bermoral. Dimensi spiritual memungkinkan manusia untuk hidup secara rohani dalam menghayati totalitas eksistensinya dalam alam.

Dimensi spiritual merupakan fitrah manusia. Hal ini sudah dijelaskan dalam surah Al-Rûm/30:30.

أَقِمُّوْا وُجُوْهَكُمْ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيْلَ لِخُلُقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ
الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”

Pada ayat ini dijelaskan, bahwa tauhid merupakan bangunan ontologi yang memberikan koneksi antara hamba dan Allah. Tauhid menjadi sarana spiritualitas yang pada hakikatnya merupakan bentuk hubungan dan ketergantungan manusia kepada Allah. Menurut Ibn Katsir, Allah mensyariatkan mengikuti agama yang *hanif* yaitu agama Ibrahim. Kita harus berada di fitrah yang telah ditentukan oleh-Nya. Fitrah ini menjadi bekal bagi manusia. Bekal yang dimaksud adalah pengetahuan tentang keesaan-Nya.¹²¹

Begitu juga dengan al-Maraghi, ayat di atas memberikan informasi, bahwa manusia pada tabiat yang telah ditetapkan oleh Allah pada diri manusia, karena sesungguhnya Allah-lah yang menjadikan manusia sesuai dengan fitrahnya yang cenderung kepada ajaran tauhid dan meyakinkannya karena ajaran tauhid itu sesuai dengan apa yang ditujukan oleh akal dan membimbingnya kepada akal yang sehat.¹²²

¹²¹Ismâ'il b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzim Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, jilid IX, hal. 121.

¹²²Ahmad Mustafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946, jilid XI, hal. 25.

Hemat penulis, spiritualitas dan ekologi sama-sama dibangun berdasarkan ketauhidan. Keduanya mengajarkan untuk kembali kepada bekal yang diberikan oleh Allah. Ini merupakan bentuk fitrah manusia. Kolaborasi antara ekologis dan spiritual diistilahkan menjadi eko-spiritual. Maksudnya adalah kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antara sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Lingkungan adalah sarana (*washa'il*) spiritual kepada Allah. Alam adalah sumber kearifan, sehingga harus diberlakukan dengan bijaksana. Dalam konteks ekologi, kerusakan alam sama dengan merusak diri sendiri dan generasi. Sementara dalam eko-spiritual *dapat dikatakan bahwa merusak alam sama dengan merusak kehidupan sekaligus merusak sarana ma'rifah*.

Prinsip dalam eko-spiritual ini adalah mendorong perilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam. Sistem etika ini kemudian melahirkan keindahan. Ini bisa terwujud melalui kesadaran manusia. Bahwa mereka membutuhkan sarana alam sebagai instrumen untuk mengenal kepada-Nya. Memberikan edukasi dampak daripada kerusakan alam. Karena alam merupakan makhluknya yang sama-sama ber-*tasbih* kepada-Nya.¹²³

Pernyataan bahwa semua makhluk bertasbih kepada Allah adalah merupakan premis kebenaran. Kenyataan ini adalah realitas metafisik. Dengan demikian semua alam baik itu bebatuan, daun, tumbuhan, hewan, bahkan seluruh seisi alam ini bertasbih kepada-Nya.¹²⁴

Al-Qur'an menjelaskan bahwa semua alam itu bertasbih sebagaimana dalam surah Al-Hadîd/57:1, Al-Hasyr/59:1, Al-Shaff/61:1, Al-Jumu'ah/62:1, Al-Taghâbun/64:1. Menurut sebagian mufasir, bahwa *tasbîh* adalah ucapan segala yang ada di langit dan di bumi. Term *samâwât* (langit) maksudnya adalah para malaikat sedangkan *ard* (bumi) adalah menunjuk mereka yang beriman, yang mengenal (*ma'rifah*) kepada Allah.¹²⁵ Sejalan dengan *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, bahwa pada surah Al-Hadid/57:1 merupakan bukti semua yang diciptakan oleh Allah, baik yang di langit (*samâwât*) dan bumi (*ard*) seperti binatang, tumbuh-tumbuhan, batu dan lainnya yang bernyawa maupun tidak seharusnya setiap waktu dengan tulus dan ikhlas ber-*tasbîh* kepada-Nya.¹²⁶

Begitu juga dengan al-Qurtubî, dalam surah Al-Nûr/24:41 dijelaskan bahwa yang di langit ber-*tasbîh* maksudnya adalah para malaikat dan di bumi

¹²³Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak*, cet. II, Purwokerto: STAIN Press Purwokerto, 2011, hal. 47-48.

¹²⁴Suwito NS, *Eko-Sufisme, Konsep, Strategi, dan Dampak...*, hal. 43.

¹²⁵Alî b. Muhammad b. Ibrâhîm al-Baghdâdî, *Tafsîr al-Khâzin al-Musamma Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, jilid IV, hal. 245-246.

¹²⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010, jilid IX, hal. 664-665.

adalah para jin dan manusia. Di ayat selanjutnya dijelaskan bahwa burung bertasbih dengan mengembangkan / mengepakkan sayapnya.¹²⁷

Semua makhluk itu ber-*tasbîh* dengan makna lain, bahwa semua makhluk meyakini bahwa ketauhidan itu hanya milik Allah. Bangunan ontologi inilah yang mengikat antara Allah, manusia, dan alam memiliki hubungan yang begitu dekat. Dan tentunya tidak bisa dipisahkan. Konsekuensi dari pragmatasi itu melahirkan sikap tidak peduli. Bila hubungan hanya tertuju kepada Allah, itu artinya alam bukan bagian dari hubungan tauhid. Sehingga sikap antroposentrisme menjadi watak bagi mereka yang mengasingkan alam dari bangunan ontologi ini.

Dan pada akhirnya, kesadaran diri manusia dapat diformulasikan kepada kesadaran diri akan lingkungan. Dan kesadaran lingkungan harus diiringi dengan pengetahuan metafisika, kesadaran itu adalah bentuk terhadirkan kepada seseorang dan yang mendorongnya ketingkat yang lebih tinggi dalam memahami makna diri-nya sendiri.¹²⁸ Kesadaran diri, harus diikuti dengan pengendalian diri yang dimanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari, kesadaran diri tertinggi yang bisa dicapai manusia adalah bentuk kesadaran seperti ungkapan para sufi, siapa yang mengetahui dirinya, berarti mengetahui tentang Tuhannya.

2. Krisis Eksistensi Khalifah pada Diri Manusia

Faktor yang fundamental terjadinya kerusakan alam, bahwa dalam diri manusia terjadi krisis eksistensialisme. Krisis eksistensi berakar dari krisis materialisme dan idealisme.¹²⁹ Kesalahan manusia dalam melihat keberadaannya (eksistensi) mereka di dunia yang penuh dengan pseudo imajiner ini. Mereka tidak sadar bahwa dirinya berperan sebagai ‘subjek’ pengganti. Manusia memiliki eksistensi pengganti Tuhan di bumi. Poin inilah yang sering dilupakan atau hilangnya eksistensialisme pada diri manusia.

Krisis pengenalan diri bahwa mereka merupakan khalifah atau sebagai pengganti Tuhan. Oleh karena itu, amanah yang diberikan kepada manusia ini harus dilaksanakan sebagai bentuk eksistensinya dalam kehidupan. Manusia harusnya mempunyai karakter yang berpihak dan mencintai lingkungan sebagai “*Khalifah fî al-Ardh*”. Etika eksistensi dari pada khalifah adalah amanah, adil, dan bertanggungjawab.¹³⁰

¹²⁷ Abû ‘Abdillâh Muhammad b. Ahmad b. Abî Bakr al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayât al-Furqân*, jilid XV, hal. 305 dan jilid XIII, hal. 89.

¹²⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Sufi Essay*, Albany: State University of New York Press, 1991, hal. 68.

¹²⁹ Ghozie Badrie, *Filsafat Umum Aspek Epistemologi*, Lampung: G. Pesagi, 1997, hal. 66.

¹³⁰ Yusuf al-Qardawi, *Ri’âyat al-Bî’ah fî Syari’at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000, hal. 47.

Menurut Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, dijelaskan bahwa kata *khalifah* pada mulanya berarti yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya. Atas dasar ini, ada yang memahami kata khalifah di sini dalam arti yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, tetapi bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan, namun karena Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan.

Ada lagi yang memahaminya bahwa khalifah menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini. Bisa ditarik kesimpulan, bahwa khalifah merupakan tugas dan wewenang yang dianugerahkan Allah swt. makhluk yang disertai tugas yakni manusia. Serta wilayah tempat bertugasnya adalah di bumi yang terhampar ini. Jika demikian, kekhalifahan mengharuskan mengemban amanahnya sesuai dengan petunjuk Allah. Tindakan dan sikap yang tidak sesuai dengan kehendak-Nya adalah pelanggaran terhadap makna dan tugas kekhalifahan.¹³¹

Eksistensi diri inilah yang harus disadari kembali, bahwa manusia diberikan amanah menjadi khalifah. Tentunya memiliki tugas yang sangat penting. Menjaga keseimbangan dan kelestarian lingkungan hidup, baik alam ataupun lingkungan sosial merupakan tugas daripada khalifah. Prinsip kekhalifahan yang menjadi kata kunci adalah reformasi bumi.¹³² Permasalahan lingkungan alam semakin berkembang seiring berjalannya waktu dan saling terkait secara global. Bahkan masing-masing manusia dalam setiap negara berlomba-lomba merusak sumber daya alam dengan dilakukannya pembangunan.

Tugas dari seorang khalifah menjadikan perlindungan bagi umat dan menjaga kelestarian alam (ekosistem), sehingga khalifah dan umat harus bersatu dan saling mencintai guna menjalankan kehidupan sesuai dengan syariat Islam dan keberlangsungan hidup. Bila itu tidak dilakukan, maka perbuatan yang dilanggarnya akan diminta pertanggungjawab. Sebagaimana al-Quran dalam surah al-Jatsiyah/ 45: 15, seringkali mengingatkan manusia bahwa seluruh perbuatannya di dunia akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat kelak. Sikap manusia itu akan berpengaruh terhadap alam dan juga berdampak juga pada diri manusia itu sendiri. Sikap yang baik bagi manusia adalah dengan cara memanfaatkan alam ini dengan sebaik-baik mungkin. Menjaga alam dari kerusakan bukan hanya memiliki implikasi positif bagi manusia sekarang dan generasi mendatang, tetapi sekaligus sebagai *wasilah* menjaga martabat manusia sebagai ciptaan Allah dengan jalan mensyukuri nikmat-Nya, dalam bentuk perbuatan yang positif-konstruktif.

¹³¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol 1, Jakarta: Lentera Hati, 2012, hal. 173.

¹³²Madjid, Nurcholish, *Cita-Cita Politik Islam*, Jakarta : Paramadina & Dian Rakyat, 2009, hal. 32.

Memanfaatkan alam ini juga, manusia harus mempertimbangkan etika dalam memanfaatkan alam. Hal ini telah dijelaskan sebelumnya seperti, sikap keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan umat. Jika konsep tauhid, *khalifah*, amanah, kemudian dikoneksikan dengan konsep keadilan, keseimbangan, keselarasan, dan kemaslahatan, maka terbangunlah suatu kerangka yang lengkap dan komprehensif tentang etika lingkungan dalam perspektif Islam. Konsep etika lingkungan ini mengandung sebuah penghargaan yang sangat tinggi terhadap alam, yaitu pengakuan terhadap kesatuan penciptaan dan persaudaraan semua makhluk. Konsep etika lingkungan inilah yang harus menjadi landasan dalam setiap perilaku dan penalaran manusia.¹³³

Berdasarkan etika lingkungan tersebut, tidak seorangpun baik secara individu maupun komunitas, yang mempunyai hak mutlak untuk menguasai sumber daya alam. Islam tidak mengajarkan untuk memiliki alam secara mutlak dan seenaknya untuk dieksploitasi. Konsep penguasaan alam hanya ditemukan dalam pandangan materialistik dan itu terjadi dalam paradigma Barat yang sekuler.. Islam menegaskan bahwa yang berhak menguasai dan mengatur alam adalah Allah Yang Maha Pencipta dan Maha Mengatur yakni Allah SWT. Manusia hanya diberi tugas untuk menjaga dan melestarikan alam. Tugas itu merupakan kewajiban untuk menjaga amanah yang telah diberikan oleh-Nya. Dalam konteks lain juga, menjaga alam merupakan arena ujian bagi manusia. Agar manusia bisa berhasil dalam ujiannya, ia harus bisa membaca tanda-tanda (ayat-ayat) alam yang ditunjukkan Tuhan dengan menggunakan pengetahuan dan ilmu yang memadai dalam mengelola alam semesta.

Menjaga lingkungan sudah menjadi tanggungjawab manusia sebagai khalifah. Kesalahan yang terjadi saat ini atas kerusakan alam merupakan oknum yang lari dari eksistensinya sebagai khalifah. Menurut Yusuf al-Qaradhawi, bahwa pada intinya persoalan lingkungan hidup adalah persoalan moral, keadilan, kebaikan, kasih-sayang, keramahan, dan sikap tidak sewenang-wenang.¹³⁴ Lebih lanjutnya, ia memberikan wacana strategis dalam memelihara lingkungan hidup melalui penanaman kesadaran etis terhadap lingkungan salah satunya melalui jalur pendidikan dan pengajaran.

¹³³Muhammad Harfin Zuhdi, "Rekonstruksi Fiqh al-Bi'ah Berbasis Maslahah: Solusi Islam Terhadap Krisis Lingkungan", *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14, No. 1, (2015), hlm. 59.

¹³⁴Yusuf Al-Qardhawi, *Ri'ayatul al-Baiatu fi Syari'ati al-Islami*, Terj. Abdullah Hakam Syah, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2002, hal. 412.

3. Dari Antroposentrisme Menuju Ekosentrisme

Paradigma yang mendominasi atas kerusakan alam ini adalah antroposentrisme.¹³⁵ Sebagian pakar berpendapat bahwa timbulnya masalah-masalah lingkungan disebabkan oleh paradigma yang menempatkan kepentingan manusia sebagai pusat dari segala-galanya dalam alam semesta. Menurut Resmussen, bahwa akar dari segala permasalahan lingkungan berawal dari filsafat antroposentrisme.¹³⁶ Ia mendefinisikan antroposentrisme sebagai teori etika lingkungan yang memandang pusat alam semesta adalah manusia.¹³⁷

Teori ekosentrisme dalam beberapa segi memiliki kesamaan-kesamaan dengan teori biosentrisme,¹³⁸ seperti sama-sama mendobrak cara pandang antroposentrisme yang memposisikan manusia sebagai superior, sedangkan makhluk atau spesies lain pada posisi inferior. Keduanya memperluas keberlakuan etika untuk mencakup komunitas yang lebih luas. Perbedaan pada kedua paham tersebut bahwa pada teori biosentrisme, etika diperluas untuk mencakup seluruh spesies biosentris. Sedangkan pada ekosentrisme, etika diperluas untuk mencakup keseluruhan komunitas ekologis, baik yang biotik atau abiotik.¹³⁹

Konsekuensi dari sikap antroposentrisme adalah menjadikan kepentingan manusia paling menentukan dalam pengambilan kebijakan yang berkaitan dengan alam. Karena itu, segala sesuatu yang ada di alam semesta

¹³⁵Etika ini bersumber dari pandangan Aristoteles dan para filsuf modern. Aristoteles berpendapat bahwa tumbuhan disediakan untuk kepentingan binatang, dan binatang disediakan untuk kepentingan manusia. Berdasarkan argumen tersebut, maka dapat dipahami bahwa setiap ciptaan yang lebih rendah dimaksudkan untuk kepentingan ciptaan yang lebih tinggi. Karena manusia merupakan ciptaan yang paling tinggi dari pada ciptaan yang lain, maka manusia berhak menggunakan semua ciptaan, termasuk semua makhluk hidup lainnya, demi memenuhi kebutuhan dan kepentingannya. Lihat, Aristoteles, *The Politics*, Middlesex: Penguin Books, 1986, hal. 79.

¹³⁶Mary Evelyn dan John A. Grim, *Agama Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal. 217.

¹³⁷Banyak sekali kelompok yang mengkritik paradigma antroposentrisme ini. Kaum intelektual Barat telah melakukan kritik atas filsafat sekuler yang antroposentris yang memisahkan manusia dari kesakralan alam. Para pengkritik tajam di antaranya: John Muir, Roosevelt Arne Naess, Lynn White, Felix Guattari dll. Lihat dalam Philip Shabecoff, *A New Name for Peace; International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*, Hanover: University Press of New England, 1996, hal. 221.

¹³⁸Teori biosentrisme beranggapan bahwa setiap kehidupan dan makhluk hidup mempunyai nilai dan berharga pada dirinya sendiri dan oleh karena itu pantas mendapatkan pertimbangan dan kepedulian moral. Biosentris dalam pandangan Aldo Leopold adalah teori lingkungan yang konsen pada kepedulian terhadap lingkungan hidup. Lihat, Aldo, *A Sand And County Almanac: With Essay And Conservation From Round River*, New York: Oxford University: 1970, hal. 23.

¹³⁹Bill Deval, "The Deep, Long-Range Ecology Movement 1960-2000-A review", *Ethich &The Environment*, 6 (1) 2001, hal. 19.

ini hanya akan mendapat nilai dan perhatian, sejauh dapat menunjang dan demi kepentingan manusia. Manusia dianggap sebagai penguasa alam yang boleh melakukan apa saja terhadap alam, termasuk melakukan eksploitasi alam dan segala isinya, karena alam dianggap tidak mempunyai nilai pada diri sendiri.¹⁴⁰

Paradigma seperti inilah yang pada akhirnya manusia menganggap dirinya superior dan bersikap hegemonik terhadap inferioritas alam. Akibatnya, pola perilaku manusia cenderung bersifat konsumtif dan eksploitatif terhadap sumber daya alam. Cara berpikir ini sangat bermasalah bagi keberlangsungan alam.

Sayyed Hosen Nasr (lahir 1933) menawarkan paradigma baru, yaitu mengubah paradigma dari sebelumnya antroposentrisme menuju ekosentrisme, karena konsep ini lebih menekankan pada harmonisasi alam. Bagi Nasr, manusia sama sekali tidak bisa menaklukkan dan mendominasi alam secara tidak berkesudahan tanpa mengharapkan reaksi dari alam untuk membangun kembali keseimbangan yang dihancurkan oleh manusia.¹⁴¹

Ini sama saja menganggap bawa paradigma antroposentrisme diduga kuat berakar pada ajaran agama-agama monotheis termasuk Islam. menurut Toynbee sebagaimana dikutip Martin Harun dalam pengantar buku *Agama Ramah Lingkungan*, menegaskan bahwa agama-agama monotheis telah menghilangkan rasa hormat terhadap alam yang Iahi. Sehingga tak ada lagi yang dapat menahan ketamakan manusia.¹⁴² Islam sebagai salah satu agama monotheis tak luput dari tuduhan serupa. Tradisi antroposentrime sudah masuk ke ajaran Islam. banyak ayat-ayat Al-Qur'an dikutip sebagai argumen untuk memperkokoh bangunan paradigma ini.¹⁴³

Dalam Al-Qur'an, sikap antroposentrisme dijelaskan secara eksplisit. Tetapi itu membutuhkan penafsiran ulang agar tidak terkesan manusia itu bertindak sewenang-wenang. Misalnya dalam Al-Qur'an menjelaskan tentang hakikat manusia yang istimewa dalam surah Al-Isrâ'/17:70,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ
مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Âdam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-

¹⁴⁰Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Kompas, 2002, hal. 34.

¹⁴¹Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam: Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual...*, hal. 142.

¹⁴²Martin Harun, *Kata Pengantar; Agama Ramah Lingkungan*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 17.

¹⁴³John A. Grim (ed), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal. 100.

baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.”

Menurut al-Qurtubi, bahwa manusia memiliki keistimewaan yang lebih. Tidak memiliki kekurangan. Maksudnya, bahwa bentuk dan rupa manusia itu adalah makhluk yang paling sempurna.¹⁴⁴ Demikian pula dengan Ibn ‘Atiyah (w. 1146), yang menjelaskan bahwa manusia (*Banî Âdam*) memiliki keistimewaan dari makhluk lainnya. Mereka bisa berpikir, bisa menjaga harta sebagai bentuk kemanfaatan, bisa beraktivitas yang semuanya tidak bisa dilakukan oleh makhluk lainnya.

Hemat penulis, mayoritas ulama tafsir mengartikan ayat ini sebagai bentuk keistimewaan manusia dengan makhluk lainnya termasuk alam lingkungan. Keistimewaan ini hanya diartikan sebagai bentuk materi bukan substansi keberadaan manusia. Dari sini saja bisa direinterpretasikan kembali, bahwa substansi menjadi penting, bahwa semua makhluk itu sama meskipun ada beberapa teknis saja itu berbeda.

Lebih tepatnya, ayat ini tidak bisa dijadikan legitimasi bahwa manusia menjadi bersikap antroposentrisme. Ayat ini membicarakan bentuk status yang dihormati secara universal bagi seluruh manusia tanpa membedakan primordial. Ini merupakan kata pengantar baik, bahwa manusia diciptakan oleh Allah dengan perhatian khusus. Perhatian Tuhan atas penciptaan manusia menunjukkan universalitas serta inklusivitas cinta dan kasih sayang Tuhan kepada semua orang. Tidak ditemukan penciptaan Allah kepada manusia yang berbeda-beda tentunya memiliki kesamaan. Hanya saja perbedaan fisik itu hal yang biasa tetapi tidak untuk intelektual, karena ini merupakan pembeda dengan makhluk-makhluk yang lain.¹⁴⁵

Benar bahwa manusia dibandingkan dengan makhluk lain melebihi kelebihan dalam hal mengetahui dirinya sendiri, manusia diciptakan sesuai dengan bentuk Tuhan, bentuk lahiriah manusia menurut Ibn ‘Arabi adalah makhluk tetapi isinya adalah al-Haqq.¹⁴⁶ Tapi harus garisbawahi, bahwa manusia bukan berarti persamaan yang sejajar antara alam dan Tuhan, antara Allah dan manusia. Ibn ‘Arabi (w. 1240) menjelaskan, tetap berpegang teguh pada prinsipnya tentang adanya hubungan timbal balik dan pasti ada perbedaan di antara ketiganya, *al-Ḥaq* tetap *al-Ḥaq*, manusia tetaplah manusia dan alam tetaplah alam.¹⁴⁷

¹⁴⁴Al-Qurtubî, *Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, jilid 12, hal. 215.

¹⁴⁵Dayu Aqraminas, *Tafsîr Maqâsidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur’an Perspektif Jasser Auda*, Jakarta: Milenia, 2002, hal. 154.

¹⁴⁶Ibn al-‘Arabi, *Fushûsh al-Ḥikam*, ed. Abû al A’la’ Afifi, Beirut: Dâr al-Kitabal Arabi, 1400/1980, hal. 48-51.

¹⁴⁷Mahmud Qasim, *Muhyidîn Ibn al-‘Arabi: Dirasah Muqâranah Bainahu wa Baina Leinitz al-Mani*, Kairo: al-Maktabah al-Qâhirah al- Hadîtsah, 1973, hal. 288-289.

Kemudian manusia sebagai makhluk yang diberikan kelebihan akal dalam surah Al-Nahl/16:78.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur”.

Al-Qurtubi menjelaskan, pada dasarnya bayi yang keluar dari perut ibunya itu tidak diberikan pengetahuan. Tetapi hal itu dibantah oleh Allah, bahwa anak kecil itu diberikan perangkat pengetahuan seperti mendengar yang berfungsi sebagai mendengar perintah dan larangan-Nya, diberi penglihatan, dan diberi hati yang berfungsi untuk mengenal-Nya.¹⁴⁸ Sejalan dengan Fakhruddin al-Râzî, bahwa pada diri manusia pada masa awal penciptaan itu tidak memiliki pengetahuan dan pengenalan diri kepada Allah. Kemudian Allah memberikan perangkat-perangkat tersebut agar bisa mengetahui.¹⁴⁹

Hemat penulis, perangkat yang Allah berikan ini merupakan keistimewaan bagi manusia. Perangkat ini menjadi sarana ilmu pengetahuan yang tujuannya bisa mengenal diri-Nya. Namun, sebelum sampai ketahap tujuan, perangkat ini tentunya membutuhkan objek kajian yang harus diteliti. Untuk itu alam sebagai fondasi pengetahuan untuk bisa sampai kepada pengenalan kepada Allah. Atau juga perangkat yang Allah berikan ini bisa digunakan sebaik-baiknya, sebagai sarana untuk mengenal diri-Nya.

Dan masih banyak lagi ayat-ayat yang menjelaskan tentang kelebihan manusia dengan makhluk lainnya. Perlu diingatkan kembali, konsep-konsep di atas tidak bisa dijadikan alasan untuk diperbolehkannya manusia bersikap sebagai penguasa. Atau menjadikannya terkesan antroposentris. Kesalahan ini juga diperlukannya dekonstruksi makna dan maksud Al-Qur'an yang sering ditafsirkan sebagai maksud antroposentrisme

Dari ayat-ayat yang telah disebutkan, perlu ada upaya untuk penafsiran ulang. Ayat tentang keistimewaan manusia misalnya. Konteks kesempurnaan/keistimewaan dalam ayat-ayat di atas hanya dipahami sebatas kesempurnaan fisik. Dan jaminan kesempurnaan manusia terwujud ketika dimensi spiritual dan amaliahnya terpenuhi.

Menurut al-Qurtubi, bahwa keistimewaan manusia tidak hanya dilihat dari fisiknya, tetapi dimensi non-fisik justru lebih penting yaitu aspek

¹⁴⁸ Al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an...*, Jilid 4, hal. 57.

¹⁴⁹ Fakhruddîn al-Râzî, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981, jilid 10, hal. 235.

keimanan dan aspek amal saleh (saleh secara sosial). Manusia berpotensi menjadi lebih rendah ketika dua dimensi tersebut tidak tertampilkan dalam diri manusia.¹⁵⁰

Di ayat yang lain tentang alam ini diciptakan hanya untuk manusia. Padahal itu tidak dibenarkan bila memahaminya secara holistik. Ayat-ayat berkaitan dengan konsep penguasaan tersebut, jika dilacak lebih jauh, Allah menciptakan planet bumi dan lingkungan ini tidak hanya diperuntukkan bagi manusia. Melainkan seluruh makhluk Allah.

Dengan begitu, mengubah paradigma antroposentrisme menuju ekosentrisme itu langkah yang tepat dalam menyelesaikan krisis lingkungan. Ekosentrisme merupakan prinsip manusia bukanlah satu-satunya makhluk yang memiliki nilai dan kepentingan, melainkan makhluk lainnya juga demikian. Selain itu, semua makhluk di bumi ini memiliki kedudukan yang sama, tidak ada yang paling penting dan kurang penting. Selanjutnya, dalam hubungannya antara Tuhan, alam, dan manusia perlu adanya keharmonisan.

Melalui pendekatan eko-spiritual, prinsip ini sejalan dengan semangat ekosentrisme. Dengan melihat alam sebagai cerminan Ilahi, sehingga konsep tersebut dapat dikatakan sebagai ekosentrisme karena di dalam konsep tersebut terdapat poin yang menjelaskan bahwa dalam sebuah tatanan kehidupan tidak ada yang lebih penting. Antara makhluk biotis dan abiotis tidak ada yang lebih penting, mereka semua sama memiliki nilai dan kepentingannya masing-masing.

Melalui paradigma ekosentrisme, akan melahirkan tindakan spritual yang tidak menjadikan kesenangan tubuh sebagai tujuan utama kehidupan. Menurut Zeki Saritoprak, cara ampuh untuk bisa merubah paradigma kesenangan individu menjadi kesenangan yang bermakna adalah dengan mengingat kematian. Perenungan tentang kematian mengurangi keinginan untuk kesenangan yang menipu. Sesungguhnya kenikmatan yang hakiki adalah kenikmatan rohani. Para mistikus Muslim memberikan analogi sangkar dan burung: tubuh fisik seperti sangkar sedangkan ruh seperti burung di dalamnya. Analogi ini telah sering dipahami sebagai merendahkan pentingnya tubuh. Namun, dalam spiritualitas Islam tubuh juga penting.

Tubuh fisik itu berharga, dan para mistikus Muslim akan berpendapat bahwa itu bisa menjadi abadi jika digunakan dengan benar dan diarahkan ke arah yang benar. Setiap anggota tubuh fisik manusia memiliki tujuan, dan jika digunakan dengan benar anggota tubuh itu akan menerima keabadian di akhirat. Untuk mengilustrasikan ide penggunaan elemen tubuh manusia ini dengan benar, kita dapat menggunakan contoh mata. Penglihatan merupakan salah satu indera manusia. Ini adalah jendela bagi roh untuk melihat dunia

¹⁵⁰Abû ‘Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad al-Ansârî al-Qurthubî, *Jami’ li Ahkâm al-Qur’an*..., jilid 8, hal. 113.

ini. Jika seseorang tidak menggunakannya dengan benar melainkan menggunakannya untuk tujuan egois, ia akan tenggelam ke tingkat menjadi hamba nafsu atau keinginan tubuh. Jika seseorang menggunakannya dengan cara yang Tuhan perintahkan, maka itu akan naik ke peringkat pembaca buku alam semesta yang hebat, saksi yang luar biasa akan keajaiban Tuhan di alam, dan akan naik lagi ke peringkat yang diberkati. lebih dari bunga Rahmat Ilahi di taman bumi ini.¹⁵¹

Dalam perspektif tasawuf falsafi juga demikian, melalui konsep ini juga tujuan penciptaan alam ini adalah agar Allah melihat Diri-Nya dalam satu rupa di mana setiap yang wujud ini hasil manifestasi (*ber-tajalli*) dari sifat dan nama-Nya. Simplifikasinya bahwa manusia adalah sifat-sifat dan atribut-Nya, semua yang ada di alam ini semua manifestasi dari-Nya. Dapat disimpulkan, bahwa lingkungan merupakan wujud manifestasi-Nya. Maka tidak seharusnya untuk melakukan tindakan kerusakan atas kelestarian alam.¹⁵²

4. Sikap Ekospiritual dalam Melestarikan Alam

Dari penjelasan sebelumnya, bahwa eko-spiritual adalah akumulasi dari aspek spiritualitas agama dengan lingkungan. Eko-spiritual menjadi gagasan yang dimulai dari kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Sehingga fondasi yang dibangun atau menjadi pokok ajaran yaitu kesadaran lingkungan.

Sikap eko-spiritual menjadi hal prioritas dalam melestarikan alam atau upaya dan usaha dalam mengkonservasi alam. Misalnya manusia harus bisa memanfaatkan alam sebaik mungkin. Manusia harus bijaksana terhadap alam dengan cara memanfaatkan alam seperlunya atau tidak berlebihan dalam menggunakannya. Memanfaatkan alam seperlunya ini sangat dibutuhkan karena mengingat bahwa, khalifah dilarang melakukan usaha-usaha dan tindakan-tindakan yang menyebabkan kerusakan lingkungan alam.

Islam menekankan agar manusia sebagai khalifah tidak hanya memikirkan kepentingan pribadi (*antroposentrisme*) akan tetapi memikirkan kemaslahatan semuanya dengan memperhatikan nilai-nilai spiritualitas terhadap alam dan bertanggungjawab terhadap kelestariannya serta tidak melakukan pengrusakan. Manusia yang diberikan kedudukan istimewa oleh Allah swt. sebagai wakil Tuhan dalam memelihara alam ini, harus menampakkan citra Tuhan dalam segala sifatnya seperti, sifat moral berupa tanggungjawab dalam memelihara dan merawat seluruh ciptaan-Nya.¹⁵³

¹⁵¹Zeki Saritoprak, *Islamic Spirituality: Theology and Practice for the Modern World*, New York : Bloomsbury Academic, 2018, hal. 5-6.

¹⁵²Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi...*, hal. 277-278 dan 292.

¹⁵³A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup...*, hal. 111.

Ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam mengimplementasikan spiritualitas untuk menjaga dan melestarikan lingkungan, di antaranya: Sikap *respect* terhadap alam. Al-Qur'an menjelaskan, bahwa Nabi Muhammad diutus sebagai rahmat segala alam (Al-Anbiyâ/21:107). *Respect* (hormat) sudah lebih dahulu dijelaskan Al-Qur'an, bahwa Nabi Muhammad hadir tidak bersikap antroposentrisme atau mementingkan manusia. Lebih luas lagi bahwa Nabi hadir untuk menjadi rahmat seluruh alam.

Ayat ini juga pada kasusnya banyak ditafsirkan bahwa rahmat hanya diberikan kepada manusia. Perdebatan di kalangan mufasir adalah apakah non-muslim juga berlaku. Padahal dengan merujuk kepada kata *al-'alamîn* saja itu sudah mengartikan universal alam. Bahwa semua yang ada di alam semesta ini mendapat rahmat. Persoalan rahmat yang bagaimana itu bisa terjadi perdebatan panjang. Namun, semua makhluk yang ada itu harus dihormati sebagaimana Nabi Muhammad diutus pembawa kebaikan dan rahmat bagi seluruh alam.¹⁵⁴

Selain itu juga, manusia tidak diperbolehkan membuat kerusakan. Kerusakan alam disebabkan karena manusia yang diamanahkan sebagai "*khalîfah fî al-ardh*" tidak menjalankan amanahnya secara baik dan benar. Padahal, salah satu tugas dari "*khalîfah*" adalah mengelola, memelihara, dan memakmurkan bumi.

Kerusakan alam yang diperbuat oleh manusia itu sudah dijelaskan dalam surah Al-Rûm/30:41. Ayat ini diinterpretasikan oleh Ibn Katsîr sebagai kasus kekurangan tanaman dan tumbuhan di bumi ini disebabkan perbuatan *maksiat* manusia. Istilah *maksiat* di sini dimaknai dengan pembangkangan dan kedurhakaan manusia atas perbuatan yang dibuat (*fasad*).¹⁵⁵

Begitu juga dengan al-Qurtubî dan sebagian mufasir yang mengartikan kata *fasâd* pada ayat tersebut sebagai perbuatan syirik. Berupa penguasaan manusia atas manusia lain, penguasaan manusia terhadap alam dan lingkungan, tindakan membunuh sesama manusia, kurangnya tindakan

¹⁵⁴Perdebatan ini banyak ditemukan dalam literatur tafsir. Misalnya, Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musyâtîr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*, Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ Tâdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân*, Beirut: Muassasah al-Risâah, 2006. Abû al-Mudzaffir al-Sam'ânî, *Tafsîr al-Qur'an Riyâd*: Dâr al-Wathan, 1997, Jalâluddîn al-Suyûthî, *Al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabîyyah wa al-Isalâmiyyah, 2003, Wahbah Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd Abû Hayyân, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Libanon, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 1993, Syihâb al-Dîn al-Sayyid al-Âlûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm wa al-Sab'u al-Matsânî*, Libanon, Beirut: Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, t.t.

¹⁵⁵Ismâ'il b. Katsîr al-Qursyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm Tafsîr Ibn Katsîr*, Mesir: Dâr Tayyibah, 2000, hal. 79.

bersyukur atas karunia alam yang telah Allah lengkapi untuk kesejahteraan manusia di bumi.¹⁵⁶

Kerusakan yang dimaksud adalah sikap yang keluar dari eko-spiritual. Kerusakan adalah bentuk perlawanan dari eksistensi khalifah. Sikap seperti harus di jauhi dengan menerapkan sikap melestarikan secara adil dan bijak. Mengeksploitasi lingkungan dengan tidak merusak lingkungan, atau lebih tepatnya memanfaatkan alam sebaik-baik mungkin itu justru menjalankan tugas kekhalifan dengan benar.

Selanjutnya, spiritual yang harus diimplementasikan adalah mengharmonisasikan antara Allah, manusia dan alam melalui kerangka ontologi tauhid. Gambaran ini untuk menjelaskan bahwa antara Tuhan dan dunia (alam) harus ada keseimbangan dan keharmonisan. Dan tujuan akhirnya meraih kebahagiaan. Tentunya kebahagiaan tidak dapat dicapai dengan menguasai dan mengambil kemanfaatan alam secara berlebihan. Manusia lupa dengan eksistensinya sebagai khalifah.¹⁵⁷

Membangun relasi yang harmonis antara Tuhan, manusia dan alam semesta pada dasarnya adalah membangun dan menciptakan lingkungan yang asri dan harmoni. Relasi tersebut memancar pada tingkat manusia dan lingkungannya, sedangkan Tuhan merupakan pusat sekaligus tujuan dari relasi itu. Manusia dan lingkungan merupakan dua sisi mata uang yang sama, maka makin kuat dan etis manusianya, maka makin etis dan kuat pula lingkungannya. Sebaliknya makin kritis dan rusak lingkungannya, dan kondisi relasi yang tidak harmonis dan rusak antara manusia dan lingkungannya. Sulit diharapkan hadirnya relasi yang kuat dan harmonis untuk mendekati Tuhan dan mencapai tujuan penciptaan.

Cara lain untuk membangun keharmonisan antara Tuhan, manusia, dan alam adalah dengan adanya perluasan kesadaran akan ajaran syariah mengenai perlakuan etis terhadap lingkungan alam. Serta memperluas spektrum prinsip syariah. Yang dikenal juga dengan *hifdz al-bi'ah*.

Dan pada akhirnya sikap eko-spiritual hanya bisa diakses melalui manusia yang dianggap ideal. Dalam perspektif Ibn 'Arabi (w. 1240) manusia sempurna (*insân kamîl*) menjadi publik figur atau manusia yang ideal. Bagi Ibn 'Arabi, manusia sempurna adalah miniatur dan realitas Tuhan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya, Ibn 'Arabi menyebutnya dengan *al-'alam al-shaghîr* (mikrokosmos) yang dalam dirinya tercermin bagian-bagian dari jagad raya (makro kosmos).

Kautsar Azhari Noer menjelaskan pandangan Ibn 'Arabi tentang perbedaan antara Manusia Sempurna (*al-Insân al-Kamil*) dan Manusia Binatang (*al-Insân al-Hayawan*) bahwa Ibn 'Arabi ingin menegaskan bahwa

¹⁵⁶Al-Qurtubî, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin limâ TÂdammanahu min al-Sunnah wa Ayî al-Furqân...*, jilid 5, hal. 97.

¹⁵⁷Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan...*, hal. 104-105.

tidak semua manusia menjadi manusia sempurna, hanya manusia pilihan khusus tertentu menjadi manusia sempurna. Manusia pilihan itu adalah para Nabi dan para wali. Manusia sempurna pada tingkat universal, sedangkan menurut Chittick, adalah hakikat manusia sempurna, yaitu model asli yang abadi dan permanen dari manusia sempurna individual, sedangkan manusia pada tingkat partikular adalah perwujudan manusia sempurna, yaitu para Nabi dan para wali. Sedangkan ketika Ibn ‘Arabi berbicara tentang manusia biasanya tujuannya adalah Manusia Sempurna pada tingkat universal dan tingkat partikular.¹⁵⁸

Dalam doktrin Ibn ‘Arabi (w. 1240) manusia sempurna adalah saudara Al-Qur’an. Manusia adalah cermin alam semesta dan Zat Allah dalam waktu yang bersamaan, jiwa memantulkan segala sesuatu yang ada dalam hakikat wujud dan alam berupa kemungkinan-kemungkinan yang muncul menjadi maujud nyata dan bertubuh, selain itu jiwa mencerminkan penyingkapan diri *asma’* Allah dalam jiwanya. Cerminan ini diimplementasikan juga rasa tanggungjawab akan alam karena alam adalah cerminan diri Tuhan di dalamnya.¹⁵⁹

D. Harmonisasi Relasi Manusia dan Lingkungan

Sejak zaman dahulu manusia telah banyak berupaya untuk memahami alam sekitarnya dengan menggunakan nalar dan argumentasi, selain itu melalui penerapan cara-cara tradisional seperti mengeluarkan api dari gesekan bebatuan keras. Namun di zaman modern, para ilmuwan mengadopsi metode dan pendekatan yang lebih sistematis untuk mempelajari lingkungan sehingga memperoleh pengetahuan yang obyektif dan sistematis tentang fenomena fisik. Sains berusaha untuk memahami bagaimana organisme yang berbeda di alam semesta memainkan peran dan fungsinya dan bagaimana fenomena alam terjadi serta hukum dan pola ciptaan apa yang mereka ikuti.¹⁶⁰ Hebatnya, orang dapat menemukan referensi umum dalam Al-Qur’an terkait fenomena ini. Dalam banyak kesempatan, Al-Qur’an mengajak umat manusia untuk mengamati dunia fisik dan meneliti tanda-tanda alam semesta (*al-ayat al-kawniyah*) melalui sains. Dalam Al-Qur’an kita mungkin menemukan banyak referensi tentang beragam objek alam seperti bintang, air, sungai, gunung, tumbuhan, hewan, burung, lebah, dll. Untuk dipelajari dan disimpulkan pengetahuan dari alam. Hal ini terlihat dari ayat-ayat

¹⁵⁸Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, t.th, hal. 126.

¹⁵⁹Ibn al-‘Arabî, *Mawaqî‘i al-Nujûm wa Matâli ‘A‘hillah al-Asrâr wa al-Ulûm*, Kairo:1384, hal. 43-145.

¹⁶⁰Rahman, A. *Universe and man: Scientific and Quranic descriptions*. New Delhi: Âdam Publishers and Distributors, 2007, hal. 69.

Al-Qur'an berikut yang diterjemahkan oleh Abdullah Yusuf Ali: (Al-Ghasyiah/88:17-20)¹⁶¹

Ozdemir mencatat bahwa banyak ayat Al-Qur'an awal yang diturunkan di Makkah (surat *Makkiyyah*) mengundang umat manusia untuk merenungkan dan memperhatikan penciptaan langit dan bumi, dan semua yang dapat ditemukan di lingkungan alam. Dia berpendapat bahwa konsepsi metafisik Al-Qur'an tentang alam telah mengubah takhayul Arab kafir dan pandangan politeistik tentang alam. Bagi orang-orang itu, alam tidak bernyawa dan tidak ada makna dan tujuan pada penciptaannya.¹⁶² Muhammad Iqbal memiliki pendapat yang sama ketika dia berkata,

Melihat wahyu paling awal dalam Al-Qur'an yang diturunkan selama periode Makkah, kita melihat bahwa tujuan utama mereka adalah untuk membangunkan dalam diri manusia kesadaran sejati akan berbagai hubungan antara Tuhan dan alam semesta.¹⁶³

Menurut Al-Qur'an, penciptaan dunia, lingkungan yang harmonis, dan keanekaragaman hayati yang seimbang belum menyebabkan keberadaan dan fungsinya sendiri. Allah swt. yang menciptakan alam semesta ini dan Dialah yang menopang kehidupan semua ciptaan di ekosistem. Kamal Hassan menekankan bahwa suatu kehidupan dan keberadaan muncul sebagai hasil dari kehendak, keinginan, dan rancangan dari satu-satunya Pencipta, Allah swt.¹⁶⁴ Allah swt. berfirman dalam surah Al-A'râf/7: 54:

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha suci Allah, Tuhan semesta alam.

Dalam tafsirnya terhadap ayat di atas, Sayyid Quthb (w. 1966) menunjukkan bahwa "segala sesuatu hanya milik Tuhan" yang merupakan tema ayat Al-Qur'an tersebut dan seluruh surat al-A'râf. Dia menekankan bahwa seseorang yang dengan pikiran terbuka merefleksikan apa yang telah Tuhan ciptakan di alam semesta ini dan hukum-hukum alam yang bekerja di

¹⁶¹Abdullah Yusuf Ali. *The Holy Qur'an Original Arabic Text with English Translation & Selected Commentaries*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media, 2001, hal. 125.

¹⁶²Ozdemir, I. Bediuzzaman Said Nursi's Approach to The Environment. In *Fourth International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi*. Istanbul: The Istanbul Foundation for Science and Culture, 1998, hal. 132.

¹⁶³Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: The Ashraf Press, 1958, hal. 95.

¹⁶⁴Hassan, M. K. The Islamic worldview. In A. M. Yaacob & A. F. Rahman (Eds.), *Towards a positive Islamic worldview: Malaysian and American perceptions*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 1994, hal. 105.

dalamnya, mampu mengenali bahwa Tuhanlah yang menjalankan, merencanakan dan mengendalikan alam semesta ini dan segala sesuatu yang terjadi di dalamnya. Kesadaran ini pasti akan meninggalkan pengaruh yang besar pada seseorang karena ia mengakui bahwa semua ciptaan dan otoritas di alam semesta adalah milik Tuhan sendiri. Baginya, ini adalah langkah awal untuk memotivasi pikiran manusia untuk merespon panggilan Tuhan secara positif, dan tunduk pada otoritas-Nya bersama dengan menerapkan hukum Islam dalam urusan hidup mereka.¹⁶⁵

Sederhananya bahwa manusia menyakini bahwa alam itu memiliki jiwa yang hidup. Dalam pandangan Ibn A'rabi, bahwa alam memiliki nilai intrinsik, dan berkeyakinan bahwa tuhan hadir dalam alam yang kemudian melahirkan kesadaran kosmik yang disebut *sympatheia*. Istilah *sympatheia* (*sense of other*) merupakan pemahaman yang menimbulkan kesadaran sebagai relasi dengan yang lain dan akhirnya menumbuhkan perasaan persahabatan yang diarahkan kepada sesuatu selain diri. Kesadaran ketunggalan mistik (*unio mystica*) merupakan kesadaran ketunggalan *sympatheia* (*unio sympatheia*) yang tumbuh melalui kekuatan cinta ilahi yang dimanifestasikan dalam segenap alam raya ini.¹⁶⁶

Menurut Ibn 'Arabi, semua dari dunia ini merupakan ciptaan yang satu keasatuan. Alam mempunyai bentuk dan ruh. Bentuknya adalah yang tampak dan ruh nya adalah yang tak tampak (*al-batin*). Alam yang sesungguhnya adalah bila kedua aspek ini dimilikinya dan relasi antara tuhan dan alam merupakan wujud *tajjali* tuhan. bagi Ibn a'rabi menganggap alam bukan hanya sesuatu benda mati mati, tetapi alam memiliki entitas yang hidup yang mendengar, yang merasa, yang berkehendak, yang berkuasa dan ini menjadi alasan yang mendasar bahwa mereka juga adalah bagian dari-Nya, dan itu menjadi alasan bahwa menghargai alam merupakan perwujudan dari cinta spiritual hamba kepada tuhanNya.¹⁶⁷

Sejalan dengan *ihkwan al-Safa*, yang berpendapat bahwa alam juga memiliki jiwa, yang disebut dengan jiwa universal. Menurut mereka, alam diumpakan sebagai komunitas manusia yang besar. Alam seperti halnya layak manusia yang memiliki struktural dan komponen-komponen yang memiliki kesamaan dengan anatomi tubuh manusia. Dengan memiliki jiwa seperti itu, alam merupakan makhluk hidup. Hanya saja tidak semua makhluk hidup memiliki potensi gerak, tumbuh dan berkembang biak, sebagaimana yang dimiliki manusia. Ini membuktikan kearifan Allah bahwa setiap makhluk hidup diciptakan sesuai fungsinya masing-masing menunjang

¹⁶⁵Quthb, S. *In The Shade of The Qur'an: Fi Zilal al-Qur'an*, Vol. 6, Leicester: Islamic Foundation, 2001, hal. 124.

¹⁶⁶Corbin, Henry, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1981, hal. 107-112

¹⁶⁷Ibn al-'Arabi, *al-Futūhāt Makkīyah...*, jilid II, hal. 438.

kebutuhan hidup manusia. Eksistensi mereka dapat dinikmati apabila manusia memperlakukan alam dengan penuh cinta seperti keluarga sendiri. Istilah jiwa universal disebut sebagai Roh Alam, karena alam diibaratkan sebagai manusia besar. Disebut dengan istilah jiwa universal, maksudnya adalah jiwa alam dengan segala bentuk dan klasifikasinya. Jiwa inilah yang menggerakkan secara langsung keseluruhan alam semesta, sebagaimana jiwa manusia, merupakan penggerak langsung dan sumber kehidupan bagi tubuh fisiknya.¹⁶⁸

Perlu ada pembuktian secara real bahwa alam itu memang benar hidup. Ada beberapa temuan yang mengindikasikan bahwa alam adalah sesuatu yang memiliki jiwa. Misalnya Elisabet Sahtouris seorang ahli biologi evolusioner di Amerika mengatakan bumi adalah hidup, meskipun pernyataan Elisabet tidak secara eksplisit menyatakan sebagai temuan teori atau hipotesis, tetapi menurutnya ini lebih baik sebagai suatu konseptualisasi untuk mengganti konsep bahwa bumi adalah sesuatu yang tidak hidup, hal ini juga ditegaskan oleh Elisabet dengan mengambil definisi hidup dari beberapa pakar biologi lainnya yaitu Humberto Maturana dan Francisco Varela yang mendefinisikan sesuatu yang bisa dikatakan hidup adalah “a living entity is one that continually creates its own parts” dengan autopoiesis.¹⁶⁹ Perlu dijelaskan kembali bahwa arti dari “hidup” menurut Elisabet bukan berarti bumi benar-benar hidup, bukanlah sebuah mesin atau koleksi dari mesin itu.

Dari pernyataan Elisabet ini, definisi hidup dengan arti bahwa alam bisa bergerak layaknya manusia yang bisa bergerak karena anggota tubuhnya berfungsi untuk hidup, sejalan dengan surah al-Naml/27: 88,

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۗ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي لَدَىٰ أُنثَقْنَ كُلُّ شَيْءٍ ۗ إِنَّهُ
خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

“Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat dengan kokoh tiap-tiap sesuatu; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”

Para ulama sepakat, bahwa ayat ini konteksnya adalah hari kiamat. Ibnu Katsir mengkaitkan ayat ini dengan beberapa ayat yang lain. Misalnya ia mengkaitkan dengan surah at-Tur/52:9, surah Taha/20: 105, surah al-Kahfi/18: 47.¹⁷⁰ Konteks ayat ini membicarakan tentang kondisi hari kiamat

¹⁶⁸Ikwan al-Safa, *Rasa'il Ikwan al-Safa*, Beirut: Dar-Sadir, 1999, jilid. II, hal. 113, jilid III, hlm. 185, 213, 238.

¹⁶⁹Pernyataan Elisabet Sahtouris ini dimuat dalam seminar internasional dengan tema, “*Expanding Our Worldview To Other Dimension*” dalam acara When The Cosmic Cultures Meet Conference, Washington DC, May, 27-29, 1995, hal. 13.

¹⁷⁰Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim...*, hal.

bahwa gunung-gunung itu bisa bergerak, makhluk lainnya juga begitu. Pandangan Ibn Katsir ini juga sejalan dengan al-Qurtubi, Fakruddin al-Razi dan beberapa penafsiran lainnya.¹⁷¹ Ini membuktikan bahwa alam itu bergerak, bukan berarti bergerak dengan maksud hidup layaknya mesin seperti yang diungkapkan oleh Elisabeth, yang terpenting adalah konseptualisasi bahwa alam itu hidup dan memiliki jiwa.

Dari penjabaran tentang bumi, gunung dan air yang dianggap mati ternyata memiliki jiwa selayaknya manusia atau makhluk hidup, diharapkan manusia dapat menghargai alam, sebagai sesama makhluk ciptaan Allah. Al-Qur'an juga mengisyaratkan tentang prinsip pemenuhan hak dan kewajiban yang sama-sama diemban oleh manusia dan seluruh makhluk ciptaan Allah dan sekelilingnya. Jalaluddin rumi menegaskan bahwa alam memiliki akal dan jiwa oleh sebab itu alam pasti memiliki kecerdasan, andaikan alam tidak memiliki jiwa dan akal bagaimanapun mungkin alam bisa bergandengan mesra saling mengisi, memberi dan salaing melindungi, ketika hujan turun dari langit maka bumi menampungnya, hal itu bisa digambarkan seperti sepasang kekasih.¹⁷² Artinya kebutuhan timbal balik (simbiosis-mutualisme) merupakan bukti bahwa alam merespon sekitarnya dan itu membutuhkan kecerdasan meskipun tidak selevel dengan manusia.

Selain itu, untuk membuktikan bahwa alam itu memiliki jiwa adalah bahwa alam itu memiliki kewajiban untuk beribadah kepada Allah. Sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Hajj/22: 18,

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ
وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ
إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

“Apakah kamu tiada mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, binatang-binatang yang melata dan sebagian besar daripada manusia? Dan banyak di antara manusia yang telah ditetapkan azab atasnya. Dan barangsiapa yang dihinakan Allah maka tidak seorangpun yang memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki”.

Ayat ini memiliki dua pesan, *Pertama*, alam raya beserta isinya semuanya bersujud dan bertasbih kepada Allah. Ayat di atas juga didukung oleh beberapa ayat lainnya misalnya, sura ar-Ra'ad/13: 15, surah an-Nahl/16:

¹⁷¹Fakruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib*, hal. Al-Qurtubi, *Jami' al-Ahkam...*, hal.

¹⁷²Al-Farabi, *al-Ta'liqat' fi Rasā'il al-farabi*, Haydarbad: Majlis Dai'rah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, 1926, hal. 14.

49, dan surah an-Nur/24: 41. Term *yasjûd* pada ayat di atas dipahami dalam arti kepatuhan alam raya kepada sistem yang ditetapkan Allah bagi masing-masing. Allah memerintahkan air untuk membeku atau mendidih pada derajat tertentu. Api pun diperintahkan panas dan membakar, dan itu dipatuhi oleh api. Jika Allah pada suatu ketika memerintahkan api tidak panas, api pun akan sujud yakni patuh, sebagaimana halnya dalam peristiwa Nabi Ibrahim ketika dibakar oleh penguasa raja Namrud yang dijelaskan dalam surah al-Anbiya⁷/21: 69.¹⁷³ Pada dasarnya alam memiliki sunnatullah, artinya ia bergerak yang sudah diatur oleh Allah. Namun pengaturan itu bisa saja berubah sesuai keinginan Allah. Hal itu merupakan tindakan suprarasional yang semestinya tidak mungkin terjadi, api yang seharusnya mengeluarkan rasa panas malah justru mengeluarkan dingin. Itu membuktikan bahwa pengaturan Allah itu bisa saja berubah sesuai kehendak-Nya.

Kedua, bukti lainnya alam raya mempunyai potensi jiwa adalah beribadah kepada Tuhan. Ini menunjukkan ada unsur spiritual yang ditekankan al-Quran sebagai penyamaan hak dan potensi beribadah antara manusia dan alam raya. Oleh karena itu, sangat tidak beralasan apabila manusia menafikan religiusitas segenap makhluk dengan memperlakukannya secara buruk atau berbuat untuk dieksploitasi. Merusak terhadap alam adalah sebuah pengingkaran, penyelewengan terhadap simbol-simbol ketuhanan, dan penghancuran atas segenap manifestasi-Nya. Melalui eksploitasi tersebut, dianggap merusak atau memutuskan tali penghubung segenap makhluk kepada Penciptanya.¹⁷⁴ Dengan demikian cukuplah alasan bahwa manusia harus dapat menghormati eksistensi alam raya yang juga sama-sama sebagai makhluk ciptaan Tuhan.

Dari dua aspek ini bisa dijadikan argumen bahwa alam sebagai makhluk hidup yang memiliki jiwa dan akal. Pandangan seperti ini juga dipercayai oleh para ilmuwan Yahudi dan Kristen abad pertengahan seperti Maimonides, Ibn Daud dan St. Thomas Aquinas. Tetapi keadaan ini menjadi lain ketika Johanas Kipler dengan teorinya mengatakan bahwa adanya gerak dan peredaran planet-planet karena disebabkan oleh satu kekuatan yang ada di alam itu sendiri, bukannya karna akal atau jiwa, dan kekuatan tersebut berpusat pada matahari.¹⁷⁵

Kesadaran atas jiwa yang dimiliki setiap alam merupakan sarana untuk membentuk keharmonisan antara manusia dengan alam. Interaksi yang harmonis antara manusia dengan dirinya sendiri, dengan sesamanya, Alam,

¹⁷³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, vol. VIII, hal. 177.

¹⁷⁴Satera Sudaryoso, *Etika Keseimbangan Kosmik: Hubungan Alam dan Manusia*, Ciputat: Imprensa Publishing, 2013, hal. 115.

¹⁷⁵Harry A. Wolfson, *The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle Through the Arabs and St. Thomas to Kepler*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 16, hal. 87-93,

dan Tuhan sebagaimana diuraikan dalam Al-Qur'an, secara jelas menunjukkan keterkaitan antara Tuhan, manusia dan alam. Gambaran tersebut juga terlihat dalam surah Luqman/30: 20

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَةً
وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَدِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ

“Tidakkah kamu perhatikan Sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa kitab yang memberi penerangan”.

Dalam tafsirnya, Al-Thabârî (w. 923) menjelaskan bahwa, Tuhan mengajar manusia: Apakah manusia tidak memperhatikan nikmat Tuhan yang ada di langit; bulan, matahari, bintang dan awan, dan nikmat Tuhan yang terbentang di bumi dalam bentuk; hewan, pohon, air laut dan segala manfaat yang dapat diambil dari sumber daya alam, semuanya untuk kebaikan kehidupan manusia, agar dapat bertahan hidup dengan berbagai potensi yang dimilikinya dan saling menguntungkan satu sama lain. Atas nikmat yang Allah berikan kepada *zhâhir* (terlihat), Al-Thabârî menjelaskan nikmat yang lahir dalam bentuk anggota tubuh dengan segala fungsinya, adapun nikmat Allah yang *bâthin* (tersembunyi) adalah nikmat orang-orang yang merasakan manisnya iman dan kebahagiaan.¹⁷⁶ Hal ini mirip dengan Thabâthabâ'î dengan menjelaskan dalam tafsirnya bahwa, Tuhan menundukkan langit dan bumi kepada umat manusia, bahwa manusia dapat melihat dan belajar baik dengan berbagai ekosistem yang ada di antara seluruh ekosistem sangat terorganisir, dan manusia diberi potensi untuk memahaminya.¹⁷⁷

Cendekiawan Islam terkemuka Muhammad Iqbal (w. 1938) menolak teori fatalis yang menyatakan bahwa manusia hanya sebagai agen fisik dengan alasan bahwa pendekatan seperti itu mengabaikan kapasitas manusia yang sangat besar. Menurut Iqbal, dalam Al-Qur'an Tuhan memerintahkan manusia untuk melawan pikiran dan keinginan jahatnya. Perintah ini tidak dimaksudkan untuk menghancurkan ego, melainkan untuk memupuk, lebih dalam, penguatan batin dari kemauan yang diberikan yang kemudian dapat mengalahkan kejahatan. Pandangan seperti itu menolak gagasan penyerahan pasif dan membutuhkan ketaatan yang aktif dan disengaja. Lebih lanjut Iqbal

¹⁷⁶Abî Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî*..., juz. X, hal. 217-218.

¹⁷⁷Sayyid Muḥammad Husain al-Thabâthabâ'î, *Al-Mîzan fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1997, juz. XVI, hal. 233.

mengemukakan bahwa ketika ego matang sesuai dengan potensi kodratnya, maka ego menjadi yang dicintai dan memenuhi kewajibannya sesuai dengan kehendak Tuhan. Dengan ego ini manusia mengenali kekuatan kreatif Tuhan pada tingkat yang lebih dalam. Setelah memberikan kemampuan ini kepada umat manusia, Tuhan menetapkan tujuan bagi mereka dan mendorong mereka untuk merepresentasikan karakter Tuhan (*khuluq Allah*) dalam dimensi manusia. Jadi manusia dapat diangkat ke posisi yang terhormat, luhur dan mewakili nama dan atribut Tuhan dalam keadaan mereka sendiri.¹⁷⁸

Ketika seseorang mempelajari Al-Qur'an, mereka akan menemukan bahwa esensi manusia dijelaskan dalam dua tingkatan; pada tingkat pertama, manusia dipanggil dengan kata '*basyar*' yang mengacu pada wujud fisiknya. Referensi lainnya adalah '*insân*' yang mendefinisikan sifat metafisik manusia. Sementara komponen fisik mereka mengikat manusia ke sistem yang ditetapkan di alam oleh Tuhan, sifat metafisik mereka memungkinkan mereka untuk menjadi wakil Tuhan terbaik di bumi dari sudut pandang untuk mencerminkan nama dan atribut Ilahi.¹⁷⁹

Ketika Âdam dan Hawa memakan buah terlarang, petualangan umat manusia dimulai di bumi dan esensi waktu yang sebelumnya monoton berubah bagi mereka dan menjadi baik versus jahat, keindahan versus keburukan, dan lain-lain. Tuhan mengajarkan nama-nama segala sesuatu kepada Âdam dan dengan pengetahuan dan pemahaman maknanya ini Âdam memperoleh kualitas dan karakteristik metafisik di luar diri fisiknya. Setelah pemberkahan ini, *basyar* (yang mengacu pada sisi fisik manusia) berkembang menjadi *insân* (yang merupakan aspek metafisik manusia) pada tingkat yang sadar dan tepat secara kognitif. Setelah peristiwa ini, bagian pribadi Âdam menjadi jelas baginya (mengacu pada moralitasnya). Hasil penciptaan Allah adalah makhluk yang bebas tetapi bertanggungjawab. Al-Qur'an menjelaskan penciptaan dan pencapaian status tinggi mereka dalam surah Al-Baqarah/2: 30-33.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِىْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِىْهَا
وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَۤ اٰدَمَ
الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِىْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴿٣١﴾
قَالُوْۤا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَاۤ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَاۤ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يٰۤاٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ

¹⁷⁸Muhammad Iqbal, *Javid Nama (Book of Eternity)*, diterjemahkan oleh Arthur J. Arberry London: George Allen and Unwin, 1966, hal. 98-99.

¹⁷⁹Recep Dogan, "Nature of Man in Islam," *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*..., Volume 4, 2014, hal. 3.

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَتَبَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

30. Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

31. Dan Dia mengajarkan kepada Âdam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"

32. Mereka menjawab: "Maha suci Engkau, tidak ada yang Kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; Sesungguhnya Engkau lah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."

33. Allah berfirman: "Hai Âdam, beritahukanlah kepada mereka Nama-nama benda ini." Maka setelah diberitahukannya kepada mereka Nama-nama benda itu, Allah berfirman: "Bukankah sudah Ku katakan kepAdamu, bahwa Sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan?"

Muhyiddin Ibn 'Arâbî (w. 1240), guru besar Sufi abad ketiga belas, mendefinisikan bahwa di antara refleksi Tuhan di alam semesta, manusia adalah cermin yang paling halus dan mampu menunjukkan Tuhan. Baginya, umat manusia terdiri dari dua bagian; bagian pertama adalah *Haqq* (realitas tertinggi) dan bagian kedua adalah *'alam* (alam semesta). Komponen fisik adalah *'alam* dan komponen spiritual atau metafisik adalah gambar Tuhan yang sangat terkait dengan ruh yang telah dihembuskan Tuhan ke dalam tubuh.¹⁸⁰

Teori ini menjelaskan tujuan penciptaan dan juga sifat khalifah manusia yang memiliki kehendak bebas, hati nurani, intelek dan pengetahuan. Menurut definisi ini, manusia bukan hanya cermin paling mampu dalam mencerminkan Tuhan dengan potensi terbaiknya tetapi juga merupakan indeks dari seluruh alam semesta. Untuk alasan ini dia bahkan menyebut setiap orang sebagai alam semesta yang unik, mikrokosmos. Jadi, Tuhan memanifestasikan nama, atribut dan kualitas esensial-Nya di alam semesta tetapi juga di setiap sifat manusia sehingga alam semesta dan sifat manusia

¹⁸⁰Muhyiddin Ibn Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, diedit Abu al-Ala Afifi, Dar al-Kutub al-Arabi, Beirut, 2002, hal. 55.

adalah dua cermin terpisah yang mencerminkan dan menunjukkan Yang Ilahi. Untuk alasan ini, para sarjana sufi Muslim menganggap setiap manusia sebagai alam semesta yang unik.¹⁸¹ Unsur-unsur unik yang memberi mereka status tinggi ini terkait dengan sifat metafisik mereka dan khususnya kapasitas manusia untuk pengetahuan dan pencapaiannya. Dengan kapasitas ini mereka dapat mempelajari hampir semua hal di alam semesta dan juga nama, atribut dan kualitas esensial Tuhan.

Menurut Al-Qur'an, umat manusia memiliki beberapa tanggungjawab terhadap Pencipta mereka dan juga kepada makhluk lain. Dengan demikian, Tuhan memberikan mereka kemampuan untuk menjalankan tugasnya. Al-Qur'an menolak teori-teori yang menghalangi pemikiran dan tindakan yang bertanggung jawab dan lebih mendorong pemahaman tentang nilai luhur bahwa manusia telah diciptakan sebagai wakil Tuhan di bumi. Ini menekankan pencapaian ego yang sempurna hanya mungkin dengan mengaktualisasikan kapasitas bawaannya dan melepaskannya. Dengan ego yang sempurna, mereka dapat berkontribusi pada apresiasi yang matang terhadap alam semesta. Sejarah umat manusia adalah indikasi dari kapasitas yang dibuktikan selama berabad-abad dan tingkat kemajuan manusia yang berkelanjutan dari waktu ke waktu.¹⁸²

Teologi, sejajar dengan ilmu sosial, menjelaskan Tuhan, alam dan manusia dengan konsepnya sendiri dan membangun hubungan yang bermakna di antara mereka. Beberapa sarjana menolak teologi dan kepentingannya bagi orang, karena mereka menawarkan pandangan dunia alternatif bagi mereka. Di sisi lain, Al-Qur'an menempatkan dunia ini di samping dunia lain dan menjelaskan kesuksesan sebagai kemakmuran di kedua dunia karena tidak ada pemisahan antara duniawi dan duniawi lainnya, agama dan sains, atau keyakinan dan kehidupan.¹⁸³ Untuk mencapai hal tersebut, Al-Qur'an mendorong manusia untuk memanfaatkan kapasitas dan kemampuannya pada tingkat tertinggi. Jadi, agama membangun hubungan antara alam dan kehidupan. Oleh karena itu, tidak hanya teoritis tetapi juga praktis karena menyampaikan tanggungjawab kita pada berbagai tingkatan seperti individu, keluarga, dan sosial serta mengatur hubungan di dalam dan di antara mereka. Singkatnya, Islam berpendapat bahwa tanpa tuntunan Tuhan, memberikan keadilan yang sejati dan mencapai harmoni di antara umat manusia tidak mungkin dilakukan.

Secara tradisional, dalam beberapa mazhab pemikiran teologi Islam yang terlalu menekankan gagasan tentang Tuhan dan kelalaian mereka dalam

¹⁸¹Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam*..., hal. 55.

¹⁸²Recep Dogan, "Nature of Man in Islam," ..., hal. 4.

¹⁸³Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Art Printing Works Kuala Lumpur Malaysia, 1978, hal. 84.

menjelaskan misi manusia di alam.¹⁸⁴ Akibatnya, mereka mengisolasi manusia dari kebebasan dan tanggung jawabnya. Mereka menganggap manusia sebagai yang kedua dan tunduk kepada Tuhan dalam segala hal. Pandangan ini melemahkan pengertian tentang tanggungjawab dan misi untuk mewujudkan kapasitas manusia secara maksimal. Tuhan memberikan otoritas kepada manusia, tetapi diambil oleh para sarjana fatalis seperti sekte Jabariya dan juga yang mengikuti doktrin serupa. Paradigma ini menghasilkan ego yang tunduk yang tidak berdaya dalam menghadapi kesulitan dan tantangan. Misi *khalifah* dan menegakkan keharmonisan dengan bumi atas nama Tuhan diambil dari umat manusia. Dengan pandangan ini, manusia kehilangan kekuatan kreatifnya yang akan mengubah bumi dan dengan demikian menjadi lemah, bodoh dan berperilaku buruk.

Salah satu cerita yang sering diceritakan oleh umat Islam mengenai lingkungan adalah instruksi Abu Bakar, Khalifah pertama (*khalif*) Islam kepada tentaranya. Selain memberi tahu mereka untuk tidak menyakiti wanita, anak-anak dan orang yang lemah, dia memerintahkan mereka untuk tidak menyakiti hewan, merusak tanaman atau menebang pohon. Ada dua elemen yang ada dalam dekrit tersebut yaitu menegakkan keadilan bahkan saat tentara Muslim berperang, dan yang kedua, mengakui nilai-nilai kealaman atau lingkungan. Perlu juga dicatat bahwa lingkungan bukanlah masalah atau subjek yang diperlakukan secara terpisah dalam kehidupan karena mereka terus menjadi saksi dalam perang dan perdamaian. Kondisi manusia tidak pernah lepas dari tatanan alam. Itu adalah masalah yang harus diperhitungkan di setiap saat seperti udara yang manusia bawa menuju paru-parunya.

Abu Bakar (w. 634) adalah yang pertama dari empat khalifah yang menjadi penerus Nabi setelah kematiannya. Mereka dikenal seperti itu karena sejauh mana mereka memasukkan instruksi dalam Al-Qur'an dan teladan Nabi ke dalam aturan mereka. Aturan khalifah yang dipandu dengan benar berlangsung dari 632 hingga 661 (M) dan menjadi waktu, termasuk masa Nabi, yang oleh semua Muslim hingga hari ini berusaha untuk ditiru. Dalam upaya mereproduksi model Nabi, apa yang dilakukan oleh para khalifah yang dibimbing dengan benar adalah menetapkan pola yang akan berkembang menjadi matriks yang membentuk dasar sistem hukum Islam yang dikenal sebagai syariah dan yang segera membatasi kehidupan Muslim. Kata syariah memiliki etimologi yang menarik dengan konotasi lingkungan yang kuat. Artinya cara atau jalan dalam bahasa Arab dan "turunannya mengacu pada jalur yang sering dilalui hewan liar untuk minum di tempat air mereka. Ini

¹⁸⁴Donald Wiebe, *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*, McGill, 1991, hal. 15.

adalah jalan yang menuju ke tempat air kehidupan yang mengalir tanpa henti.”¹⁸⁵

Ketika populasi Muslim tumbuh dan berkembang secara teritorial, persyaratan mereka dalam pemerintahan menjadi semakin kompleks dan menjadi lebih canggih. Dalam Al-Qur'an dan Sunnah ditambahkan dua elemen lain yaitu konsensus (*ijma'*) para ulama dan proses penalaran dengan analogi (*qiyâs*). Hukum Islam (*fiqh*) berkembang dari proses ini dan ada dua instrumen tradisional lainnya yang dimasukkan ke dalam sistem ini dan yang dapat berguna untuk tujuan perumusan hukum lingkungan di dunia Muslim saat ini. Yang pertama adalah penafsiran dalam konteks (*ijtihad*) dan yang kedua adalah kebiasaan dan praktik (*'urf wa al-adat*).

Menurut Nasr, berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, tugas khalifah memiliki maksud dan makna ketuhanan, dengan syarat seorang muslim berserah diri sepenuhnya kepada ketuhanan Allah swt. (*al-'ubudiyah*). Laki-laki atau perempuan adalah hamba Allah swt. (*'abdullah*) yang mengabdikan kepada-Nya sedemikian rupa sehingga memenuhi tanggungjawab khalifatullah. Sebagai *'abdullah*, seseorang berserah diri terhadap perintah Tuhan dan menjadi penerima rahmat-Nya. Sebagai khalifatullah, dia menjadi wakil Tuhan di muka bumi dengan kewenangan yang diberikan untuk menyebarkan berkah Tuhan kepada semua makhluk. Nasr menganggap orang yang tidak mau berserah diri kepada Allah swt. sebagai orang yang berpotensi menimbulkan gejolak di muka bumi karena tidak memiliki acuan petunjuk yang benar. Sebaliknya, orang yang memegang teguh amanah khalifah tidak akan meninggalkan tugas memelihara lingkungan sesuai dengan nilai-nilai Islam.¹⁸⁶

Menurut Al-Qur'an, manusia mewakili nama dan atribut Ilahi dalam dimensinya. Status ini diberikan oleh Tuhan untuk memenuhi misi yang sangat penting, bukan untuk menjadi saingan Tuhan. Dalam pandangan ini, ada dorongan untuk memanfaatkan potensi manusia sesuai petunjuk Ilahi dan menjalankan tanggungjawab dengan dinamika yang diperuntukkan bagi pembangunan manusia. Namun, manusia bebas dan aktif, alih-alih mencapai tujuan-tujuannya, mencoba menemukan kekuatan alam atau supernatural untuk menyerahkan misi ini. Ketika gagasan kebebasan dan perasaan tanggungjawab menjadi berat di pundak manusia, dia mencoba untuk menyingkirkannya.¹⁸⁷ Mc Auliffe menulis bahwa jika sifat manusia ditarik di

¹⁸⁵Eaton, G, *Islam and the Destiny of Man*, Islamic Texts Society, Cambridge, 1994, hal. 180.

¹⁸⁶Nasr, S. H. *Islam and the environmental crisis*. In A. R. Agwan (Ed.), *Islam and the Environment*. New Delhi: Institute of Objective Studies; Nasr, S. H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Lyon: ABC International Group, 1997, hal. 96.

¹⁸⁷James F. Bresnahan, "Rahner's Ethics: Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethical Methodology", *The Journal of Religion*, 56, 1976, hal. 41.

antara dua kekuatan yang saling bertentangan, jahat dan baik, maka faktor pendorong yang mendorong manusia untuk condong ke arah kebaikan harus diidentifikasi.¹⁸⁸

Bumi adalah tempat tinggal dari mana manusia diciptakan, akan dikembalikan ke dalamnya, dan akan dibangkitkan darinya (Thâha/20:55). “Semua yang ada di langit dan yang ada di bumi adalah untuk kemaslahatan umat manusia” (Al-Jâtsiah/45:13). Generasi demi generasi umat manusia ditempatkan di bumi, beberapa diberi preferensi di atas yang lain dalam hal status dan pangkat. “Kami memang telah mengolah manusia dalam bentuk terbaik, kemudian Kami menurunkannya ke yang terendah dari yang terendah” (At-Tîn/95:4-5). Secara fisik, dari yang bugar menjadi lemah dan lemah, inilah realitas kehidupan manusia yang terus berubah. Manusia dapat naik secara spiritual ke tingkat di mana dia berperingkat lebih tinggi dari malaikat atau lebih rendah dari binatang jika dia melanggar sifatnya.¹⁸⁹

Ketika keinginan manusia terpenuhi, mereka memberontak (al-‘Alaq/96:6-7). Manusia diingatkan akan pembentukan alam dan fisik di mana makanan yang ditanam oleh mereka adalah untuk kepentingan tubuhnya (‘Abasa/ 80:24).¹⁹⁰ Di tengah adegan dari pergolakan besar yang menandai akhir kehidupan di bumi, manusia diingatkan bahwa mereka akan bergerak menuju kembali ke Penciptanya (Al-Insyiqâq/84:6). Dengan gempa bumi dan bencana alam, manusia diingatkan akan kehancuran terakhir ketika bumi memuntahkan segala sesuatu yang terkubur dan tersembunyi di bawahnya baik berupa jasad, berbagai makhluk atau barang-barang tambang, di mana manusia akan bereaksi ketakutan, kebingungan dan terkejut (al-Zalzalah/99:2-3).

Roh yang ditiupkan ke dalam manusia bukan berasal dari tanah. Ketika itu bergabung dengan tanah, perjalanan hidup maju ke cakrawala yang lebih tinggi karena Roh ditiup dari Yang Maha Besar. Quthb mengambil pandangan filosofis dari ayat As-Sajdah/32:7 menghubungkannya dengan ayat Al-Mu’minûn/23:12 dan menyatakan bahwa ada potensi yang sangat besar untuk refleksi yang lebih menyenangkan pada tahap-tahap perkembangan yang dilalui ekstrak tanah tersebut, bahkan sebelum ditetapkan sebagai tempat pertumbuhan pertama manusia yang berasal dari tanah.

Berdasarkan penemuan ilmiah, Quthb menulis bahwa komponen organik, neurologis, mental, dan psikologis terlibat dalam struktur kehidupan manusia. Ia menggambarkan secara artistik bahwa ketika fluida atau air mani memulai perjalanannya, kecerdasan dan rasionalitas manusia tidak dapat

¹⁸⁸Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: The Netherlands: Brill, 2002, Vol 2, hal. 58.

¹⁸⁹Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. XVIII, hal. 256.

¹⁹⁰Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. XVIII, hal. 67.

menentukan arahnya. Sel kesuburan dijaga dan dipelihara oleh Tuhan dan kemudian jutaan sel dengan cermat dibimbing untuk mengambil tempat yang tepat dalam membangun bagian-bagian tubuh. Fungsionalitas sel ditentukan oleh gen di dalam sel, yang membentuk karakteristik khas yang diwariskan.¹⁹¹ Telur manusia terdiri dari semua fitur yang terurai sendiri pada komposisi fisik, jiwa, saraf dan mental. Setelah mencapai puncak kedewasaan, ciri-ciri ini mulai menurun di usia tua ketika kelemahan masa kanak-kanak muncul kembali, saat siklus kehidupan manusia mendekati akhirnya.¹⁹² Sampai kepergiannya dari kehidupan duniawi, manusia bertemu dengan musuh bebuyutannya yang menyerangnya dan merayunya dari jalan yang benar karena keberadaan entitas yang disebut setan, yang memainkan peran utama dengan diri yang berorientasi pada kejahatan dalam menyesatkan umat manusia.

Al-Qur'an membahas panjang lebar tentang bagaimana manusia memandang lingkungan, keyakinan, emosi dan gagasannya; perilaku dan aktivitasnya, serta ikatan dan hubungannya. Hal itu memelihara karakter, hati nurani dan pikirannya.¹⁹³ Manusia telah diberi kebebasan untuk mengembangkan kecerdasannya. Quthb percaya bahwa adalah sia-sia untuk meminta maaf dalam menghubungkan setiap penemuan ilmiah dengan Al-Qur'an karena pengetahuan ilmiah didasarkan pada eksperimen dan teori yang terus berubah seperti, teori evolusi. Padahal ilmu Al-Qur'an itu pasti; tujuannya adalah untuk menyelaraskan manusia dengan dunia fisik dan untuk merangsang kemampuan mental dan intelektualnya; dan untuk memungkinkan dia memahami Al-Qur'an lebih baik berdasarkan penemuan ilmiah.¹⁹⁴

Penyembahan kepada Tuhan harus dilakukan dengan kesadaran dan kesadaran. Nabi bersabda: "Sembahlah Tuhan seolah-olah kamu melihat-Nya, karena meskipun kamu tidak dapat melihat-Nya, Dia melihatmu".¹⁹⁵ Muhammad Quthb menulis bahwa kata ibadah (menyembah) telah digunakan dalam Al-Qur'an untuk mencakup semua aspek kehidupan. Ini menjelaskan mengapa Islam telah merumuskan kode sosial yang komprehensif, yang melindungi martabat manusia, kehormatan dan harta benda. Dia lebih jauh menekankan bahwa sifat manusia diterima dengan segala kelemahannya, tetapi tidak ada batasan kekuatan moral yang dapat diraihinya. Makna ibadah yang sebenarnya dapat dikaitkan dengan bangunan dan tempat tinggal di bumi, yang secara konstruktif dikatakan Quthb, menjadi jihad di jalan Tuhan,

¹⁹¹Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. XVIII, hal. 152.

¹⁹²Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur'ân...*, Jilid 4, hal. 2409-2410.

¹⁹³Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. I, hal. 260-261.

¹⁹⁴Sayyid Quthb, *In the Shade of the Qur'an...*, vol. I, hal. 262-263.

¹⁹⁵Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Riyadh: Darussalaam, 2000, Vol. II, hal. 370.

berdasarkan kesabaran dan kesusahan.¹⁹⁶ Melalui kesabaran dan pengendalian diri, bahkan musuh yang diakui dapat berubah menjadi teman dekat.¹⁹⁷ Nabi bersabda: “Kemenangan itu bersama kesabaran, dan jalan keluar itu bersama kesulitan, dan bahwasanya bersama kesulitan ada kemudahan.¹⁹⁸ Manusia harus mencari penghidupan melalui kesusahan dan penderitaan. Dalam proses ini, sifat manusia dibawa dekat dengan diri yang tidak ternoda di mana pengetahuan tentang aspek-aspek penting kehidupan memainkan peran penting.

Sejak munculnya krisis lingkungan, manusia modern mulai memandang agama dari sudut pandang baru yaitu pandangan ekologis di mana segala sesuatu terhubung dengan segala sesuatu yang lain dan alam dipandang sebagai kesatuan organik. Jenis penalaran inilah yang telah memotivasi penganut semua agama untuk mempelajari dan mengevaluasi kembali tradisi mereka.

Melihat pada wahyu paling awal dalam Al-Qur'an, yang diturunkan selama periode Mekah, kita melihat bahwa tujuan utamanya adalah untuk membangunkan dalam diri manusia kesadaran yang lebih tinggi dari berbagai hubungan dengan Tuhan dan alam semesta. Hasilnya adalah, pertama, mengubah pandangan dunianya secara keseluruhan, kemudian membangun citra dirinya sendiri, dan akhirnya, sikap, perasaan, sentimen, dan pola hubungannya dengan realitas akan mulai berubah. Ayat-ayat penting ini adalah kunci untuk memahami pandangan dunia Al-Qur'an secara keseluruhan. Filsuf besar Muslim dan sufi, Imam al-Ghazali (w. 1111 M) misalnya, dalam menilai makna ayat-ayat Al-Qur'an, berpendapat bahwa surat-surat awal adalah inti dari Al-Qur'an dan rahasianya. Bagi al-Ghazali, ayat-ayat inilah yang memberi kita dan menunjukkan kepada kita arti realitas. Itu tentang Tuhan dan bagaimana kita dapat mengerti dan memahami keberadaan dan kehadiran-Nya melalui alam. Oleh karena itu, al-Ghazali mendorong kita untuk melakukan upaya serius untuk mengetahui makna mendalam yang tersembunyi di dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Al-Qur'an dengan penekanannya pada dimensi metafisik alam, menggantikan konsepsi orang Arab pagan tentang alam dengan pemahaman yang baru dan hidup. Hal itu mengejutkan ketika melihat kemiripan yang mencolok antara pandangan orang Arab tentang alam sebagai tidak bernyawa, tidak berarti dan kurang tujuan dan ide-ide yang dikemukakan atas apa yang disebut pandangan dunia ilmiah zaman modern. Saat ini, Penafsiran Al-Qur'an sudah terbuka untuk menantang konsepsi materialistik modern tentang alam dan untuk memberikan pendekatan yang lebih komprehensif dan holistik untuk mengembangkan teori etika lingkungan.

¹⁹⁶Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Shuruq, 2004, Jilid 4, hal. 3387.

¹⁹⁷Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir...*, Vol. I, hal. 216.

¹⁹⁸Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir...*, Vol. VIII, hal. 393.

Alam dari perspektif Al-Qur'an dapat dilihat paling baik dalam wahyu pertama kepada nabi Muhammad yang diterima di gua Hira di Gunung Jabal al-Nur. Kita mengetahui bahwa ayat pertama adalah perintah "Bacalah!", yang segera ditanggapi oleh Muhammad. "Saya tidak tahu bagaimana". Dan malaikat Jibril, pembawa wahyu, bersikeras, "Bacalah!" Kemudian Jibril mengulangi perintah itu untuk ketiga kalinya, berkata, "Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan." (Al-'Alaq/96:1).

Dari ayat di atas menggambarkan bagaimana Muhammad merupakan seseorang yang tidak mengetahui baca tulis, dan belum ada teks dalam bentuk apapun untuk dibaca. Jadi apa arti dari perintah suci pertama ini bahwa "Bacalah" di sini berarti cara yang sama sekali baru dalam memandang dunia. Gagasan kuncinya adalah bahwa bacaan ini harus atas nama Allah yang menciptakan manusia. Jadi, pada awalnya diajarkan bahwa Tuhan, sebagai Pemelihara dan Pencipta, memberikan keberadaan dan makna pada segala sesuatu. Tuhan, menurut Al-Qur'an adalah Pencipta, Pemilik, dan Pemelihara yang sebenarnya dari semua realitas. Semua realitas harus dilihat dan dibaca dengan sudut pandang ini. Dapat ditunjukkan bahwa semua buku yang ditulis oleh Muslim dimulai dengan kalimat, "Dengan menyebut nama Tuhan Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang," sebuah frase yang juga diulang oleh Muslim sepanjang kehidupan sehari-hari mereka sebagai indikasi dari pandangan Al-Qur'an ini.¹⁹⁹

Pemeriksaan yang cermat terhadap ayat-ayat awal Al-Qur'an mengungkapkan ajakan untuk meneliti dan menyelidiki langit dan bumi, dan segala sesuatu yang dapat dilihat di lingkungan: burung, domba, awan, laut, anggur, kurma, zaitun, lalat, bulan, matahari, ikan, unta, lebah, gunung, hujan, angin—singkatnya, semua fenomena alam. Dalam desakannya yang sering diulang untuk menyelidiki alam, Al-Qur'an bertujuan untuk mengembangkan individu yang aktif dan dinamis. Ciri dasar dari individu semacam itu, sejauh yang dapat dipahami dari ayat-ayat ini adalah bahwa pikirannya terbuka terhadap peristiwa-peristiwa baru dan dia menyadari apa yang terjadi di sekitarnya di langit dan di bumi. Manusia juga berusaha untuk memahami hal-hal ini dari perspektif Al-Qur'an. Manusia kemudian akan mencapai kesimpulan: "*Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka.*" (Âli 'Imrân/3:191). Ini adalah salah satu kesimpulan dasar yang diperintahkan Al-Qur'an dan membantu kita dalam pencarian makna.

Pemahaman bermakna apa yang dapat diambil dari Rumi untuk gerakan pelestarian lingkungan seperti di atas adalah bahwa saat ini kita tidak lagi dalam posisi untuk mengadopsi metafisika abad ketiga belas, tetapi

¹⁹⁹Ibrahim Ozdemir, "Towards an Understanding of Environmental Ethics from Quranic Perspective"..., hal. 7.

sebuah metafisika, bagaimana pun berkembangnya, pada awalnya diilhami oleh persepsi kebenaran tanpa perantara. Oleh karena itu, pentingnya *Matsnawi* bagi ekologi terletak pada apa yang dikatakannya tentang pengalaman dan persepsi kita tentang dunia di sekitar kita. Hal ini dikomunikasikan tidak sepenuhnya secara eksplisit, melainkan dalam ekspresi puitis itu sendiri, lebih baik diterima oleh intuisi—karena prinsip pertama mistisisme adalah bahwa pengetahuan sejati diperoleh melalui intuisi yang dibangkitkan oleh pengalaman, dan bukan melalui penyelidikan rasional.

Apa yang mencerahkan melalui karya *Matsnawi* Rumi (w. 1273) adalah optimisme yang meriah dalam hubungannya dengan alam—optimisme yang dihancurkan, mungkin, oleh kecemasan kita saat ini. Namun, beberapa kesimpulan yang lebih tepat dapat ditarik dari teks yang memberi kita petunjuk lebih lanjut tentang bagaimana mengalami dan memahami alam. Kita diberitahu, pertama, untuk mempertahankan hubungan langsung—atau, seperti yang dikatakan Ralph Waldo Emerson, “hubungan asli”—hubungan dengan alam. Jika setiap hal digerakkan langsung oleh Yang Ilahi (proposisi yang dapat kita terima setidaknya secara metaforis), maka hal itu menuntut perhatian segera kita sebagai individu. Kita juga diberitahu bahwa kita tidak perlu menganggap diri kita sendiri di dunia ini. Alam adalah teman kita. Karena semuanya memiliki hak hidup persis seperti kita: dan jika kita selaras dengan mereka, mereka berbicara dan mengajar kita—dan mungkin, memang, berbicara lebih jujur daripada jenis kita sendiri.²⁰⁰

Rumi melakukan mitologisasi ulang pada alam sehingga kita mendapatkan kembali arti dunia yang penuh dengan karakter yang memiliki hubungan khusus, bahkan afektif, satu sama lain dan hubungannya dengan manusia. Alam, pada kenyataannya, terjalin dengan dunia kita bahkan sampai memiliki moralitas dan menilai kita. Saya yakin, inilah hal-hal yang kita rasakan secara naluriah bahkan hari ini ketika kita berdiri sendiri dengan alam. Kedua perasaan itu dikaburkan oleh anggapan bahwa hubungan kita dengan alam harus ilmiah dan efisien. Seolah-olah kita malu membicarakan hubungan kita dengan alam. Karya Rumi adalah panggilan untuk mendengarkan naluri kita dan menanggapi dengan serius—untuk menolak tabir ‘*aql*, atau rasionalitas palsu.²⁰¹

Lebih lanjut, Rumi mengakui bahwa kita memiliki afinitas spiritual (hari ini kita akan mengatakan “psikologis”) dengan dan kerinduan akan asal usul kita di alam, seperti dalam beberapa bagian yang dikutip di atas dan berikut ini:

²⁰⁰ L. Clarke, “The Universe Alive: Nature in the Masnavi of Jalal al-Din al-Rumi,” dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, USA: Harvard University Press, 2003, hal. 61.

²⁰¹ L. Clarke, “The Universe Alive: Nature in the Masnavi of Jalal al-Din al-Rumi,”..., hal. 22.

Hati memakan makanan (tertentu) dari setiap rekan...

Anda makan (menerima) sesuatu dari pertemuan dengan siapa pun, dan Anda membawa sesuatu dari hubungannya dengan rekan mana pun.

Seperti hubungan antara bumi dan hujan (ada yang dihasilkan) buah-buahan dan tanaman hijau dan tumbuhan manis;

Dan (sebagai) dari hubungan hal-hal hijau dengan manusia (menghasilkan) kegembiraan hati dan kecerobohan dan kebahagiaan.²⁰²

Fenomena yang dibicarakan Rumi di atas persis seperti yang oleh E. O. Wilson disebut biofilia. Pembaca juga diberitahu oleh *Matsnawi* untuk menganggap alam penuh dengan potensi tersembunyi dan mengetahui bahwa penemuan potensi ini adalah bagian dari proses pencerahan kita sendiri. Kita tidak dapat membuat kemajuan spiritual tanpa memahami alam dan tempat kita di dalamnya—bahkan jika kita cenderung menganggap tempat itu luar biasa, seperti yang jelas dilakukan oleh tradisi Islam. Pada akhirnya, kita akan memahami bahwa kita seharusnya secara naluriah, seperti halnya alam, tidak terbeban oleh rasionalitas palsu dan kecemasan yang timbul. Pada saat yang sama, kita harus mengetahui bahwa alam—lagi-lagi seperti yang dikatakan Emerson—ciptaan yang berkelanjutan. Alam itu selalu dinamis. Jauh dari mati, lembam, atau mekanis, itu selalu mengejutkan dan baru, serangkaian pencerahan bagi mereka yang tahu untuk mengharapkannya. Ibis juga berarti, tentu saja, bahwa alam tidak dapat diprediksi atau dikendalikan secara efisien (meskipun rasionalitas palsu mungkin memberitahu kita sebaliknya). Namun, kita tidak boleh menganggapnya berubah-ubah atau tanpa tujuan dan akhir—bahkan ketika tampaknya, pada saat-saat tertentu, menjadi jahat. Hukum dan tindakan alam memiliki pengertian moralnya sendiri, bahkan jika itu tersembunyi dari kita. Karena intuisi yang paling esensial dari semuanya adalah bahwa, jika dipandang sebagai Keseluruhan, alam semesta mengungkapkan dirinya kepada dirinya yang terus berkembang, selalu bergerak menuju kebaikan yang niscaya dominan.

Seyyed Hosen Nasr menjelaskan bahwa relasi antara alam, manusia, dan Tuhan merupakan salah satu sistem yang tidak dapat dipisahkan. Ia menyatakan bahwa *scientia sacra* adalah pengetahuan suci yang ditempatkan di jantung setiap wahyu yang didapat dan intuisi intelektual yang menyelamatkan hati dan pikiran manusia. Menurut Nasr, pada dasarnya *scientia sacra* merupakan metafisika itu sendiri. Istilah tersebut juga sering disebut sebagai puncak sains tentang “Yang Riil”. Metafisika dalam pengertian bahasa Timur seperti *prajna*, *jnana* (dalam tradisi Hindu) dan makrifat atau hikmah (dalam tradisi Islam) sebagai sains paripurna tentang

²⁰²Reynold A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, Great Britain: E.J.W. Gibb Memorial, 1926, hal. 277.

“Yang Riil”. Dalam pengertian ini hikmah (metafisik) identik dengan *scientia sacra*.²⁰³

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa siapapun yang menyadari situasi dunia modern akan mengetahui bahwa terdapat masalah yang paling mendesak, setidaknya tatanan material, yang dihadapi dunia seperti krisis lingkungan, kehancuran keseimbangan antara manusia dan lingkungan alamnya. Islam dan ilmunya memiliki pesan yang sangat mendesak dan tepat waktu yang, seperti disebutkan di atas, dapat membantu memecahkan, sejauh mungkin, tantangan besar ini bagi dunia secara keseluruhan. Namun, pesan ini sayangnya hanya mendapat sedikit perhatian dari Muslim modern sendiri hingga baru-baru ini.²⁰⁴

Pandangan yang memisahkan alam dari yang sakral merupakan pandangan yang berakar pada sains modern barat dan dominasinya terhadap pandangan kita tentang alam. Humanisme Renaisans memunculkan dunia yang berpusat pada manusia, bukan Tuhan. Akal manusia tidak lagi dibatasi oleh kesetiaan pada apapun di luar dirinya. Sebelumnya, semua peradaban memandang melampaui diri mereka sendiri kepada Tuhan. Ilmu pengetahuan barat telah menjadi tidak sah karena para ilmuwan dan masyarakat lainnya gagal untuk melihat kebutuhan akan pengetahuan yang lebih tinggi yang dapat diintegrasikan. Nilai spiritual alam dihancurkan. Kita tidak dapat menyelamatkan alam kecuali dengan menemukan kembali yang sakral di alam.²⁰⁵

Krisis ekologi dan kerusakan lingkungan merupakan bagian dari krisis multidimensi yang berakar pada krisis eksistensial yang disebabkan oleh pandangan dunia materialis dan sekuler modern yang dominan saat ini. Seyyed Hosein Nasr telah menyatakan bahwa manusia modern telah menjadi zombie, orang mati yang berjalan, tanpa roh kehidupan sejati, berkeliaran sebagai predator yang memangsa satu sama lain dan lingkungan mereka sendiri dengan rakus tanpa ada kesadaran bahwa mereka telah melakukan sesuatu yang mengerikan. Intinya, karena manusia tidak lagi mengenal dirinya sendiri (krisis eksistensial) mereka tidak lagi mengenal Tuhan sebagai pemilik alam semesta dan segala isinya. Alam akhirnya hanya menjadi obyek eksploitasi.²⁰⁶ Pembahasan bagaimana kerusakan lingkungan memiliki

²⁰³Seyyed Hossein Nasr, *The Need For Sacred Science*, USA: State University of New York Press, 1993, hal. 164-169.

²⁰⁴Seyyed Hossein Nasr *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, Inc, 2001, hal. 224.

²⁰⁵Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. London: Oxford University Press, 1978; Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*. Cambridge Oxford University Press, 1987.

²⁰⁶Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*. London Oxford University Press, 1976. Hal. 79.

hubungan erat dengan perilaku manusia telah dibahas pada bagian sebelumnya.

E. Insân Ekologi sebagai Tempat Perwujudan Ketuhanan dan Mikrokosmos

Konsep Manusia Sempurna, dalam pengertian metafisik Sufi, berakar pada pemikiran Sufi sebelum Ibn ‘Arabî (w. 1240) yaitu, dalam konsep ‘Hamba Universal’ (*‘abd al-kullî*).²⁰⁷ Istilah *al-insân al-kâmil* dan sinonim *al-insân al-tâmm* (manusia seutuhnya) juga ditemukan dalam karya-karya awal filsafat Aristotelian Arab, terutama teolog Kristen dan filsuf Aristotelian Yahyá Ibn ‘Adî. (w. 974) karya terkenal dari etika Aristotelian *Tahdzîb al-Akhlâq (The Reformation of Morals)*,²⁰⁸ dan ahli hukum dan filsuf Yahudi besar Moses Maimonides *Dalâlat al-hâ’irîn (The Guide of the Perplexed)*.²⁰⁹ Akan tetapi, bagi para pemikir Aristoteles, kesempurnaan manusia terdiri dari sesuatu yang sangat berbeda, yaitu kesempurnaan intelek, diikuti, dalam pandangan Yahyá oleh kesempurnaan etika (atau ketaatan dalam istilah Golden Mean, Aristotelian), atau, dalam pandangan Maimonides, kepatuhan yang sempurna pada perintah-perintah hukum Yahudi (kesempurnaan halakhic).²¹⁰

Istilah *al-insân al-kâmil* pertama kali muncul dalam literatur Sufi dalam karya Ibn ‘Arabî sendiri, dan dengan konsepnya, sejarah terkait gagasan Sufi tentang Manusia Sempurna dimulai dengan tepat. Sejauh yang diketahui, Ibn ‘Arabî pertama kali menggunakan istilah *al-insân al-kâmil* dalam bab pembuka terkenal dari *Fushûsh al-ḥikam*, yang ditujukan untuk Nabi Âdam, atau lebih tepatnya untuk “Kebijaksanaan Ilahi (*al-ḥikmah al-ilâhiyyah*) dalam kalimat Âdam”.²¹¹ Bab itu kemudian menjadi lokus klasik bagi gagasan Ibn ‘Arabî tentang Manusia Sempurna. Dalam bab itu, Ibn ‘Arabî

²⁰⁷Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany, NY: State University of New York Press, 1993, hal. 68.

²⁰⁸Yahya Ibn ‘Adî, *Tahdhîb al-akhlâq*, edisi S. al-Yasû’î, Silsilat Rawâ’i‘ al-turâth al-‘arabî al-masîhî, t.th, hal. 128–138; Yahya Ibn ‘Adî, *The Reformation of Morals*, diterjemahkan oleh S. Griffith, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002, xxxviii–xli, hal. 92–99.

²⁰⁹M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, diterjemahkan oleh S. Pines, hal. 49.

²¹⁰Jadi menurut Yahyá, manusia yang utuh adalah mereka yang memiliki akhlak sempurna (*akhlâq*), yang berarti bahwa, dalam gaya Aristotelian sejati, mereka menumbuhkan moderat (*al-i’tidâl*) dan menghindari yang ekstrem (*al-ifrâth*). Cara untuk mencapai kesempurnaan tersebut adalah “kontemplasi teoritis ilmu-ilmu hakikat dan duduk bersama orang-orang yang berilmu (*al-nazhar fî al-‘ulûm al-ḥaqîqiyah wa mujâlasat ahl al-‘ilm*)”. Ibn ‘Adî, *Tahdhîb al-Akhlâq*, hal. 128–130; Ibn ‘Adî, *Reformation of Morals*, hal. 94–95.

²¹¹Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets: Ibn ‘Arabî’s Thought and Method in the Fushûsh al-Ḥikam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, hal. 17–24.

menjelaskan sentralitas umat manusia dalam konsepnya tentang manifestasi ketuhanan di dalam ciptaan: Ciptaannya adalah cermin yang memungkinkan Tuhan untuk melihat diri-Nya. Âdam, manusia pertama dan representasi diri Tuhan, sedangkan roh lah yang memberi kehidupan pada bentuk alam semesta yang tak berbentuk.²¹² Manusia (*insân*) mengeksploitasi makna ganda dari kata Arab *insân*—bagi Tuhan, manusia bagaikan pupil (*insân*) pada mata; dia adalah wakil-Nya (*khalifah*) di atas bumi dan segel pada peti harta karun itulah dunia, yang kehadirannya menjamin kelestarian dunia. Hal itu menjadikan Âdam, yang oleh Ibn ‘Arabî di sini diidentifikasi sebagai Manusia Sempurna (*al-insân al-kâmil*), sebagai lokus perwujudan sempurna (*mazhhar*) bagi nama-nama dan atribut ketuhanan, sebuah gagasan yang dihubungkan oleh Ibn ‘Arabî dengan pernyataan Al-Qur’an bahwa Tuhan mengajari Âdam nama-nama segala sesuatu (Al-Baqarah/2:31). Jadi, dia melanjutkan dengan berkata, “Semua nama-nama yang merupakan bentuk Ilahi muncul dalam manusia.”²¹³

Siapakah Manusia Sempurna? Terdapat tiga kemungkinan cara membaca Ibn ‘Arabî dan perlakuan para penafsir utamanya tentang identitas Manusia Sempurna, yaitu:

1. Semua manusia (berpotensi) sempurna, atau lebih tepatnya umat manusia pada umumnya sempurna.
2. Manusia sempurna adalah semua nabi dan-atau para wali.
3. Manusia sempurna adalah Nabi Muhammad saw.

1. Kesempurnaan Umat Manusia Secara Umum

Telah dicatat di atas bahwa pernyataan klasik gagasan Ibn ‘Arabî tentang Manusia Sempurna adalah bab pembuka dari *Fushûsh*, yang dikhususkan untuk Âdam. Memang, Ibn ‘Arabî hanya menggunakan istilah ‘*al-insân al-kâmil*’ pada kesempatannya dalam *Fushûsh*. Dari tujuh contoh istilah ini, tiga di antaranya dalam bab tentang Âdam, dan yang keempat juga mengacu pada Âdam. Sementara itu, dalam bab 198 dari *Futûhât*, setelah mengutip hadis *homo imago dei*, Ibn ‘Arabî mengatakan kepada kita bahwa Âdam adalah Manusia Sempurna, representasi (*mukhtashar*) yang memanifestasikan semua realitas alam semesta, baik yang asal maupun yang abadi. Dari sini kita dapat menyimpulkan secara masuk akal bahwa, dalam pandangan Ibn ‘Arabî, Âdam adalah pola dasar Manusia Sempurna.

Arti penting dari hal ini adalah bahwa ‘Âdam’, dalam pemikiran Ibn ‘Arabî dan dalam tradisi Islam yang lebih luas, tidak hanya mewakili nabi dengan nama itu, tetapi juga untuk umat manusia secara keseluruhan, dalam

²¹² Ibn ‘Arabî, *Fushûsh al-Hikam...*, hal. 48–49.

²¹³ Ibn ‘Arabî, *Fushûsh al-Hikam...*, hal. 50.

kapasitasnya sebagai ‘*abû al-basyar*’, ‘Bapak dari seluruh manusia’.²¹⁴ Oleh karena itu, Ketika Ibn ‘Arabî menggunakan istilah ‘Manusia Sempurna’ dari Âdam mungkin ditafsirkan dengan baik untuk merujuk pada kesempurnaan umat manusia secara umum. Memang, penafsiran ini didukung oleh apa yang ditulis oleh Ibn ‘Arabî sendiri dalam ringkasan *Fushûsh, Naqsy al-Fushûsh*:

Ketahuiilah bahwa nama-nama Ilahi yang paling indah membutuhkan, karena esensi mereka, eksistensi dunia. Jadi Tuhan memberikan eksistensi pada alam sebagai tubuh (*jasadan*) yang diberi bentuk, dan menjadikan Âdam rohnya. Dan yang saya maksud dengan ‘Âdam’ adalah eksistensi alam manusia (*al-‘âlam al-insânî*).

Dengan menyebut ‘Âdam’ sebagai “alam manusia”, Ibn ‘Arabî tampaknya menyarankan bahwa bukan hanya Âdam yang merupakan mikrokosmos dan Manusia Sempurna, tetapi, lebih tepatnya, manusia secara keseluruhan. Penafsiran ini diambil oleh penafsir terkemuka Ibn ‘Arabî. Al-Qûnawî, dalam ringkasannya dari bab-bab *Fushûsh* menjelaskan bahwa: “Kebijaksanaan Ketuhanan atau Nama Ilahi Allah dipilhkan untuk Âdam karena umat manusia diciptakan untuk menjadi Wakil Tuhan (*khalîfah*); dengan demikian, tingkat ontologisnya memahami dan menyatukan semua tingkat ontologis dari ‘dunia’.” Sama seperti Ibn ‘Arabî, umat manusia pada umumnya yang harus dilihat sebagai mikrokosmos atau menurut al-Qûnawî bahwa umat manusia pada umumnya yang harus dipandang sebagai Wakil Tuhan dan ‘makhluk utuh’. Al-Qâsyânî bahkan lebih eksplisit. Di awal komentarnya pada bab tentang Âdam di *Fushûsh*, dan mengutip bagian dari *Naqsy al-Fushûsh* Ibn ‘Arabî yang dikutip di atas, dia menulis:

Karena “batu permata” (*fashsh*) ini menunjukkan umat manusia (*naw’ al-insân*) dan realitasnya, yang disebut “Âdam” - karena seperti yang (Ibn ‘Arabî) katakan dalam *Naqsy al-Fushûsh*, “Dan yang saya maksud dengan ‘Âdam’ adalah eksistensi alam manusia (*wujûd al-‘âlam al-insânî*), karena dunia ini seperti harta dan umat manusia seperti batu permatanya.” Hati setiap manusia (*kull insân*) yang mengenal Tuhan dan sempurna (*kâmil*) adalah sebuah batu permata.²¹⁵

Sementara itu al-Qaysharî, dalam bab lima dari Muqaddimahya, menulis dalam konteks pembahasannya tentang bagaimana Manusia Sempurna adalah perpaduan komprehensif dari semua eksistensi: Karena setiap individu di dunia (*kull fard min afrâd al-‘âlam*) adalah tanda (‘*alâmah*’) dari nama Ilahi, dan dari setiap nama... setiap individu di dunia juga merupakan dunia (‘*âlam*’) yang melaluinya dikenal semua nama (Ilahi).²¹⁶

²¹⁴Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets: Ibn ‘Arabî’s Thought and Method in the Fushûsh al-Hikam...*, hal. 18.

²¹⁵Abd al-Razzâq Qâsyânî, *Syarh ‘alâ Fushûsh al-Hikam*, Egypt: al-Mathba’ah al-Yamaniyyah, t.th, hal. 8.

²¹⁶Al-Qaysharî, *Syarh Fushûsh...*, hal. 268.

Oleh karena itu, jelas ada dasar tekstual yang kuat untuk gagasan bahwa gelar ‘Manusia Sempurna’, dalam tradisi Ibn ‘Arabî, berlaku untuk umat manusia secara umum, yang mengatakan bahwa umat manusia dalam keadaan aslinya adalah sempurna.

Terlebih lagi, jika ini adalah interpretasi yang benar dari identitas Manusia Sempurna, maka akan terlihat bahwa ini berlaku baik untuk pria maupun wanita. Ibn ‘Arabî, yang terkenal karena memiliki beberapa wanita di antara guru-guru awalnya dan kemudian di antara murid-muridnya, menyatakan ini secara eksplisit dalam bab 324 dari *Futûhât*, yang dikhususkan untuk ‘Mengetahui lokus perpaduan (*manzil jam*)’ antara perempuan dan laki-laki di beberapa jalan ilahi (*al-mawâthin al-ilâhiyyah*): “Ini semua adalah kondisi (*ahwâl*) di mana laki-laki dan perempuan berbagi (*yasytarik*), dan mereka berbagi di semua tingkatan (*al-marâtib*), bahkan dari berbagai sumbu (*al-quthbiyyah*).”²¹⁷

Sementara itu, pada awal bab 64 dari *Futûhât*, Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa “seorang wanita dapat mencapai (*qad tablugh*), sehubungan dengan kesempurnaan (*al-kamâl*), derajat laki-laki, dan seorang laki-laki mungkin turun (*qad tanzil*), sehubungan dengan ketidaksempurnaan (*al-naqsh*), lebih rendah dari tingkat ketidaksempurnaan yang dimiliki oleh seorang wanita”.²¹⁸ Sebagai contoh terakhir, dalam bab tentang Muhammad dalam *Fushûsh*, Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa pria menjadi saksi (*syuhud*) dari yang riil dalam diri wanita bahwa itu lebih lengkap dan lebih sempurna (*atamm wa-akmal*),²¹⁹ daripada kesaksiannya tentang Tuhan dalam dirinya, di mana hal itu menunjukkan mungkin bahwa wanita secara alami cenderung sebagai tempat sempurna dari manifestasi ketuhanan, yang merupakan definisi Manusia Sempurna.

Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa, bagi Ibn ‘Arabî, manusia pada awalnya sempurna, namun manusia berbeda dalam derajat kesempurnaannya menurut sejauh mana mereka memanifestasikan nama dan atribut ketuhanan dan mengakui statusnya sebagai lokus manifestasi Ilahi.

2. Semua Nabi dan/atau Wali Allah

Mungkin bukti terbaik untuk gagasan bahwa para nabi adalah Manusia Sempurna yang sejati dalam pemikiran Ibn ‘Arabî adalah *Fushûsh* secara keseluruhan. Gagasan menyeluruh dari pekerjaan itu adalah bahwa ‘kata’ atau logos (*kalimah*) dari masing-masing 27 nabi yang dikhususkan untuk satu bab mewakili jenis kebijaksanaan Ilahi (*hikmah*) yang berbeda, misalnya kebijaksanaan ketuhanan (*ilâhiyyah*) dalam kasus Âdam, transendensi

²¹⁷Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyyah*, Egypt: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrâ, 1911, vol. 3, hal. 89.

²¹⁸Ibn ‘Arabî, *Futûhât...*, Vol. 1, hal. 679.

²¹⁹Ibn ‘Arabî, *Fushûsh...*, hal. 217.

(‘*alawiyyah*) dalam kasus Musa, dan singularitas (*fardiyyah*) dalam kasus Muhammad.²²⁰ Dalam pengertian ini, oleh karena itu, mereka dapat dianggap Manusia Sempurna berdasarkan keutamaan manifestasi mereka dari sifat-sifat ketuhanan.²²¹

Demikian pula, al-Qâsyânî memberi tahu kita kemudian dalam komentarnya bahwa semua nabi adalah bentuk spiritual, realitas ketuhanan yang memiliki cahaya (*shuwar al-haqâ’iq al-ilâhiyyah al-nûrâniyyah al-rûhâniyyah*),²²² dan bahwa mereka semua memiliki entifikasi universal (*al-ta’ayyunât al-kulliyyah*),²²³ frasa yang menunjukkan bahwa semua nabi memadukan nama dan atribut Ilahi dan eksistensi, dan karenanya semuanya adalah Manusia Sempurna. Karena itu, perlu dicatat bahwa al-Qâsyânî menyatakan dalam perikop yang dikutip di atas bahwa setiap nabi memiliki tingkat kesempurnaan. Ini sepertinya menjadi indikasi bahwa ada hierarki kesempurnaan di antara para nabi, yang dapat kita asumsikan, ditentukan oleh bentuk-bentuk kebijaksanaan tertentu yang diasosiasikan dengan mereka (bentuk-bentuk kebijaksanaan yang diasosiasikan dengan Âdam dan Muhammad, karena misalnya, menjadi lebih tinggi dari orang-orang yang berhubungan dengan para nabi lainnya). Faktanya, al-Qâsyânî menjelaskan hal ini dengan lebih jelas dalam komentarnya pada bab tentang nabi ‘Uzayr:

“Namun demikian, mereka (yaitu, para nabi) berbeda (*mukhtalifûn*) sehubungan dengan perwujudan manusia, karena perbedaan nama-nama Ilahi yang ada di dalam diri mereka. Dan itu karena perbedaan penerimaan mereka (*qawâbil*), sesuai dengan temperamen dan keseimbangan manusia mereka (*al-amzîjah wa al-i’tidâlât al-insâniyyah*).”²²⁴

Keragaman di antara para nabi ini menimbulkan pertanyaan apakah semua nabi sebenarnya adalah Manusia Sempurna dalam arti yang sepenuhnya. Namun demikian, benar bahwa, seperti yang dilihat, Ibn ‘Arabî menetapkan kedudukan spiritual nabi tertentu yang terhubung pada posisi Manusia Sempurna. Sama halnya juga bahwa dia juga memberikan posisi yang sama—meskipun dalam arti yang kurang komprehensif—untuk individu tertentu lainnya, seperti Khulafa al-Râsyidin menunjukkan bahwa individu yang biasanya tidak dianggap nabi juga mampu menjadi Manusia Sempurna.²²⁵ Ada dua kesimpulan yang bisa diambil dari hal ini: apakah

²²⁰Ibn ‘Arabî, *Fushûsh*, hal. 57–58. Untuk makna dari *hikmah* dalam tulisan Ibn ‘Arabî, lihat Franz Rosenthal, “Ibn ‘Arabî between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’”, *Oriens* 31 1988, hal. 13–14.

²²¹Toshihiko Izutsu, *Sufism & Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley, CA; London: University of California Press, 1984, hal. 236.

²²²Al-Qâsyânî, *Syarh Fushûsh...*, hal. 242.

²²³Al-Qâsyânî, *Syarh Fushûsh...*, hal. 266.

²²⁴Al-Qâsyânî, *Syarh Fushûsh...*, hal. 266.

²²⁵Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Perfect Human*, London: Routledge, 2020, hal.

status Manusia Sempurna tidak terbatas pada para nabi, atau kita harus mempertimbangkan kembali pemahaman kita tentang siapa dan apa itu nabi.

Perbedaan Ibn ‘Arabî antara kenabian secara khusus dan umum memiliki implikasi penting bagi pemahaman kita tentang identitas Manusia Sempurna, karena itu berarti, jika kesempurnaan adalah kualitas para nabi, maka baik ‘umum’ dan juga ‘spesifik’ nabi mampu menjadi Manusia Sempurna. Oleh karena itu, mungkin bagi Ibn ‘Arabî dan para penafsirnya untuk menyatakan bahwa para nabi adalah Manusia Sempurna dan bahwa para Wali—termasuk para sufi elit pada zaman pasca-Muhammad—adalah Manusia Sempurna, sambil tetap mempertahankan bahwa kesempurnaan adalah milik para nabi.

Selanjutnya, Ibn ‘Arabî mengembangkan konsep kenabian menjadi dua bagian, yaitu kenabian umum (*al-Nubuwwah al-‘Ammah*) atau disebut kenabian mutlak (*al-Nubuwwah al-Mutlaq*) dan kenabian khusus (*al-Nubuwwah al-Khashshah*) atau kenabian Tasyri’ (*al-Nubuwwah al-Tasyri’*). Konsep kenabian umum dengan berbagai istilah ini tidak bermaksud untuk mengingkari bahwa Nabi Muhammad saw. adalah sebagai nabi terakhir, konsep ini menunjukkan bahwa kekuasaan Allah tidak terbatas termasuk perihal kenabian, baik Ibn ‘Arabî, Ibn Sabî’in dan al-Suhrawardi kelihatannya tidak mau membatasi kekuasaan Allah, sebab kekuasaan Allah adalah mutlak. Selanjutnya, *al-Nubuwwah al-‘Ammah* bisa disebut dengan *al-Khilafat al-‘Ammah* (Kewakilan Tuhan Umum), maksud dan makna ini bahwa wakil sebenarnya dan Tuhan adalah ruh Muhammad yang terus menerus memanasifestasikan dirinya dalam bentuk nabi dan wali.

3. Muhammad sebagai Manusia Sempurna.

Muhammad sebagai Manusia Sempurna Menurut Toshihiko Izutsu (w. 1933), penulis studi klasik tentang pemikiran Ibn ‘Arabî dan penafsirnya, “Semua nabi, dalam pandangan Ibn ‘Arabî, adalah perwujudan dari gagasan Manusia Sempurna. Tetapi Nabi Islam, yaitu Muhammad, di antara mereka menempati tempat yang sangat istimewa.”²²⁶ Sebelum Ibn ‘Arabî, kesempurnaan Muhammad sudah dituangkan dalam pemikiran Sufi, seperti yang dijelaskan oleh al-Ghazâlî (w. 1111) dalam *Kîmîyâ-yi Sa’âdat*, setelah menjelaskan tiga kualitas (*khâshshiyat*) para nabi dan Sahabat Tuhan, menjelaskan bahwa kesempurnaan (*kamâl*) Rasul kita sedemikian rupa sehingga dia memiliki tiga kualitas ini hingga tingkat kesempurnaan tertinggi (*bi ghâyati kamâl*).²²⁷ Oleh karena itu, apa bukti yang ada, kita mungkin bertanya, bahwa Ibn ‘Arabî memandang Muhammad sebagai satu-satunya Manusia Sempurna yang sejati, seperti yang dikatakan Izutsu? Jika dilihat,

²²⁶Izutsu, *Sufism & Taoism...*, hal. 236.

²²⁷Abû Hâmid Ghazâlî, *Kitâb-i Kîmîyâ-yi Sa’âdat*, diedit oleh Aḥmad Ârâm, Tehran: Chapkhânah-yi Markazî, 1954, hal. 28.

misalnya, Ibn ‘Arabî mengidentifikasi “satu-satunya sumbu” yang berhubungan adalah “*rûh Muhammad*”,²²⁸ pandangan yang diadopsi oleh al-Qaysharî. Demikian pula bahwa bagi Ibn ‘Arabî dan para penafsirnya, Realitas Muhammad tidak hanya mendahului nabi-nabi lain dan Wali Tuhan, namun juga sumber dari mana mereka mendapatkan eksistensi dan kedudukan spiritual mereka; Oleh karena itu jika benar bahwa para nabi dan/atau Wali Allah-lah Manusia Sempurna yang sejati, maka berarti Muhammad, sebagai roh batin atau realitas Manusia Sempurna itu,²²⁹ memiliki kesempurnaan yang bahkan lebih besar dan mencakup segalanya.

Hal tersebut membawa kita pada salah satu bukti terpenting untuk gagasan bahwa Muhammad adalah Manusia Sempurna yang sejati, yaitu bab tentang Muhammad di *Fushûsh*. Bentuk khusus ‘hikmah’ yang dikaitkan Ibn ‘Arabî dengan Muhammad dalam judul bab itu adalah ‘keistimewaan’ atau ‘singularitas’ (*fardiyyah*). Dalam komentarnya pada bab itu, al-Qaysharî (untuk mengambil contoh representatif) menafsirkan ‘keistimewaan’ Muhammad dalam hal sifat sintetiknya (perpaduan) dan dia menjadi tempat perwujudan nama-nama Ilahi—suatu bentuk kualitas dan kunci dari Manusia Sempurna:

“Kebijaksanaan Muhammad digambarkan melalui singularitas atau keistimewaan (*fardiyyah*) karena ia dipilih sebagai tempat Ilahi Yang Maha Kuasa (*maqam al-jam’ al-ilâhî*). Karena dialah perwujudan lahiriah dari nama Allah, Nama Yang Terbesar. Penafsiran ini dikonfirmasi oleh fakta bahwa Syekh juga menyebut Hikmah ini sebagai Universalitas (*kulliyah*): Nabi memahami semua yang universal dan khusus; tidak ada Nama yang memiliki kesempurnaan yang tidak dimiliki oleh kesempurnaan-Nya atau tempat perwujudan apa pun yang tidak dinyatakan secara lahiriah oleh firman-Nya.”²³⁰

Penafsiran seperti itu tentang makna singularitas atau keistimewaan Muhammad, harus dicatat, dapat dibenarkan dengan mengacu pada karya Ibn ‘Arabî sendiri: dalam bab tentang Hûd dalam *Fushûsh* Ibn ‘Arabî memberi Muhammad julukan orang yang memadukan semuanya (*al-jâmi’ li al-kull*). Di awal bab *Fushûsh*, Ibn ‘Arabî secara eksplisit menghubungkan keunikan Muhammad dengan kesempurnaannya; memang, dia menggambarkan Nabi sebagai yang paling sempurna yang ada dalam umat manusia ini (*akmal mawjûd fî hâdzâ al-naw’ al-insânî*), sebuah gagasan yang dia kaitkan dengan prioritas Realitas Muhammad atas ciptaan lainnya. Ibn ‘Arabî menggunakan bahasa yang sama dalam *Futûhât*, di mana dia memberitahu kita: “Cermin Tuhan yang terbaik (*afdhal*), paling benar (*a’dal*) dan paling lurus (*aqwam*) adalah cermin dari Muhammad Saw. Manifestasi (*tajallî*) Yang Nyata di

²²⁸Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 1, hal. 151.

²²⁹Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 3, hal. 142.

²³⁰Al-Qâsyânî, *Syarh*, hal. 267: “Pengagungan hanya dimiliki Nabi Muhammad Saw., dan tidak dimiliki nabi lain mana pun.”

dalamnya lebih sempurna (*akmal*) daripada setiap bentuk manifestasi lain yang ada.²³¹

Tampak jelas, kemudian, bahwa ketika Ibn ‘Arabî menyebut Muhammad sebagai manusia ‘yang paling sempurna’, mereka bermaksud untuk menunjukkan statusnya sebagai Manusia Sempurna yang sejati. Namun, pada saat yang sama, perlu dicatat bahwa Ibn ‘Arabî tidak menggunakan istilah *al-insân al-kâmil* dalam bab tentang Muhammad. Dan sementara Ibn ‘Arabî berulang kali mengacu dalam *Futûhât* kepada Muhammad sebagai raja (*malik*) dan tuan (*sayyid*) umat manusia,²³² menjelaskan bahwa semangat Muhammad diperluas ke setiap Manusia Sempurna,²³³ dan memberitahu manusia, merujuk pada Al-Qur’an dan hadis, bahwa Muhammad diberi kunci untuk hal gaib (*mafâtîh al-gayb*) (Al-An‘âm/6:59) dan perkataan yang ringkas namun bermakna (*jawâmi’ al-kalim*),²³⁴ dia tidak menyebutkan bahwa dirinya Manusia Sempurna secara langsung.

Hubungan manusia dengan lingkungan juga tercermin dalam pepatah Arab *al-insân ibn bi’atîhi* (*manusia itu anak lingkungannya*) yang memiliki arti bahwa terdapat simbiosis-mutualisme antara manusia dan lingkungan sekitarnya. Pada satu sisi manusia tumbuh besar dan terpengaruh oleh lingkungan, dan di sisi lain manusia memiliki peran krusial dalam merawat serta menjaga kelestarian lingkungan hidup. Oleh karena itu, diperlukan harmonisasi antara manusia dan lingkungan agar menghindari eksploitasi dan kerusakan yang sangat berdampak terhadap kehidupan. Hal tersebut telah diperingatkan dalam Al-Qur’an bahwa manusia tidak hanya pelaku yang melestarikan alam namun juga bisa bersikap destruktif surat Al-Rûm/30:41.

Kecerdasan ekologis manusia tentu saja diperlukan karena hal itu mengacu pada kemampuan kolektif manusia untuk memahami dampak manusia pada ekosistem dan untuk bertindak bagaimana memperbaiki serta memeliharanya.

Pemanasan global adalah contoh kasus yang jelas. Itu hanya satu contoh dalam rentang besar masalah yang sedang membangun dan telah berkembang mungkin sejak awal Revolusi Industri. Pembangunan selama dua abad terakhir telah menghasilkan manfaat material yang sangat besar bagi kita semua tetapi tanpa memperhatikan dampaknya terhadap alam.

Contoh lain bahwa Hutan tropis di seluruh dunia hancur dengan kecepatan yang meningkat pada tahun 2020 dibandingkan dengan tahun sebelumnya, meskipun terjadi penurunan ekonomi global yang disebabkan

²³¹ Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 4, hal. 433.

²³² Gregory Lipton, *Rethinking Ibn ‘Arabi*, New York: Oxford University Press, 2018, hal. 77.

²³³ Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 3, hal. 142.

²³⁴ Ibn ‘Arabî, *Futûhât*..., jilid 3, hal. 141–146.

oleh pandemi, yang mengurangi permintaan beberapa komoditas yang telah memicu deforestasi di masa lalu.²³⁵ Ada banyak sekali kasus tentang hal ini dan ini jauh lebih kompleks daripada yang dapat ditangani oleh ilmu pengetahuan kita. Oleh karena itu perlu untuk menumbuhkan kecerdasan ekologis sehingga manusia dapat memulai menangani masalah yang diciptakan oleh tangan mereka sendiri.

Terkait contoh di atas, Rasulullah Saw., pernah melarang umatnya dalam hal menebang pohon, terlebih lagi pohon yang dirusak itu berfungsi sebagai tempat berteduh bagi para musafir atau hewan-hewan. Rasulullah Saw., melarang menebang pohon bidara yang berada di padang gurun yang memiliki fungsi sebagai tempat berteduh manusia atau hewan tanpa adanya kemaslahatan bahkan diancam dituangkan air panas di atas kepala mereka di kemudian hari.²³⁶

Selain itu, pemanfaatan lahan produktif dalam hal bercocok tanam, pertanian, dan peningkatan produksi pangan termasuk perbuatan yang dianjurkan dalam agama. bahkan hal ini dijelaskan dalam hadis bahwa manusia dilarang untuk melantarkan lahan produktif namun sebaiknya memberi kebermanfaatan bagi umat manusia.

“Telah mengabarkan kepada kami Jâbir ibn ‘Abd Allah ra., berkata: Rasulullah saw., bersabda: “Dahulu ada beberapa orang memiliki tanah lebih, lalu mereka berkata: “Lebih baik kami sewakan dengan hasilnya sepertiga, seperempat atau separuh. Tiba-tiba Nabi Saw bersabda: Siapa yang memiliki tanah, maka hendaknya ditanami atau diberikan kepada saudaranya, jika tidak diberikan, maka hendaklah ditahan saja.”²³⁷

Secara teologis, para sarjana Muslim telah membahas konsep tauhid dalam kaitannya dengan keesaan Tuhan dan kesalehan spiritual. Hal inilah yang kemudian melahirkan konsep tauhid sosial. Juga, pada saat yang sama juga untuk mengembangkan kesalehan ekologis (*ecological piety*) untuk melindungi lingkungan sekitarnya. Asumsi epistemologisnya bermula dari konsep Tauhid ekologis atau yang oleh Van Schalkwyk²³⁸ disebut sebagai ‘ekologi teologis’. Manusia dan alam saling bergantung sebagai ekosistem. Perbuatan baik dengan melestarikan lingkungan dalam Al-Qur’an dikenal dengan *mushlih* (pelestari) yang biasanya bersanding dengan kata *mufshid* (perusak). Menjadi *ecofriendly* merupakan bentuk penerapan sifat ihsan.

²³⁵Henry Fountain, “Tropical Forest Destruction Accelerated in 2020”, *The New York Times*, (31 Maret 2021). Diakses pada tanggal 9 Mei 2021 dalam <https://www.nytimes.com/2021/03/31/climate/deforestation-amazon-brazil.html>

²³⁶Abû Dawûd Al-Sijistânî, *Sunan Abî Dâwûd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 2009, Vol. 4, hal. 361.

²³⁷Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, Kitâb al-Hibah, Bab Faql al-Manihah, no. 2632, hal. 638.

²³⁸Van Schalkwyk, A. “Living in the Land. An Oiko-theological Response to the Amadiba Crisis Committee of Xolobeni’s Struggle for Ubuntu, Land and Ecology.” *Missionalia*, vol. 47, no. 1, 2019, hal. 31-57.

Mengacu pada hadis Jibril ada tiga prinsip agama yaitu *Islâm*, *Imân* (keyakinan) dan *Ihsân*. Karakteristik ini dikenal sebagai eko-sufisme. Bagi Monserrat²³⁹ Tauhid merupakan lambang persatuan bagi semua ciptaan Allah swt., mulai dari yang terkecil, seperti mineral, tumbuhan, hewan, manusia hingga kosmos atau alam semesta. Konsep ini menunjukkan kesatuan dari seluruh alam dan isinya yang bersumber dari asal dan sumber yang sama serta makna yang serupa.

Atribusi kesalehan ekologis yang dimiliki seseorang perlu mempertimbangkan sikap yang ramah dan harmoni terhadap lingkungan sekitarnya, karena kita hal itu akan berbalik kepada manusia jika tidak sikap kesalehan terhadapnya. Integrasi antara kesalehan spiritual, sosial dan ekologis akan menghasilkan pribadi yang disebut sebagai *al-insân al-kâmil*. Konsep ini terakumulasi dalam istilah Al-Qur'an sebagai *khalîfah fî al-ardh*. Tuhan menganjurkan agar manusia menjadi khalifah yang tugasnya memanfaatkan dan memakmurkan bumi. Kemajuan teknologi idealnya mendorong terwujudnya ketakwaan yang sejati dan utuh.

Setelah dikaji tentang fungsi implikasi eko-spiritual dan konservasi alam yang mencakup; manusia dan tugas kekhalfahan, alam sebagai *partner* bukan instrumen, usaha konservasi sumber daya alam, harmonisasi relasi manusia dan lingkungan, dan insân ekologi sebagai tempat perwujudan ketuhanan dan mikrokosmos dapat disimpulkan lewat pendekatan eko-spiritual mampu mewujudkan kesadaran terhadap lingkungan sebagaimana dijelaskan Al-Qur'an, di antaranya: manusia yang mengindahkan lingkungan, menjaga lingkungan, dan mengelola lingkungan dengan spirit ketuhanan yang penuh dengan rahmat. Pada prinsipnya, yang membutuhkan lingkungan adalah manusia dan manusia itu adalah satu kesatuan dengan lingkungan itu sendiri. Untuk itu, manusia sebagai *khalîfah fî al-ardh* harus memiliki kesadaran bahwa pentingnya menjaga lingkungan.

Spiritualitas dan ekologi sama-sama dibangun berdasarkan ketauhidan. Keduanya mengajarkan untuk kembali kepada bekal yang diberikan oleh Allah. Ini merupakan bentuk fitrah manusia. Kolaborasi antara ekologis dan spiritual diistilahkan menjadi eko-spiritual. Maksudnya adalah kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antara sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Lingkungan adalah sarana (*washa'il*) spiritual kepada Allah. Alam adalah sumber kearifan, sehingga harus diberlakukan dengan bijaksana. Dalam konteks ekologi, kerusakan alam sama dengan merusak diri sendiri dan generasi umat manusia. Sementara dalam eko-spiritual dapat dikatakan bahwa merusak alam sama dengan merusak kehidupan sekaligus merusak sarana makrifah kepada Allah.

²³⁹Monserrat, J. "Matter, Man, Universe: the Ontology of Human Openness to the Cosmic Holism." *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 75, no. 283, 2019, hal. 131-170.

Eko-spiritual memandang alam sebagai sesuatu yang suci karena ia adalah *tajalli* Allah swt., sehingga merusak alam sama dengan merusak eksistensi Allah sebagai Sang Khaliq. Eko-spiritual juga menyadarkan manusia untuk hidup secara spiritual dengan alam. Manusia perlu mengubah cara pandangnya yang materialis menuju pemahaman yang spiritual, bahwa alam ini memiliki jiwanya sendiri. Alam dihadirkan bukan oleh yang fisik dan mekanistik, melainkan oleh yang non fisik, roh, yang metafisik. Di sini diperlukannya kesadaran bahwa ada suatu realitas yang tak berhingga, ada suatu metafisika kehadiran yang tidak dapat dipahami secara penuh dan tidak dapat dilihat secara langsung di balik realitas fisik yang kelihatan ini.

Prinsip eko-spiritual ini akan mendorong perilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam. Sistem etika ini kemudian melahirkan keindahan. Ini bisa terwujud melalui kesadaran manusia. Bahwa mereka membutuhkan sarana alam sebagai instrumen untuk mengenal kepada-Nya. Memberikan edukasi dampak daripada kerusakan alam. Karena alam merupakan makhluk-Nya yang sama-sama ber-*tasbih* kepada-Nya.

4. Prinsip Melestarikan Alam dalam Insan Eko-Spiritual

Melestarikan alam merupakan tugas penting bagi wakil Allah. Melestarikan alam tidak hanya suatu kewajiban, tetapi juga berdampak baik bagi keberlangsungan kehidupan bagi manusia. Telah dijelaskan pada bab sebelumnya, dalam yuridis Islam melestarikan alam itu boleh, namun bisa jadi itu berlaku wajib bila manusia itu bergantung terhadap alam. Kebergantungan maksudnya adalah kebutuhan yang mendesak dan tidak mungkin lepas dari peran alam. Hal itu menjadi wajib untuk dilestarikan.

Ada beberapa prinsip Insan eko-spiritual dalam melestarikan alam, di antaranya:

a. Melestarikan alam merupakan proses untuk menjadi hamba yang salih.

Salah satu ayat yang mendukung hal ini adalah surah al-Anbiya'/21: 105,

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

“Dan sungguh telah Kami tulis didalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang salih”.

Terma yang menjadi perhatian pada ayat ini adalah pada redaksi *anna al-ard yarisuha 'ibadi al-salihun*, yang artinya: “bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang salih.” Term *al-ard* pada ayat ini sebagian mufassir seperti al-Qurtubi memahaminya sebagai “bumi surga” (*ard al-jannah*). Pemahaman ini memiliki maksud bahwa janji Tuhan tentang kewarisan dan kemenangan

orang-orang beriman adalah janji kehidupan di akhirat (janji eskatologis).²⁴⁰ Imam Fakhruddin al-Razi juga memberikan informasi bahwa ayat ini juga dimaknai dengan bumi surga, artinya di akhirat,

الأَرْضُ أَرْضُ الْجَنَّةِ، وَالْعِبَادُ الصَّالِحُونَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الْعَامِلُونَ بِطَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى، فَاَلْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ فِي كُتُبِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَفِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ أَنَّهُ سَيُورِثُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ صَالِحًا مِنْ عِبَادِهِ، وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَمُجَاهِدٍ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَعِكْرِمَةَ وَالسُّدِّيَّ وَأَبِي الْعَالِيَةِ

*Arti sederhananya, lafadz ard itu diartikan dengan bumi surga. Sedangkan lafadz ibad al-salihin (hamba yang salih) yaitu mereka yang beriman serta berbuat taat atas perintah Allah. Kriteria ini akan dicatat oleh Allah bersama para Nabi di lauhil mahfudz. Mereka adalah hamba-hamba pilihan yang mewarisi surga. Pandangan ini dikutip dari Ibn 'Abbas, Mujahid, Sa'id bin Jubair, Ikrimah, al-Suddi, dan Abu al-'Aliyyah.*²⁴¹

Sedangkan sebagian mufassir lainnya memahami redaksi *ardh* pada ayat ini dengan dua makna yaitu dunia dan akhirat. Artinya, janji tersebut dunia dan di akhirat. Sebagaimana dijelaskan oleh Fakhruddin ar-Razi, bahwa term *ardh* itu ada bumi dunia yang diberikan kepada orang-orang yang beriman. Mereka mendapatkan warisan dunia untuk dimanfaatkan. Menurut al-Razi, pandangan ini dikutip dari al-Kalbi, Ibn 'Abbas dan lainnya.²⁴²

Meskipun memahami redaksi *ardh* sebagian ulama tafsir berbeda, tetapi memiliki maksud dan tujuan yang sama bahwa orang salih itu diberikan janji oleh Allah untuk mewarisi dunia dan akhirat, karena orang salih merupakan ciri-ciri insan eko-spiritual yang bertanggungjawab, berkeadilan, dan tentunya melestarikan alam dengan baik. Hak pemanfaatan hanya diperuntukkan bagi hamba-hamba Allah yang salih.²⁴³ Perlu disadari bahwa tidak semua orang bisa menjadi salih, karena ada beberapa kriteria makna salih yang harus diperhatikan. Menurut Baalbaki, makna salih adalah baik, benar, valid, tepat, kompeten, cakap, berbudi luhur, bermanfaat.²⁴⁴ Dengan demikian, hanya orang-orang yang mampu berbuat baik, berbudi luhur, memiliki kompetensi, dan mampu hidup damai dengan alam, yang berhak

²⁴⁰ Al-Qurtubī, *Jami' al-Ahkam al-Qur'an...*, juz 11, hal. 349.

²⁴¹ Fakruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib...*, juz 22, hal. 192.

²⁴² Fakruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghaib...*, juz 22, hal. 199.

²⁴³ Al-Raghīb al-Ashfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2003, hal. 233.

²⁴⁴ Rohi Baalbaki, *Al-Maurid a Modern Arabic-English Dictionary*, Beirut: Dār al-Īlm li al-Malayīn, 1995, hal. 656.

tinggal dan mengelola bumi ini. Pernyataan bahwa bumi dan akhirnya diwariskan kepada orang salih, pada dasarnya bersifat imperatif (perintah), yaitu agar bumi dikelola dengan kesalihan, yaitu adalah baik, tepat, kompeten, dan tentunya bermanfaat bagi mereka. Bukan sebaliknya, boros (*tabdzîr*), berlebihan (*isrâf*) dan bermewah-mewahan (*itrâf*). Pelakuan seperti itu justru bertentangan dengan definisi dan kriteria sebagai salih.

Perintah berlaku di untuk salih dalam melestarikan alam tidak hanya kewajiban vertikal, tetapi juga berdampak hubungan horizontal. Sebagaimana Allah menjelaskan dalam surah al-Nahl/16: 97,

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Barangsiapa yang mengerjakan amal salih, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”.

Ada tiga tema utama dalam ayat ini sebagai prinsip untuk melestarikan alam dan bagian dari kriteria insan eko-spiritual, di antaranya:

Pertama, berbuat salih. Sebelumnya telah dijelaskan, berbuat salih artinya berbuat baik dan bermanfaat. Kriteria berbuat salih merupakan perilaku yang dilakukan oleh manusia secara sadar yang memberikan manfaat nyata bagi kehidupan manusia dan makhluk lain. Ayat ini bila dikoneksikan dengan ekologi, maka berbuat baik artinya memperlakukan alam dengan penuh kasih sayang dan tentunya memanfaatkan alam dengan baik. Melalui sikap seperti ini, manusia dan bumi bisa harmonis. Semakin baik hubungan atau interaksi manusia dengan lingkungan, akan semakin banyak manfaat yang bisa diperoleh manusia dari lingkungan.

Kedua, berlandaskan Iman. Istilah iman menurut Raghîb al-Asfahani adalah membenarkan yang tidak hanya melalui lisan, tetapi juga diiringi dengan membenaran hati dan perbuatan anggota badan.²⁴⁵ Melestarikan alam dengan berlandaskan iman dengan cara membenarkan melalui lisan dan perbuatan. Membenarkan dengan lisan bahwa Allah sebagai pencipta alam, dan membenarkan dengan perbuatan yaitu dengan memelihara keseimbangan dan mengelola lingkungan. Kedua aspek keimanan ini tidak boleh dihilangkan salah satunya, karena kedua aspek ini menjadi kesempurnaan iman. Dengan demikian, melestarikan alam merupakan bagian dari iman, dengan ungkapan lain *“islâh al-bî”ah min al-îmân*, yaitu peduli lingkungan

²⁴⁵Raghîb al-Asfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qurân...*, hal. 22.

merupakan sebagian dari iman. Ungkapan ini dirumuskan untuk mendampingi ungkapan sejenis yang lebih dahulu populer yaitu *al-nazâfah min al-îman* (kebersihan adalah sebagian dari iman).

Ketiga, menghasilkan *hayatan tayyibah* (kehidupan yang berkualitas). Setelah mengimplementasikan kesalihan dan berlandaskan keimanan dalam mengelola lingkungan maka akan mendapatkan kehidupan yang berkualitas, yakni aman, nyaman, dan terhindar dari bencana lingkungan. Al-Qutubi menjelaskan, ada berbagai macam tafsir para ulama terkait *hayatan tayyibah*, di antaranya: mendapatkan rezeki yang halal, mendapatkan keridaan-Nya, mendapatkan surga-Nya, dan yang lebih pentingnya lagi menurut ahli sufi adalah mengenal Allah serta mendapatkan keridaan-Nya.²⁴⁶

b. Melestarikan alam untuk keberlangsungan hidup

Dari semua ayat tentang kewajiban untuk melestarikan alam, ayat tentang untuk berbuat kerusakan alam, berpusat kepada satu tujuan yaitu alam untuk keberlangsungan hidup manusia. Ketergantungan manusia terhadap alam inilah yang kemudian perlu ada penelitian yang lebih mendalam, bagaimana al-Qur'an membicarakan alam, bagaimana al-Qur'an merespon atas kerusakan alam yang terjadi saat ini. Untuk itu, perlu ada pembahasan inti dari permasalahan ini, bahwa manusia membutuhkan terhadap alam sebagai kebutuhan dan keberlangsungan hidup.

Semua itu telah didesain oleh Allah, lengkap dengan manfaat dan kegunaannya, demi keberlangsungan hidup manusia. Namun, yang perlu digarisbawahi bahwa, dalam mengelola alam dan memanfaatkannya, manusia tidak boleh melampaui batas karena alam memiliki batas tertentu, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Ahqâf/46: 3,

مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا
أُنذِرُوا مُّعْرِضُونَ

“Kami tiada menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan orang-orang yang kafir berpaling dari apa yang diperingatkan kepada mereka”.

Ayat ini berpesan, bahwa Allah menciptakan alam semesta dalam batas tertentu. Mayoritas mufasir memahami ayat ini sebagai waktu kiamat. Bahwa alam semesta itu memiliki batas tertentu artinya ia akan punah dan hancur ketika hari kiamat datang, sebagaimana dijelaskan al-Qurtubi dan Fakruddin

²⁴⁶Al-Qurtubi, *Jami' li Ahkâm al-Qur'an*..., juz 10, hal. 174.

al-Razi dalam tafsirnya.²⁴⁷ Begitu juga M. Quraish Shihab, memahami ayat ini dalam arti kefanaan alam dunia.²⁴⁸ Ini artinya alam semesta yang diciptakan Tuhan akan punah pada waktu tertentu. Sementara punah dalam konteks ekologi, artinya sumber daya alam yang Allah sediakan memiliki batas tertentu. Keterbatasan ini memberikan petunjuk dan peringatan kepada manusia untuk tidak mengeksploitasi alam dan lingkungan secara berlebihan, yang pada gilirannya akan mengancam keselamatan jiwa manusia. Dengan ungkapan lain memelihara lingkungan berarti memelihara jiwa manusia.

Memelihara jiwa manusia merupakan pondasi *maqsid al-syari'a* yang dikenal juga dengan istilah *hifdz al-nafs*. Menjaga alam dari kerusakan merupakan sarana untuk menjaga jiwa manusia. Karena pada dasarnya, manusia membutuhkan terhadap alam, tanpa adanya alam manusia tidak bisa hidup. Kerusakan alam yang berdampak kepada jiwa manusia itu sama saja dengan pembunuhan. Pembunuhan dalam yuridis Islam, adakalanya langsung dan tidak langsung. Pembunuhan langsung dapat terjadi karena persaingan, pertengkaran, permusuhan. Sementara pembunuhan tidak langsung adalah dengan cara merusak alam, sehingga manusia atau makhluk hidup apa pun akan mengalami kekeringan, kelaparan, bahkan kematian.²⁴⁹

Dengan demikian, melestarikan alam merupakan kewajiban individu. Menjaga kerusakan alam bukan hanya bersifat represif, dalam arti setelah terjadi kerusakan baru diberi sanksi, tetapi jauh sebelumnya sudah harus dilakukan tindakan preventif atau mencegah sebelum terjadinya kerusakan. Tindakan preventif inilah yang dijelaskan sebelumnya, seperti membangun kesadaran, mengenali kembali terhadap eksistensinya sebagai khalifah, merubah paradigm dari antroposentrisme, dan lainnya. Sikap ini semua merupakan instrument penting untuk menjaga dan melestarikan alam. Dengan melestarikan alam, manusia akan tetap bisa hidup dari berbagai generasi. Dan lebih pentingnya, tidak hanya manfaat di dunia ia dapat, melainkan kenikmatan di akhirat. Sebagaimana janji Allah terhadap mereka yang berbuat salih terhadap alam ini akan diberikan kenikmatan surga, dan bagi ahli sufi menafsirkannya dengan kenikmatan *ma'rifatullah*.

c. Pemeliharaan dalam Insan Ekospritual

Memelihara alam pada dasarnya tidak perlu mengikuti secara prosedural, artinya memelihara dengan penghijauan, penggunaan terbatas dan lainnya sebagainya. Al-Qur'an hanya menghendaki satu sikap yang mendasar yaitu tidak berbuat kerusakan terhadap alam sudah cukup. Sikap ini merupakan landasan yang fundamen dalam tugas khalifah. Tidak berbuat

²⁴⁷ Al-Qurutbi, *Jami' Li Ahkâm al-Qur'ân...*, juz 16, hal. 178, Fakruddin al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr au Mafâtih al-Ghaib...*, juz 28, hal. 3.

²⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah...*, jilid, 12, hal. 386

²⁴⁹ Tim Kemenag, *Maqâsid al-Syari'ah: Memahami Tujuan Utama Syariah*, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Quran, 2013, hal. 183.

dihuni, membangun masjid sebagai sarana untuk ibadah, menyediakan lahan untuk pertanian, menyiapkan taman dan perkebunan untuk dijadikan sarana rekreasi sekaligus dapat dipetik buahnya. Menurut Allah swt telah menyediakan bumi untuk kepentingan hidup manusia lalu Allah menciptakan manusia yang Dia sempurnakan secara tahap demi tahap. Dengan penyempurnaan tersebut manusia memiliki kemampuan sebagai anugerah dari Allah untuk mengolah dan mengkonDISIKANNYA untuk kemaslahatan yang dipetik manfaatnya sehingga manusia dapat memenuhi kebutuhannya.

Dari pemaparan sebelumnya bisa disimpulkan bahwa manusia dituntut untuk memakmurkan bumi. Tuntutan tersebut merupakan kewajiban bagi setiap manusia (*takalif al-syari'*) untuk memakmurkan alam dengan kondisi yang siap dieksplorasi, dikelola, dan dimakmurkan melalui pembangunan, pengairan, pertanian, dan amal usaha produktif lainnya. Memakmurkan bumi (*imârat al-ard*) merupakan bagian dari tugas khalifah. Memakmurkan bumi merupakan bentuk nyata dari implementasi khalifah, bahkan juga bagian dari sarana *ubûdiyah* yang menghasilkan nilai-nilai ibadah.

d. Prinsip pemanfaatan dalam Insan Ekospiritual

Memanfaatkan alam merupakan kebutuhan manusia sebagai keberlangsungan hidup. Memanfaatkan alam tentunya tidak memanfaatkan alam yang kemudian bisa habis begitu saja, tetapi memikirkan bagaimana alam bisa tetap tumbuh dan bisa dinikmati setiap generasi berikutnya. Oleh karenanya, dalam memanfaatkan alam perlu juga untuk melestarikan alam. Berikut ada beberapa strategi untuk pemanfaatan alam serta bagian dari melestarikan alam:

Pertama, kreatif dalam memanfaatkan alam. Kreatif artinya progresif untuk memanfaatkan alam dan tentunya tidak lepas dari kebaikan dan kemaslahatan umat. Al-Qur'an mendukung hal itu, bahwa manusia dalam memanfaatkan alam dituntut untuk kreatif, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Jumu'ah/62: 10.

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah sebanyak-banyaknya supaya kamu beruntung”.

Secara teks, ayat ini menyuruh manusia untuk mencari karunia atau rezeki di manapun tempatnya. Pencarian yang ditunjukkan dalam ayat ini, menurut al-Asfahani memiliki dua arah makna, yaitu mencari kebaikan

(*mahmudah*) dan mencari keburukan (*mazmumah*).²⁵⁴ Pada ayat ini tentunya mencari kebaikan, bahwa manusia diperintah untuk mencari nikmat Allah dengan cara mengingat sebanyak-banyaknya agar menjadi orang beruntung. Zikir memiliki peranan penting dalam mewujudkan visi manusia sebagai khalifah di muka bumi, sebab dalam Islam berkarya atau beraktivitas diperintahkan untuk mengawalinya dengan mengingat Allah (*bismillah*) dan di ujungnya dengan mengucapkan hamdalah (*alhamdulillah*). Hal ini bila dilakukan dengan benar, maka vibrasinya saat ia mengelola alam ia tidak akan melanggar hukum sosial bermasyarakat, tidak melanggar hukum alam yang akan mengganggu ekosistem yang sudah mapan dan tidak melanggar hukum-hukum Tuhan yang temaktub dalam Al-Qur'an dan hadis. Ini semua karena manusia telah mampu menghadirkan Allah dalam setiap keadaan.

Kreatifitas untuk megelola alam yang saat ini kurang diimplementasikan adalah tidak menghadirkan zikir, sebab dengan berzikir ia akan mendapatkan ketenangan jiwa manusia. Jika jiwa manusia dalam keadaan tenang maka akan tercermin di setiap tindakan dan prilaku sosial yang penuh dengan kebersahajaan dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia, hewan, tetumbuhan dan makhluk Tuhan lainnya. Ahli zikir akan melahirkan kreativitas manusia dalam bekerja, mengelola alam dan lingkungan serta menejerial diri untuk menjadi pemimpin di bumi, sehingga tak mungkin melanggar ketentuan hukum-hukum Allah dan hukum alam, seperti merusak, mengeksploitasi alam secara tidak wajar dan sebagainya.

Kreativitas sangat membantu untuk pertumbuhan alam, dengan melihat perkembangan zaman. Islam tentu tidak menolak perkembangan tekonologi, selagi itu bisa membantu dan mewujudkan kemaslahatan bagi umat. Melihat kerusakan alam yang begitu cepatnya, maka diperlukannya trobosan kreativitas yang bisa membantu untuk melestarikan alam. Golsmith dan Dennis L. Mesdows juga mengingatkan bahwa bahaya terbesar bagi umat manusia di masa depan adalah rusaknya lingkungan hidup yang sangat cepat. Peringatan ini menunjukkan tentang gagalnya upaya konservasi alam dalam mengimbangi cepatnya gerakan eksploitasi sumber daya alam yang didukung oleh berbagai peralatan mutakhir hasil rekayasa ilmu dan teknologi modern.

kerusakan lingkungan hidup ini tentunya bisa membahayakan keselamatan umat manusia, ini didukung oleh argumen berbagai ilmuwan, seperti Eric Ashby melalui buku *Reconciling Man with Nature* yang menyarankan dilakukannya hubungan timbal-balik atau saling menguntungkan antara alam dengan manusia. Hubungan timbal balik ini merupakan stategi untuk memulai dalam melestarikan alam. Artinya, manusia bisa berpikir lebih positif bahwa mereka ketergantungan dengan

²⁵⁴ Al-Asfahani, *Mufradat Alfadz al-Qur'an...*, hal.136.

alam sebagai kebutuhan hidup. Dengan demikian, alam juga harus dilestarikan agar bisa saling memberikan kebutuhan.²⁵⁵

Meski dituntut untuk kreativitas, perlu adanya pijakan batasan agar tidak terkesan bebas dalam bertindak. Itu sebabnya, dunia modern yang sarat dengan ilmu dan teknologi canggih malah menciptakan bencana bagi keberlangsungan hidup manusia dan lingkungannya, karena kemungkinan terletak pada pijakan yang keliru karena membebaskan perkembangan ilmu dari nilai agama, dan bahkan terutama mendasarkan pada konsep *taskhîr* atau *dominion of nature* yang memberikan hak khusus kepada manusia untuk bertindak seenaknya terhadap alam. Ini artinya, krisis lingkungan hidup pada dasarnya bermula dari adanya krisis moral dan spritualitas pada diri seseorang, baik itu dibentuk secara individu maupun institusional, karena mengabaikan tradisi Islam. Terutama petunjuk al-Qur'an yang berkaitan dengan interaksi manusia dengan alam sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Rum/30: 41.

Selain untuk kreatif, manusia juga dituntut untuk mencari nikmat Allah dengan progresif.²⁵⁶ Ini artinya, manusia diperintahkan untuk aktif, kreatif, dan tidak menyia-nyiakan kesempatan dalam mengeksplorasi kekayaan bumi. Namun, tuntutan ini bukan berarti wajib, tetapi bersifat *mubâh*. Alasannya, pada ayat tersebut berlaku kaidah *al-'amru ba'da al-nahyi al-ibahah*, perkara perintah setelah larangan itu diperbolehkan. Menurut Wahbah al-Zuhaili, melalui ayat ini manusia boleh mengeksplorasi kekayaan bumi agar dapat memberikan manfaat untuk kehidupannya dan manusia secara keseluruhan.

Dari ayat itu juga, manusia dalam mengeksplorasi hasil bumi harus bersikap ramah dan tidak merusak. Itulah mengapa dalam ayat di atas, setelah memerintahkan manusia untuk menggali sebanyak-banyaknya potensi bumi, dilanjutkan perintah mengingat Allah. Ini bertujuan agar manusia dalam melakukan eksplorasi bumi, tidak lupa akan adanya Tuhan sebagai pencipta, yang telah memberikan amanat untuk mengelola bumi, yang pada gilirannya dapat melandasi setiap tingkah lakunya, untuk tidak melakukan kerusakan terhadap sumber daya alam.

Kedua, Tidak berlebihan dalam memanfaatkan alam. Sebelumnya sudah dijelaskan bahwa eksplorasi sumber daya alam dapat dibenarkan jika mendatangkan kemaslahatan bagi manusia, sebaliknya bila eksplorasi alam bisa berdampak buruk bagi manusia justru itu dilarang dalam Islam. berdampak buruk itu artinya ada yang salah dari cara seseorang dalam mengeksplorasi alam. Misalnya berbuat *isrâf* (berlebih-lebihan) terhadap

²⁵⁵Asmaraman As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 4.

²⁵⁶Menurut Louis Ma'luf, lafadz *ibtagha* pada ayat tersebut dimaknai dengan mencari secara progresif. Lihat, Louis Ma'luf, *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-Alâm*, Beirut: Dar al-Mashriq, 1986, hal. 44.

alam. Hal ini justru dilarang, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-A'raf/7: 31,

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”.

Ayat ini membicarakan tentang larangan makan dan minum berlebihan. Secara implisit, memanfaatkan sesuatu yang ada di alam untuk kebutuhan makan dan minum itu diperbolehkan selagi tidak berlebihan. Mengutip pandangan al-Bukhari dan Ibn Jarir dalam Tafsir Ibn Katsir, bahwa makan dan minum itu pada dasarnya diperbolehkan. Perubahan status halal menjadi haram ketika dilakukannya secara berlebihan.²⁵⁷

Menurut al-Râzi, kata *isrâf* (berlebih-lebihan) adalah suatu sikap melampaui batas dalam setiap perbuatan.²⁵⁸ Sikap berlebih-lebihan yang dimaksud dalam ayat ini adalah aspek konsumsi atau memanfaatkan alam sebagai kebutuhan hidup. Melalui konsumsi ada hal yang diperlukan yaitu produksi. Keduanya saling membutuhkan, konsumsi membutuhkan produk yang dikonsumsi begitupun sebaliknya. Kedua hal ini juga diperlukannya landasan etis agar alam tetap terjaga dengan baik. Etis yang dimaksud adalah menjaga perbuatan dari *israf*. Semakin alam dieksploitasi, semakin rusak dan kerusakan alam akan menimbulkan bencana yang mengancam kehidupan manusia.

Selain dilarang dalam al-Qur'an, dalam hadits juga dijelaskan larangan berbuat berlebihan, misalnya tidak menggunakan air secara berlebihan. Hal ini berdasarkan pada hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibn Majah dari Sa'ad, bahwa Nabi pada suatu saat pernah bepergian bersama Sa'ad bin Abi Waqqash. Ketika Sa'ad berwudhu, Nabi menegurnya, “Jangan menggunakan air berlebihan!” Sa'ad bertanya, “apakah di dalam berwudhu juga dilarang (menggunakan air) berlebihan?” Nabi menjawab, “Ya, sekalipun kamu melakukannya di sungai yang mengalir”.²⁵⁹

Melalui hadits ini, bisa disimpulkan bahwa prinsip hemat harus menjadi bagian dari akhlak manusia dalam keadaan apapun, termasuk dalam pemakaian air. Nabi melarang memanfaatkan alam secara berlebih-lebihan, tidak hanya merusak ekosistem tetapi juga berdampak buruk bagi kemaslahatan umat yang mungkin saja mereka lebih membutuhkannya.

²⁵⁷ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*..., jilid 3, hal. 405.

²⁵⁸ Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabîr wa Mafâtiḥ al-Ghaib*..., jilid 11, hal. 450.

²⁵⁹ Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibani, “*Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*”, jilid 11, hal. 637, melalui Maktabah Syamilah.

Perlu ada pencegahan agar seseorang tidak terjebak dalam *israf*. Karena pada dasarnya, *israf* merupakan salah satu sikap ketika seseorang tidak mampu mengendalikan hawa nafsunya. Dengan demikian, ia akan tendensi untuk melakukan perbuatan yang melampaui batas-batas kebenaran dan kewajaran. Melampaui batas merupakan sifat serakah, tidak pernah puas, selalu ingin lebih dari orang lain. Berlebihan juga merupakan tindakan dalam makna negatif. Misalnya juga ditemukan dalam surah al-An'am/6: 141.

Ayat ini membicarakan tentang larangan memberi harta kepada orang lain secara berlebihan. Padahal konsep memberi merupakan *sadaqah*, dan itu mendapatkan pahala. Namun konteks ayat ini, bahwa memberikan harta kepada orang membutuhkan itu diperbolehkan dan itu merupakan tindakan yang diberi ganjaran pahala, namun yang menjadi permasalahan adalah memberi harta kepada orang yang membutuhkan secara berlebih-lebihan, dan itu dilarang oleh Allah.²⁶⁰

Dari ayat ini juga menjadi landasan argumen, sikap apapun meskipun itu baik bagi orang lain tetapi harus ada batasannya dan tidak boleh berlebihan. Memanfaatkan alam secara bijaksana, dan memberikan harta kepada orang juga bijaksana. Bila sikap bijaksana dihiraukan, maka sikap berlebih-lebihan inilah yang pada akhirnya akan melahirkan sosok-sosok manusia yang anarkis terhadap alam, yang pada gilirannya akan merusak lingkungan.

Selain itu juga memanfaatkan alam sesuai kebutuhan. Beda halnya dengan *israf* (berbuat berlebih-lebihan) memanfaatkan alam itu sesuai kebutuhan. Artinya dalam penggunaan sumber daya itu tidak boleh *tabdzhir* (boros). term *tabdzîr* pada mulanya identik dengan *tafriq* (memisah-misah) yang asal maknanya adalah *ilqa'u al-budzri wa tarhuhu* (menabur benih dan melemparnya). Kemudian kata ini dipakai untuk menunjukkan segala bentuk perbuatan menghambur-hamburkan harta.²⁶¹

Begitu juga Ibn 'Âsyur, memaknai *tabdzîr* dengan setiap tindakan yang menyangkut harta, seperti membelanjakannya di jalan yang tidak diridhai Allah, membiarkan harta begitu saja tanpa diberdayakan atau tidak difungsi secara wajar.²⁶² Sementara dalam konteks lingkungan, *tabdzîr* diartikan sebagai perilaku atau tindakan yang tidak memanfaatkan potensi alam demi kemaslahatan bersama, dan tidak mefungsikan alam dengan sebaik-baiknya. Misalnya kegiatan alih fungsi hutan untuk pembangunan yang sebenarnya tidak terlalu dibutuhkan. Padahal itu bisa digunakan untuk hal yang lebih produktif.

²⁶⁰Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim...*, jilid 3, hal. 405. Al-Qurtubi, *Jami' al-Ahkam al-Qur'an...*, jilid 7, hal. 188.

²⁶¹Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradât fî al-Alfâzh al-Qurân...*, hal. 40.

²⁶²Muhammad al-Thahir Ibn 'Âsyur, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, jilid 8, hal. 214.

Dari semua penjelasan di atas, bahwa menjadi insan ekospritual harus memperhatikan beberapa prinsip, di antaranya adalah menjadi insan ekospritual yang salih. Menjadi salih itu artinya ada beberapa karakter yang harus diimplementasikan dalam setiap tindakannya, yaitu memanfaatkan alam secara bijak dan tidak berlebih-lebihan. Selain tujuannya adalah *hayatan tayyibah*, menjadi salih dalam ekospritual adalah bentuk sikap dalam melestarikan.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah dilakukan analisa tentang Eko-spiritual dalam Al-Qur'an, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Ekospiritual dalam Al-Quran memandang bahwa alam adalah wujud *tajalli* Allah swt., karenanya harus dihormati dan dirawat kelestariannya, oleh karenanya merusak alam berarti tidak memulyakan dan tidak mengagungkan Eksistensi Allah sebagai Sang Khalik. Eko-spiritual menyadarkan manusia untuk hidup secara spiritual dengan alam yang tidak dipandang sebagai wujud material, fisik dan mekanistik semata tetapi memiliki dimensi spiritual, memiliki jiwanya sendiri yang mentauhidkannya, ber-*tasbîh*, ber-*sujûd*, ber-*dzikr*, patuh dan tulus pada ketentuan (*taskhîr* dan *taqdîr*)-Nya sesuai dengan dimensi dan kapasitasnya.

Diskursus tentang eko-spiritual adalah akumulasi dari aspek spiritualitas agama dengan lingkungan. Eko-spiritual merupakan gagasan yang dimulai dari kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem wujud, terutama pada lingkungan sekitar. Sehingga fondasi yang dibangun atau menjadi pokok ajarannya yaitu kesadaran lingkungan berbasis kepada spiritualitas. Eko-spiritual juga bermakna sebuah pemahaman dan penghayatan mengenai hubungan timbal balik (relasional) yang saling mempengaruhi antara manusia sebagai makhluk rohani (makhluk beragama) dengan lingkungan alam sekitar disertai adanya kesadaran bahwa di balik itu semua ada Allah Swt. sebagai Pencipta.

Setiap agama memberikan aspek pengajaran tentang Eko-spiritual. Agama Kristen menyakini bahwa alam merupakan cerminan keagungan-Nya. Manusia harus terlibat untuk melestarikan alam. Agama Budha memandang alam memiliki fondasi etis, mereka mempercayai *Paticca-samuppada* atau dikenal juga sebagai hukum sebab-akibat, sehingga alam dan manusia memiliki hubungan yang dekat. Apapun bentuk perlakuan manusia terhadap alam akan mencerminkan hasil perlakuan tersebut. Agama Hindu melestarikan lingkungan sudah menjadi bagian dari ajaran agama mereka. Di dalam ajaran Hindu, muncul sebuah istilah *Tri Hita Karana*, sebuah istilah menjadi pedoman bagi umat Hindu untuk menciptakan keharmonisan. Salah satunya yang memiliki relevansi dengan alam adalah *palemahan* yang berarti keharmonisan hubungan antara manusia dengan alam. Agama Kong Hucu, terdapat ajaran bahwa dunia dibangun atas dasar moral. Landasan moral meliputi hubungan antara manusia dengan alam. Apabila landasan moral ini diabaikan, maka tatanan alam akan terganggu dan pada akhirnya akan berdampak pada munculnya berbagai macam bencana alam.

Dalam Al-Qur'an—pedoman umat Muslim—melalui penelusuran identifikasi ayat dengan menggunakan metodologi *maudhu'i* ditemukan beberapa term yang menjelaskan tentang muatan Eko-spiritual. Setidaknya ada empat term dan konsep Al-Qur'an terkait Eko-spiritual yaitu: Alam Raya Bertasbih (*at-Tasbîh*), Alam Raya Bersujud (*as-Sajada*), Alam Raya Berdzikir (*adz-Dzikr*) dan Alam Raya Tunduk Pada Taqdir Tuhan (*at-Taskhîr* dan *at-Taqdîr*).

Aplikasi konsep yang ditawarkan dalam Al-Qur'an untuk Eko-konservasi adalah tanggung jawab dan kerendahan hati. Tanggung jawab dibentuk berdasarkan kesadaran eksistensi sebagai wakil Allah (*khalifah fil 'ardh*), sehingga tugas yang diberikan oleh Allah merupakan tanggung jawab yang harus dilaksanakan sebaik mungkin. Kerendahan hati artinya, manusia dengan alam memiliki status yang sama. Meskipun dalam Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia memiliki status martabat yang lebih tinggi dari makhluk lain, bukan berarti berhak untuk menindas dan mengeksploitasi alam sebagai bentuk instrumen. Dengan demikian kelestarian akan selalu terjaga dan terpelihara dengan baik sebagaimana dikehendaki oleh Penciptanya.

B. Saran

Kajian tema ini memiliki relevansi yang aktual pada masa ini. Kerusakan alam tidak cukup dibahas melalui ilmu sains, banyak hal yang diperlukan agar tidak terus-menerus terjadi kerusakan alam yang bisa diselesaikan melalui Al-Qur'an. Melalui kajian ini, berharap menjadi pemantik bagi peneliti lainnya untuk melanjutkan kajian Ekospiritual dalam

Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan dan metodologi yang berbeda seperti menggunakan pendekatan hadis sehingga dapat menambah sisi-sisi yang kosong dalam penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Junaidi. “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-ayat Berwawasan Lingkungan,” dalam *Jurnal Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, (2014): Vol. 8 No. 1.
- Abdillah, Mujiyono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.
- Abdullah, Oekan S. *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- Abdurrahman, Aisyah. *Manusia Sensitivitas dan Hermeneutika al-Qur'an*. terj. M. Adib al-Arief, Jakarta: LKPSM, 1997.
- Abidin, Bagir, Zainal. “The Importance of Religion and Ecology in Indonesia,” *Worldviews*, (2015): Vol. 19, No. 2.
- Abidin, Zainal dan Fahmi Muhammad. “Tafsir Ejologis dan Problematika Lingkungan: Studi Komparatif Penafsiran Mujiyono Abdillah dan Mudhofir Abdullah terhadap Ayat-ayat tentang Lingkungan” dalam jurnal *Qof*, (2020): Vol. IV, No. 1.
- Abu Bakar, “Konsep Pengampunan Dosa dalam Kristen Katolik,” dalam *Jurnal Toleransi: Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama*. (2011): Vol. 3, No. 2.

- Abû Hayyân, Muhammad b. Yûsuf al-Syahîd. *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*. Jilid VI. Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Alamiyyah, 1993.
- Abu Nizhan. *Buku Pintar Al-Qur’an*. Jakarta: Qultum Media, 2008.
- Adrian, Edwards. “Contemporary Christianity as a Religion of Nature,” dalam *Jurnal New Blackfriars*, (1979): Vol. 60, No. 715.
- Adriana, Elisabeth (ed). *Grand Design: Kebijakan Luar Negeri Indonesia (2015-2025)*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2016.
- Afzaal, Ahmed, “Disenchantment and the Environmental Crisis: Lynn White Jr., Max Weber, and Muhammad Iqbal,” dalam *Jurnal Worldviews*. (2012). Vol. 16, No. 3.
- Aldo. *A Sand And County Almanac: With Essay And Conservation From Round River*. New York: Oxford University: 1970.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur’an Original Arabic Text with English Translation & Selected Commentaries*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media, 2001.
- ‘Allâf, Mashad. *Mirror of Realization: God is a Percept, the Universe is a Concept*. USA: Islamic Information Center, 2003.
- Amirin, Tatang M. *Menyusun Rencana Penelitian*. Jakarta: Rajawali Press, 1990.
- Aqraminas, Dayu. *Tafsîr Maqâsidî dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur’an Perspektif Jasser Auda*. Jakarta: Milenia, 2020.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Asruchin, Mohammad. *Konfusianisme: Sumber Peradaban Cina*, Jakarta Universitas Al-Azhar Indonesia.
- As-‘Asyûr, Muhammad al-Tâhir. *Tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*. Jilid XVI. Dâr al-Tûnisiya li Nasyar, 2008.
- Atabik, Ahmad. “Konsep Penciptaan Alam: Studi Komparatif-Normatif antar Agama-agama,” dalam *Jurnal Fikrah*, (2015): Vol. 3, No. 1.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Art Printing Works Kuala Lumpur Malaysia, 1978.

- Auda, Jasser. *Maqâshid al-Syarî'ah Dalîl lil Mubtad'în*. Al-Ma'had al-'Alamî li Fikr al-Islâmî, 1981.
- . *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Law A System Approach*. London: The Internasional Institute Of Islamic Thought, 2007.
- Azhar, Mahmud Abdul Rahman Abdul Mun'im. *Mu'jam Mushthalahât Wa Al-Alfat Al-Fikhiyyah*. Jilid. 2. Al-Azhar: Dâr Al-Fadhilah, 1999.
- Azra, Azyumardy. Jalaluddin Rakhmat, Abdullah Gymnastiar dkk, *Salat dalam Perspektif Sufi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Badrie, Ghozie. *Filsafat Umum Aspek Epistemologi*. Lampung: G. Pesagi, 1997.
- Al-Baghdadi, Ali bin Muhammad. *Lubâb at-Ta`wîl fî Ma`âni at-Tanzîl*. Jil. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan, 2017.
- . *Mengenal Tasawuf: Spiritualitas dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2019.
- Bâqî, Muhammad Fu'âd 'Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'an al-Karîm*. Qâhirah: Dâr al-Hadîts, 1324 H.
- Al-Baqilani. *At-Tamhîd fî ar-Rad 'alâ Mulhidah al-Mu'amilah wa ar-Râfidhah wa al-Khawarij wa al-Mu'tazilah*. Kairo: tp., 1948.
- Barnett, Raymond. "John Muir and 'Godful' Nature," dalam *Religions*, (2012): Vol. 3.
- Bederman, Sanford, "Koranic Laws Pertaining to Water, Land and Agriculture Practices," dalam *Jurnal Southeastern Geographer*, (1963): Vol. 3.
- Blidstein, Gerald. "Man and Nature in the Sabbatical Year," dalam *Jurnal Tradition*, (1966): Vol. 8 No. 4.
- Borrong, Robert P. "Etika Lingkungan Hidup dari Perspektif Teologi Kristen", dalam *Jurnal Pelita Zaman*, (1998): Vol. 13 No.1.

- Brown, Lester R. *Challenges of the New Centori dalam The Worldwatch institute, State of The World 2000*. New York: Northon, 2000.
- Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr.
- Capra, Fritjof. *The Web of Life*. London: Harper Collins, 1996.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2007.
- Chapel, Christopher Key and Mary Evelyn Tucker. *Hinduism and Ecology*. Cambridge: Harvard University Press, 2000
- Chittick, William. *Jalan Sang Sufi*, Yogyakarta: Pustaka Qalam, 2003.
- Christensen, Jan Erik. "Building an Environmental Ethics from the Confucian Concept of Zhengming and Datong," dalam *Asian Philosophy*,(2014): Vol. 24, No. 3.
- Clayton, Barry Dalal. dan Barry Sadler. *Sustainability Appraisal: A Sourcebook and Reference Guide to International*. London: Eathscan from Routledge, 2014.
- Cocon. *Akuakultur dalam Perspektif Pembangunan Berkelanjutan*. Jakarta: Kencana Ratu Pulalan, 2019.
- Croall, Stephen dan William Rankin. *Ecology for Beginners*. terj. Zulfahmi Andri dan Nelly Nurlaeli Hambali. Bandung: Mizan, 1997.
- Daldjoeni, "Ekologi dan Agama" dalam Amin Abdullah, dkk, *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2007.
- Daniel Cowdin. "Environmental Ethics," dalm *Jurnal Sage: Theological Studies*, (2008).
- Dasûqî, Muhammad 'Abd al-'Alîm. *Min Balâgah Fî al-Ta'bîr bi al-Guduw wa al-Âsâl wa al-'Asyî wa al-Ibkâr*. al-Kitâb Marqum Aliyâ, 2010.
- David, Johnston, "Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?," dalam *Jurnal Worldviews*. (2012): Vol. 16 No. 3.
- Daymon, Christine dan Immy Holloway. *Metode-metode Riset Kualitatif dalam Public Relations dan Marketing Communications*. Yogyakarta: Bentang, 2008.

- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lentera hati, 2010.
- Dimas (ed.). *Peran Agama Bagi Keutuhan Lingkungan Hidup*. Bandung: Universitas Kristen Maranatha, 2013.
- Dimasyqî, Ismâ'il b. Katsîr al-Qursyî. *Tafsîr al-Qur'an al-'Adzîm Tafsîr Ibn Katsîr*. Jilid IX. Mesir: Dâr Tayyibah, 2000.
- Dogan, Recep. "Nature of Man in Islam," *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, (2014): Volume 4.
- Doniach, N.S. *English-Arabic Dictionary of Current Usage*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Duroy, Quentin M. "The Determinants of Environmental Awareness and Behavior," dalam *Jurnal Rensselaer*. (2005): Vol. 05, No. 01.
- Dwidjoseputro. *Ekologi Manusia dengan Lingkungannya*. Jakarta: Erlangga, 1990.
- Dwivedi, O.P. "Human Responsibility and the Environment: A Hindu Perspective," dalam *Journal of Hindu-Christian Studies*, (1993): Vol. 6.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia, 1988.
- Eliade, M. *The Sacred and The Profane, The Nature of Religion*. New York: State University of New York Press, 1959.
- Enoch, Simon. "Agreeing Potemkin Village? Corporate Social Responsibility and the Limit of Growth," dalam *Jurnal Capitalism, Nature, Socialism*. (2007): Vol. 18, No. 2.
- Evelyn, Mary dan John A. Grim, *Agama Filsafat dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Evelyn, Mary. Tucker and John A. Grim. "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", dalam: *Jurnal Daedalus*, (2001): Vol. 130, No. 4.
- Faisal, Sanafiah. *Format-format Penelitian Sosial*. Jakarta: Rajawali Press, 1992.

- Fata, Ahmad Khoirul. "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Ulul Albab*, (2014): Vol. 15, No. 2.
- Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Qur'an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.
- Feng, Lu. "Reflections on the Global Environmental Crisis From Confucian and Ecological Perspectives," dalam *Journal of Globalization Studies*, (2015): Vol. 6 No. 2.
- Fious, Frederikus. "Eko-Spiritualisme: Sebuah Keniscayaan Pada Era Kontemporer," dalam *Jurnal Humaniora*, (2013):Vol. 4, No. 4.
- Firdaus, Thoha dan Arini Rosa Sinensis. "Perdebatan Paradigma Teori Revolusi: Matahari Atau Bumi Sebagai Pusat Tata Surya", *Titian Ilmu: Jurnal Ilmiah Multi Sciences*, (2017): Vol. IX, No. 1.
- Foltz, Richard C. Frederick Denny, and Azizan Baharuddin. *Islam and Theology: A Bestowed Trust*. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- Gade, Anna M, "Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam." *Worldviews*, (2012): Vol. 16 No. 3.
- , "Islamic Law and the Environment in Indonesia: Fatwa and Da'wa," dalam *Worldviews*. (2015): Vol.19 No. 2.
- Gar, Smith. "Islam and the Environment," dalam *Jurnal Earth Island Journal*, (2002): Vol. 17, No. 2.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. *Kitâb-i Kîmîyâ-yi Sa'âdat*, diedit oleh Aḥmad Ârâm. Tehran: Chapkhânah-yi Markazî, 1954.
- , *Misykât al-Anwâr*. Ditahkik oleh Syekh 'Abd 'Azîz 'Izzuddin. Beirut: Jamî' Huqûq al-Thab' wa al-Nasyr Maḥfûdzah Li-Dâr, 1986.
- , *Mukhtashar Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. ditahkik oleh 'Alwi Abu Bakar Muhammad al-Qaf, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyyah, 2004.
- , *Syifâ' al-Ghalîl fî Bayâni Syâbahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik at-Ta'îl*. Bagdad: Mathba'ah al-Irsyâd, 1971.

- . *Al-Mustashfa fî 'Ilm al-Usûl*. Cairo: Maktabah Dâr al-Kutubah al-Misriyyah, 1997.
- Giddens, Anthony. *The Politics of Climate Change*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Gilastro, T. *Pengantar Ilmu Ekonomi Makro*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Gordon, W. Van, E. Shonin, dan M.D Griffiths, "Buddhist Emptiness Theory: Implications for Psychology," dalam *Psychology of Religion and Spirituality*. (2017): Vol. 9, No. 4.
- Gorke, Martin. *The Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*. London: Island Press, 2003.
- Goss, Robert E. Shore. *God is Green: An Eco-Spirituality of Incarnate Compassion*. Oregon: Cascade Books, 2016.
- Gottlieb, Roger and A Greener Faith. *Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. New York: Oxford, 2006.
- Grim, John A. (ed.). *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Gulick, Walter B. "The Bible and Ecological Spirituality," dalam *Theology Today*, (2001): Vol. 48 No. 2.
- Al-Haddad, Imam Abdullah. *Risâlah al-Mu'âwanah wa al-Muzhâharah wa al-Muâzarah li Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sulûk Tharîq al-Akhirah*. Tarim: Jamî'huqûq al-Thab' Maḥfûdhah li Maqâm al-Imâm al-Haddâd, 2012.
- Hadiwinat, Bob Sugeng. *Politik Bisnis Internasional*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Jilid 5. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2007.
- Haneef, Sayed Sikandar Shah. "Principles of Environmental Law in Islam," dalam *Jurnal Arab Law Quarterly*, (2002): Vol. 17, No. 3.
- Harjasoemantri, Kusnadi. *Hukum Tata Lingkungan*. Yogyakarta: Gadjahmada University Press, 1994.

- Harun, Martin. *Kata Pengantar; Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hasan, Husain Hamîd. *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1971.
- Hassân, Tammâm. *Al-Lughah al-‘Arabiyyah Ma’nâha wa Mabnâha*. Qâhirah; al-Hay’ah al-‘Âmmah, 1979.
- Heriyanto, Hussein. *Menuju Realisme Eksistensial Ekologis Berdasarkan Teori Persepsi Mulla Shadra*. Disertasi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2013.
- Hope, Marjorie, and James Young. “Islam and Ecology,” dalam *Jurnal Cross Currents*, (1994): Vol. 44, No. 2.
- Hou, Wenhui. “Reflections on Chinese Traditional Ideas of Nature,” dalam *Environmental History*, (1997): Vol.2 No.4.
- Ibn ‘Adî, Yahya. *The Reformation of Morals*, diterjemahkan oleh S. Griffith, Provo. UT: Brigham Young University Press, 2002.
- Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyyah*. Egypt: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrâ, 1911.
- , *Fushûsh al-Hikam*. Abû al A’la’ Afifi (ed.). Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Arabi, 1980.
- , *Mawaqî’i al-Nujûm wa Matâli ‘A’hillah al-Asrâr wa al-Ulûm*. Kairo: 1384.
- Ibn ‘Âsyûr. *Maqâsid al-Syarî’ah al-Islâmiyah*. Beirut: Dâr al-Nafâ’is, 2001.
- Ibn ‘Athiyah, Abû Muhammad ‘Abd al-Haq b. Ghâlib. *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*. Ditahkik oleh ‘Abdus Salam Abdus Syafi Muhammad. Jilid 5 Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2001.
- Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adzîm*. Jilid 3. Qâhirah: Maktabah Awlâd al-Syaikh al-Turâts, 2000.
- Ibn Sahal, Abu Hilâl al-Hasan Ibn Abdullah. *Al-Mu’jam al-Farûq al-Lughawiyah*. Beirut: Muassasah al-Nashr al-Islamiyyah,t.th.

- Ibnu 'Ajibah, *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Majîd*. Jilid I. Jeddah: Muhammad Abu Al-Yazid al-Mahdi, 1999.
- Ibnu Manzur, *Lisân Al-Arab*. Beirut: Dâr Al-Fikr, 1386.
- Imron, *Aspek Spiritualitas dalam Kinerja*. Magelang: Unimma Press, 2018.
- Iqbal, Muhammad. *Javid Nama (Book of Eternity)*, diterjemahkan oleh Arthur J. Arberry. London: George Allen and Unwin, 1966.
- , *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: The Ashraf Press, 1958.
- Al-Isfahânî, Râghîb. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Mesir: Al-Halabi, 1961.
- Islam, Saidul. "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Nature and Culture*, (2012): Vol.7 No.1.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism & Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*. Berkeley CA; London: University of California Press, 1984.
- Al-Jâbiri, Muhammad 'Abid. *Wijhâh al-Nazâr*. Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al 'Arabiyyah, 1994.
- Jakandar, L. Iwan Eko. "Dampak Gempa Bumi Lombok terhadap Kondisi Sosial Ekonomi Masyarakat di Desa Kekait Kecamatan Gunung Sari Kabupaten Lombok Barat," dalam *Sopiet: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, (2018): Vol. 1 No. 2.
- Jamarudin, Ade. "Konsep Alam Semesta Menurut Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ushuluddin*, (2010): Vol. XVI, No. 2.
- Jones, Constance A. dan James D.Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Infobase Publishing, 2007.
- Junaidi, Ahmad Muhli. *Sejarah itu Asyik*. Sukabumi: CV Jejak, 2019.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad as-Sayyid asy-Syarif. *Al-Mu'jam at-Ta'rifât*. Kairo: Dâr al-Fadhîlah, tt.

Kartanegara, Mulyadhi. *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*. Jakarta: Erlangga, 2007.

-----, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Mizan, 2005.

-----, *Mengislamkan Nalar, Sebuah Respon Terhadap Modernitas*. Jakarta: penerbit Erlangga, 2007.

Katz, Eric. *Judaism and the Ecological Crisis*. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1994.

Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jilid IX. Jakarta: Lentera Abadi, 2010.

Kementerian Lingkungan Hidup dan Majelis Lingkungan Hidup PP Muhammadiyah. *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Deputi Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat, Kementerian Lingkungan Hidup, dan Majelis Lingkungan Hidup Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2011.

Keraf, Sony A. *Etika Lingkungan*. Jakarta; Buku Kompas, 2002.

Khalid, Fazlun. "Exploring Environmental Ethics in Islam: Insight from the Qur'an and the Practice of Prophet Muhammad," dalam *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, USA: tp., 2017.

-----, "Islam, Ecology and the World Order," dalam *Islam and the Environment*, ed. Harfiyah Abdel Haleem. London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1998.

-----, *Islam and Environment: Ethics and Practice an Assessment*, t.tp: Religion Compass, 2010.

Khāzin, 'Ala' al-Dīn 'Alī b. Muhammad b. Ibāhīm al-Baghdādī. *Tafsīr al-Khāzin: Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Khitam, Husnul. "Kontekstualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi," dalam *Dinika: Academic Journal of Islamic Studies*. (2016): Vol. 1 No. 2.

- Al-Kilânî, Mâjid ‘Irsân. *Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah baina Falsafah al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Falsafât al-Tarbawiyah al-Mu’âshirah*. Mekkah: Maktabah al-Manârah, 1987.
- Koentjaraningrat (ed.). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Konchak, William dan Unai Pascual. *Converging Paradigm for a Co-evaluative Environmental Limit Discourse*. Inggris: Departemen of Land and Economy Universitu of Cambridge, 2005.
- Kurzweil, Arthur. *The Torah For Dummies*. Indiana: Wiley Publishing, 2011.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an, *Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif al-Qur’an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an, 2015.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Pelestarian Lingkungan Hidup: Tafsir Al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009.
- Lestari, Endah Rahayu. *Manajemen Inovasi: Upaya Meraih Keunggulan Kompetitif*. Malang: UB Press, 2019.
- Lincoln, Valerie. “Ecospirituality,” dalam *Jurnal of Holistic Nursing*. (2000):Vol. 18 No. 3.
- Lipton, Gregory. *Rethinking Ibn ‘Arabi*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Al-Lûsî, Syihabuddin Mahmûd ibnu Abdillâh al-Husaini. *Rûh al Ma’âni fî Tafsîr al-Qur’an al-Azhîm wa al-Sab’ al-Matsâni*. Juz 11. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H.
- Mahamit, Ferry Y. “Apa Hubungan Porong dan Yerusalem? Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen,” dalam *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*, (2007): Vol. 8.
- Maimonides, M. *The Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

- Al-Mâlikî, ‘Abdurrahman b. Muhammad b. Makhlûf Abî Zaid al-Tsa’lâbî. *Al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur’an*. Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, 1997.
- Mangunjaya, Fachruddin. *Ekopasantren*. Jakarta: Buku Obor, 2016.
- Manzhûr, Ibnu. *Lisân al-Arab*. Jilid I. Qairo: Dâr al-Hadîts, 2003.
- Marâghî, Ahmad bin Musthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Jil. 14. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th.
- , *Tafsîr al-Marâghî*. Jil. 8. Beirut: Dâr al-Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th.
- Marpaung, Irwan Malik. “Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali,” dalam *Jurnal Kalimah*, (2014): Vol. 12, No. 2.
- Maryunani. *Pengelolaan Sumberdaya Alam dan Pembangunan Ekonomi secara Berkelanjutan*. Malang: Tim UB Press, 2018.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Encyclopaedia of the Qur’an*. Leiden: The Netherlands: Brill, 2002.
- McMahan, David L., *The Making of Buddhist Modernism*. USA:Oxford University Press, 2008.
- Menteri Wakaf Kepengurusan Agama Kuwait. *Mausu’ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwait*. Cet. 3, Jilid 6. Kuwait: Maktab Kuwait, 2004.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. Routledge: New York and London, 2005.
- Mitchell, Helen Buss. *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Tradition*. Canada: Clark Baxter, 2011.
- Moncrief, Lewis W. “The Cultural Basis of Our Environmental Crisis,” dalam *Science*, (1970): Vol. 170.
- Morrissey, Fitzroy. *Sufism and the Perfect Human*. London: Routledge, 2020.
- Mowen, J.C dan M.S Minor. *Consumer Behavior: A Framework*, New Jersey: Pearsom Education Inc, 2001.

- Mukhlis, Moh. Fadli dan Mustafa Lutfi. *Hukum dan Kebijakan Lingkungan*. Malang: UB Press, 2016.
- Mukhlis. *Buku Ajar Hukum Lingkungan*. Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2019.
- Mulholland, Joan dan Chris Turnock. *Learning in the Workplace: A Toolkit for Facilitating Learning and Assessment in Health and Social Care Settings*. Abingdon: Routledge, 2013.
- Munawwir, A. Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2007.
- Munji, Ahmad. "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabi," dalam *Jurnal Teologia*. (2014):Vol. 25, No. 2.
- Murtadha. "Islam Ramah Lingkungan," dalam *Jurnal Islam Futura*. (2007): Vol. 6, No. 2.
- Musa, Muhammad dan Nurfiti Titi. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Fajar Agung, 1988.
- Mustafa, Abû al-Su'ud al-'Umâdî Muhammad b. Muhammad. *Irsyâd al-'Uqûl al-Salîm ila Mizâyâ al-Kitâb al-Karîm Tafsîr Abî al-Su'ûd*. Jilid VI. Qâhira: Dâr al-Mushaf Maktabah wa Matba'ah 'Abd al-Rahman Muhammad, 2015.
- Mustâfâ, Ibrahîm dkk, *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Jilid I. Teheran: al-Maktab al-Ilmiyah, t.th.
- Muthahhari, Murtadha. *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia dan Alam*. Jakarta: Citra, 2012.
- Naisaburi, Abu Abd Al-Rahmân Ismail ibn Ahmad Al-Hayri. *Wujuh Al-Qur'an*. Masyhad: Majma' Al-Buhut Al-Islamiyyah, 1422.
- Nasr, Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1976.
- , *Sufi Essay*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- , *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan Al-Safa, Al-*

- Biruni, and Ibn Sina*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- , *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- , *Knowledge and The Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- , *Man and Nature, The spiritual Crisis of Modern Man*. George Allen & Unwin, Ltd: London, 1976.
- , *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996.
- , *The Need for a Sacred Science*. United Kingdom: Curzon Press, 1993.
- Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Nettler, Ronald L. *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn 'Arabî's Thought and Method in the Fushûsh al-Ḥikam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Nhamo, *et.al*, *Sustainability, Climate Change and the Green Economy*. Breamfontein: Africa Institute of South Africa, 2017.
- Nicholson, Reynold A. *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*. Great Britain: E.J.W. Gibb Memorial, 1926.
- Nihlâwî, Abd al-Rahmân. *Ushûl al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa Asâlîbuhâfîal-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2005.
- Nir, David. "A Critical Examination of The Jewish Environmental Law of Bal Tashchit: Do Not Destroy", dalam *Jurnal George Town International Law Review*. (2006).
- Nomanul, Haq, S. "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," dalam *Jurnal Daedalus*, (2001): Vol. 130, No. 4.

- Nurcholish, Madjid. *Cita-Cita Politik Islam*. Jakarta: Paramadina & Dian Rakyat, 2009.
- Oei, Lee T. *Etika Konfusius dan Akhir Abad 20*. Solo: Matakina, 1991.
- Orr, Yosef and Yossi Spanier. *Traditional Jewish Attitudes towards Plant and Animal Conservation in Judaism and Ecology*. London: Cassell, 1992.
- Ouis, Soumaya Pernilla. "Islamic Ecotheology Based on the Qur'an," dalam *Islamic Studies*, (1998) Vol. 37, No. 2.
- Parmawati, Rita. *Ecology, Economy, Equity: Sebuah Upaya Penyeimbangan Ekologi dan Ekonomi*. Malang: UB Press, 2018.
- Parvezmansoor, S. "Environment and Values: the Islamic Perspective", dalam *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*, Manchester University Press: Inggris, 1984.
- Pernilla, Ouis, Soumaya. "Islamic Ecotheology Based on The Qur'an," dalam *Jurnal Islamic Studies*, (1998): Vol. 37 No. 2.
- Pramono, Widodo Dwi dan Ratna Eka. *Ekonomi Wilayah Untuk Perencanaan Tata Ruang*. Sleman: Deepublish, 2019.
- Purba, Winda Sartika. Pramudya Ajeng Safitri dan Riska Andianti. *Statistik Lingkungan Hidup Indonesia*. T.tp: Badan Pusat Statistik, 2017.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Qâf, Alwi Abu Bakar Muhammad. *Al-Bayân fî Syarḥ Hadîts al-Arba'în al-Nawawiyyah*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2012.
- Qardawî, Yûsuf. *Ri'ayât al-Bi'ah fî Syarî'at al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2000.
- Qashash, Ahmad. *Asas al-Nahdhah al-Raasyidah*. Juz 1. Beirut: Dar al-Ummah, 1995.
- Qasim, Mahmud. *Muhyidîn Ibn al-'Arabi: Dirasah Muqâranah Bainahu wa Baina Leinitz al-Mani*. Kairo: al-Maktabah al-Qâhirah al-Hadîtsah, 1973.

- Al-Qâsyânî, ‘Abd al-Razzâq. *Syarh ‘alâ Fushûsh al-Ĥikam*. Egypt: al-Mathba‘ah al-Yamaniyyah, t.th.
- Qazwinî, Ibn Fâris Ibn Zakariyah. *Al-Mu‘jam al-Maqâyis al-Lughah*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Quddus, Abdul. “ Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atasi Krisis Lingkungan,” dalam *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, (2012): Vol. 16 No. 2.
- Rasyidin, *Falsafah Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008.
- Al-Qushairi, Abdul Karim bin Hawazin. *Lathâif al-Isyârah*. Jil. 2. Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah li al-Kitâb, t.th
- Quthb, Sayyid. *Fî Zilâl al-Qur‘ân*. Beirut: Dar al-Shuruq, 2004.
- Rachman, Budhy Munawar. “Manusia, Alam dan Lingkungan Hidupnya: Membangun *The Ecological Conscience*,” dalam *Jurnal Salam*, (2011): Vol. 14, No. 1.
- Rahman, A. *Universe and man: Scientific and Quranic descriptions*. New Delhi: Âdam Publishers and Distributors, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur‘an*. London: The University of Chicago Press.
- Ramdhani, Wali. *Tafsir Sastrawi: Menelusuri Makna Puasa dalam Al-Qur‘an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.
- Ramly, Nadjamuddin. *Islam Ramah Lingkungan; Konsep dan Strategi Islam dalam Pengelolaan*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007.
- Ar-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr Fakhr ar-Râzî al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiĥ al-Ghaib*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1981.
- Rasyidin, *Falsafah Pendidikan Islam: Membangun Kerangka Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Praktik Pendidikan*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2008.
- Ridha, Muhammad ‘Abduh dan Rasyîd. *Tafsîr al-Manâr*. Mesir: Dâr al-Manar, 1947.

- Roof, W.C. "Modernity, the Religious, and the Spiritual," dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, (1998):Vol. 558, No 1.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London: Oxford University Press, 1975.
- Rosmani, Rosa. *Green Spirituality: Magic in the Mids of Life*. New York : Green Magic, 2004.
- Roswanto, Alim. "Refleksi Filosofis atas Teologi Islam Mengenai Lingkungan dan Pelestariannya," dalam *Jurnal Al-Tahrir*, (2012): Vol. 12 No. 2.
- Sa'id, 'Abd al-Sattâr Fathullah. *Al-Madkhal ila Tafsîr al-Maudhû'î*. Madinah: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, t.th.
- Sa'id, Jaudat. *Sunan Taghyîr al-Nafs wa al-Mujtama': Iqra' wa Rabbuka al-Akrâm*, Bairut: Dâr al-Fikr al-Mu'âsir, 1998.
- Saddad, Ahmad. "Paradigma Tafsir Ekologi," dalam *Jurnal Kontemplasi*, (2017): Vol. 5 No.1.
- Sahni, Pragati. *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtue Approach*. New York: Routledge, 2008.
- Saidul, Islam, Md. "Old Philosophy, New Movement: The Rise of the Islamic Ecological Paradigm in the Discourse of Environmentalism," dalam *Jurnal Nature and Culture*, (2012): Vol. 7, No. 1.
- As-Sam'ânî, Abû al-Mudzaffir. *Tafsir al-Qur'an*. Riyâd: Dâr al-Wathan, 1997.
- Santra, S. C. *Ecology: Basic and Applied*. New Delhi: M.D. Publications, 1994.
- Sarason, Richard. *The Significance of the Land of Israel in the Mishnah in The Land of Israel: Jewish Perspectives*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.
- Sayyid Quthub. *Fî Dzîlâl Al-Qur'an*. Jil. 1. Kairo: Dâr asy-Syuruq, 1412 H.

- Shabecoff, Philip. *A New Name for Peace: International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*. Hanover: University Press of New England, 1996.
- Shibab, M.Quraish. *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2016.
- . *Ensiklopedia Al-Qur'an; Kajian Kosa-Kata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- . *Membumbukan al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 1998
- . *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan Pustaka, 2006.
- . *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*. Tangerang: Lentera, 2020.
- . *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*. Jakarta: Lentera, 2006.
- Siambo, Marhaeni Ria. *Hukum Lingkungan*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2012.
- As-Sijistani, Abû Dawûd. *Sunan Abî Dâwûd*. Vol. 4. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 2009.
- Singarimbun, Masri dan Sofian Effendi (ed.). *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Singh, Vikram. "Confucianism: Ecological Cognizance," dalam *International Research Journal of management Science and Technology*, (1959): Vol. 4, No. 3.
- Sinqithi, Muhammad al-Amîn bin Muhammad al-Mukhtâr bin 'Abd al-Qâdir al-Janki. *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh Al-Qurân bi al-Qurân*. Juz. 8. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Siroj, Said Aqil. *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi*. Jakarta: Yayasan Said Aqil Siraj, 2021.
- Siswasoemarto, Rubijanto. *Intelijen Ekonomi Teori dan Aplikasi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012.

- Sitomorang, Syafizal Helmi. *Analisis Data: Untuk Riset Manajemen dan Bisnis*. Medan: USU Press.
- Skolimowski, Hendryk. *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence Upon The Earth*. Rockport: Element Books, 1993.
- Snyder, Samuel, "Chinese Tradition and Ecology: Survey Article", dalam *Worldviews*, (2006): Vol.10 No.1.
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan, 1994.
- Sorjani. *Lingkungan Hidup: The Living Environment*. Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005.
- Sponsel, Leslie E. and Poranee Natadecha-Sponsel, "Buddhism, Ecology and Forests in Thailand," in John Dargavel, Kay Dixon, and Noel Semple (ed.). *Changing Tropical Forests: Historical Perspectives on Today's Challenges in Asia, Australia, and Oceania*, Australia: Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, 1998.
- , *Spiritual Ecology, A Quiet Revolution*. Praeger: Connecticut, 2012.
- Strathern, Paul. *90 Menit Bersama Descartes*, (Frans Kowa.penzj. Jakarta: Erlangga, 2001.
- Subagyo, P. Joko. *Metode Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- As-Sulamî, Abû 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Mûsa. *Haqâ'iq al-Tafsîr: Tafsîr al-Qur'an al-'Azîz*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2001.
- Sulfiana, Leha dan Samsuri. "Keterlibatan Warga Negara Muda dalam Gerakan Kewarganegaraan Ekologis untuk Mewujudkan Pembangunan Berkelanjutan Berwawasan Lingkungan," dalam *Jurnal Studi Pemuda*, (2019): Vol. 8 No. 2.
- Sunarya, Wahyudin dan Giri Ahmad Taufik. *Pengantar Hukum Minyak dan Gas Indonesia*. Depok: Kantor Hukum Wibowo & Rekan, 2017.
- Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik*. Bandung: Tarsito, 1982.
- Suryabrata, Sumardi. *Psikologi Kepribadian*. Jakarta: Rajawali, 1983.

- As-Suyuthi, Jalâl al-Din ‘Abd al-Rahman. *Al-Itqân fi ‘Ulûm Al-Qur’an*. Jil. 2. Kairo: Dâr al-Hadits, 2006.
- , *Al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah wa Anwa’iha*. Qâhirah: Maktabah Dâr al-Turâst, t.th.
- , *Al-Dur al-Mantsûr al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*. Qâhira: Markaz Hijr li Buhûts wa al-Dirâsât al-‘Arabiyyah wa al-Isalâmiyyah, 2003.
- Swandi, I Wayan. “Kearifan Lokal Bali untuk Pelestarian Alam: Kajian Wacana Kartun-kartun Majalan ‘Bog-bog’,” dalam *Jurnal Kajian Bali*, (2017): Vol.7, No.2.
- Swasono, Sri Edi. *Bung Hatta Bapak Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: Yayasan Hatta, 2000.
- Swimme, Brian. “The Cosmic Creation”, dalam Mary Heather McKinnon and Mony McIntyre (Ed.), *Reading in Ecology and Feminist Theology*, Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1995.
- As-Sya’rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr As-Sya’rawi*. t.t. : Akhbar al-Yaum, 1991.
- Syâhîn, Lâsyîn, Mûsa. *Al-Lâ’î al-Hasân fi ‘Ulûm al-Qur’an*. Qâhirah Dâr al-Syurûq, 2002.
- Syâthi’, ‘Â’isyah ‘Abdurrahmân. *Maqâl fi al-Insân*. Qâhirah: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- As-Syaukânî, Muhammad b. ‘Alî b. Muhammad. *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ baina Fânnî al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilmi al-Tafsîr*. Bairut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.
- As-Syîrâzî, Nâsr Makârim. *Tafsîr al-Amtsâl*. Jilid, 8. Qom: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî bin Abî Thâlib, 1421 H.
- Tantawi, Sayyid. *Al-Tafsir al-Wasit li Qur’an al-Kaîm*. Jilid VIII. Matba’ah al-Sa’adah, 1984.
- Tart, Charles. *Introduction, Transpersonal Psychologies*. New York: Harper & Row, 1975.
- Taylor, Ina. *Judaism with Jewish Moral Issues*. London: Nelson Thomes Ltd, 2001.

- Taylor, Sarah McFarland. *Green Sister: A Spiritual Ecology*. Massachusetts: Cambridge, 2007.
- At-Thabarî, Abu Ja'far. *Jamî' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qurân*. Jilid 1. t.t: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Thabâthabâ'i, Sayyid Muhammad Husein. *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'an*. Jilid 7&12. Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islamî at-Tâbi'ah li Jamâ'ah al-Mudarrisîn fî al-Hauzah al-'Ilmiah bi Qum, 1417 H.
- Thayyarah, Nadiyah. *Buku Pintar Sains dalam al-Qur'an: Mengerti Mukjizat Firman Allah*, terj. M. Zainal Arifin, dkk., Jakarta: Zaman, 2013.
- Tianchen, Lie. "Confucian Ethics and the Environment," dalam *The Culture Mandala*, (2003): Vol.6 No.1.
- Tiflisi, Abul Fadhl Hubaisy bin Ibrahim. *Kamus Kecil Al-Qur'an: Homonim Kata Secara Alfabetis*, Penj. Musa Muzauwir, Jakarta: Citra, 2012.
- Ats-Tsa'labi, Abu Ishaq Ahmad al-Ma'ruf Imam. *Al-Kasf wa al-Bayan: al-Ma'ruf Tafsir al-Tsa'labi*. Jilid II. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 2002.
- Tualeka, Muhammad Wahid Nur. "Teologi Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Progresiva*. (2011): Vol. 15, No. 1.
- Tucker, Evelyn dan John A. Grim (ed.). *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007.
- Turki, Abdul Majid. *Manâdharat fî Ushûl al-Syari'ah bayna Ibn Hazm dan al-Bâjî*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islamiy, 1994.
- At-Tustari, Abu Muhammad Sahl bin Abdillah. *Tafsîr at-Tustarî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423 H.
- Ulum, Bahrul. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Vredembregt. Jacob. *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Warner, Keith Dauglass. "The Greening of American Catholicism: Identity, Conversion, and Continuity", dalam *Jurnal Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, (2008): Vol. 18 No.1.

- Wehr, Hans. *Dictionary of Modern Written Arabic*. Muster, 1960.
- Weiming, Tu. "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World," dalam *Daedalus*, (2001): Vol. 130, No.4
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Jurnal Science*, (1967): Vol. 155, No. 3767.
- Wiebe, Donald. *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*. McGill, 1991.
- Wijoyo, Suparto. *Hukum Lingkungan di antara Para Pemalas*. Suarabaya: Airlangga University Press, 2012.
- Wright, Richard T. "Responsibility for the Ecological Crisis," dalam *Jurnal BioScience*, (1970): Vol. 20, No.15.
- Wuryandari, Ganewati (ed.). *Politik Luar Negeri Indonesia dan Isu-isu Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Andi, 2015.
- Xinzhong, Yao. "An Eco-Ethical Interpretation of Confucian *Tianren Heyi*," dalam *Frontiers of Philosophy in China*, (2014): Vol. 9, No. 4.
- Yafie, Ali. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: Ufuk Press, 2006.
- Yifa. *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*. Honolulu: University of Hawa'i Press, 2002.
- Yuniarto, Bambang. *Membangun Kesadaran Warga Negara dalam Pelestarian Lingkungan*. Sleman: Deepublish, 2013.
- Zakariyâ, Abû al-Husain Ahmad b. Fâris b. *Al-Mu'jam al-Maqâyi's al-Lughah*. Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Az-Zamakhsharî, Mahmûd. *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghamidh at-Tanzîl*. Jil. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1408 H.
- Az-Zarkasi, Ahmad. "Mengenal Pokok-pokok Ajaran Kong Hucu," dalam *Jurnal Al-Adyan*, (2014): Vol. 9, No. 3.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Jilid I. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009.

-----. *Al-Wajîz fî 'Usûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âşirah, 1999.

Zuhdi, Ahmad Cholil. "Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif al-Quran" dalam *Jurnal Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, (2012): Vol.2, No.2.

Lampiran

A. Derivasi Term Tasbih dalam Al-Qur'an

Term tasbih bentuk *fi'il mādhi* terulang sebanyak 4 kali di dalam Al-Qur'an:

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
سَبَّحَ	Al-Hadîd/57: 1	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
	Al-Hasyar/59: 1	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
	Al-Shaff/61: 1	سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
سَبَّحُوا	Al-Sajdah/32: 15	إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

Term tasbih dalam bentuk *fi'il mudhâri'* terulang sebanyak 24 kali di dalam Al-Qur'an.

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
تَسْبِيحٌ	Al-Isrâ'/17: 44	تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
تَسْبِيحُونَ	Al-Qalam/68: 28	قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَمَ أَقَلَّ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ
تَسْبِيحُوهُ	Al-Fath/48: 9	لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا
نَسْبِيحٌ	Al-Baqarah/2: 30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

		الدَّمَاءَ وَخُنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
نسبِّحك	Thâhâ/20: 33	كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا
يسبِّح	Al-Ra'd/13: 13	وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلِكَةُ مِنْ حِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ ۗ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ۝
	Al-Isrâ'/17: 44	نُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
	Al-Nûr/24: 36 dan 41	فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٣٦) أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (٤١)
	Al-Hasyr/59: 24	هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
	Al-Jumu'ah/62: 1	يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ
	al-Taghâbun/63: 1	يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
يسبِّحن	Al-Anbiyâ'/21: 79	فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ

	Shâd/38: 18	إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ
يسبِّحون	Al-Anbiyâ'/21: 30	أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ
	Al-Zumar/39: 75	وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِيَيْنَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَتُضِي بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
	Ghâfir/40: 7	الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ
	Fushshilat/41: 38	فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ
	Al-Syûra/42: 5	تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ
يسبِّحونه	Al-'Arâf/7: 206	إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ

Term tasbih dalam bentuk *fi'il mudhâri'* terulang sebanyak 16 kali di dalam Al-Qur'an

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
	Alî 'Imrân/3: 41	قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ

		النَّاسِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَمْرًا وَادُّكُرَ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ
	Al-Hijr/15: 98	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ
	Thâhâ/20: 130	فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ
	Al-Furqân/25: 58	وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بَدُوءَ عِبَادِهِ خَبِيرًا
	Ghâfir/40: 55	فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ
	Qâf /50: 39	فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ
سَبِّحْ	Al-Thûr/52: 48	وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ
	Al-Wâqi'ah/56: 74 dan 96	فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (٧٤) فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (٩٦)
	Al-Hâqqah/69: 52	فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ
	Al-'A'la/87: 1	سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ
	Al-Nashr/110: 3	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا
سَبِّحْهُ	Qâf/50: 40	وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ
	Al-Thûr/52: 49	وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ
سَبِّحُوا	Maryam/19: 11	فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا
سَبِّحُوهُ	Al-Ahzâb 33: 42	وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Term tasbih dalam bentuk *isim* terulang sebanyak 4 kali dalam al-Qur'an;

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
تَسْبِيحُهُ	Al-Nûr/24: 41	أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ
تَسْبِيحُهُمْ	Al-Isrâ'/17: 44	تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
المُسَبِّحُونَ	Al-Shaffât/37: 166	وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ
لمُسَبِّحِينَ	Al-Shaffât/37: 143	فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ

B. Derivasi Term Sujud dalam Al-Qur'an

No	Bentuk Kata	Surah	Ayat
1.	سجد	Al-Hijr	30
٢.	سجد	Shâd	73
3.	سجدوا	Al-Baqarah	34
4.	سجدوا	An-Nisâ'	20
5.	سجدوا	Al-A'râf	11
6.	سجدوا	Al-Isrâ'	21
7.	سجدوا	Al-Kahf	50
8.	سجدوا	Thâhâ	116
9.	أسجدُّ	Al-Hijr	33
10.	أسجدُّ	Al-Isrâ'	61
11.	تَسجدَ	Al-A'râf	12
12.	تَسجدَ	Shâd	75
13.	تسجدوا	Fushshilat	37
14.	نسجد	Al-Furqân	60
15.	يسجد	Ar-Ra'd	15
16.	يسجد	An-Nahl	49
17.	يسجد	Al-Hajj	18
18.	يسجدان	Ar-Rahmân	6
19.	يسجدوا	An-Naml	25
20.	يسجدوان	Ali Imrân	113
21.	يسجدوان	Al-A'râf	206
22.	يسجدوان	An-Naml	24
23.	يسجدوان	Al-Insyiqâq	21
24.	أسجدُّ	Al-Insân	26
25.	أسجدُّ	Al-'Alaq	19

26.	اسجدوا	Al-Baqarah	34
27.	اسجدوا	Al-A'râf	11
28.	اسجدوا	Al-Isrâ'	61
29.	اسجدوا	Al-Kahf	50
30.	اسجدوا	Thâhâ	116
31.	اسجدوا	Al-Hajj	77
32.	اسجدوا	Al-Furqân	60
33.	اسجدوا	Fushshilat	37
34.	اسجدوا	An-Najm	62
35.	اسجدى	Ali Imrân	43
36.	السجود	Al-Fath	29
37.	السجود	Qâf	40
38.	السجود	Al-Qalam	42
39.	السجود	Al-Qalam	42
40.	الساجدون	Az-Zumar	9
41.	الساجدين	At-Taubah	112
42.	الساجدين	Al-A'râf	11
43.	الساجدين	Al-A'râf	120
44.	الساجدين	Yusuf	4
45.	الساجدين	Al-Hijr	29
46.	الساجدين	Al-Hijr	31
47.	الساجدين	Al-Hijr	32
48.	الساجدين	Al-Hijr	98
49.	الساجدين	Asy-Syu'ara	46
50.	الساجدين	Asy-Syu'ara	219
51.	الساجدين	Shâd	72
52.	سجدا	Al-Baqarah	58

53.	سجدا	An-Nisâ'	154
54.	سجدا	Al-A'râf	121
55.	سجدا	Yusuf	100
56.	سجدا	An-Naḥl	48
57.	سجدا	Al-Isrâ'	107
58.	سجدا	Maryam	58
59.	سجدا	Thâhâ	70
60.	سجدا	Al-Furqan	64
61.	سجدا	As-Sajdah	15
62.	سجدا	Al-Fath	29
63.	السجود	Al-Baqarah	125
64.	السجود	Al-Hajj	26
65.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	144
66.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	149
67.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	150
68.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	191
69.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	192
70.	سَجْدٌ*	Al-Baqarah	217
71.	سَجْدٌ*	Al-Maidah	2
72.	سَجْدٌ*	Al-A'râf	29
73.	سَجْدٌ*	Al-A'râf	31
74.	سَجْدٌ*	Al-Anfâl	34
75.	سَجْدٌ*	At-Taubah	7
76.	سَجْدٌ*	At-Taubah	19
77.	سَجْدٌ*	At-Taubah	28
78.	سَجْدٌ*	At-Taubah	108
79.	سَجْدٌ*	Al-Isrâ'	1

80.	سَجْدٌ	Al-Isrâ'	1
81.	سَجْدٌ	Al-Isrâ'	7
82.	سَجْدٌ	Al-Hajj	25
83.	مَسْجِدٌ	Al-Fatḥh	25
84.	مَسْجِدٌ	Al-Fatḥh	27
85.	مَسْجِدًا	At-Taubah	107
86.	مَسْجِدًا	Al-Kahf	21
87.	مَسَاجِدَ	Al-Baqarah	114
88.	مَسَاجِدَ	Al-Baqarah	187
89.	مَسَاجِدَ	At-Taubah	17
90.	مَسَاجِدَ	At-Taubah	18
91.	مَسَاجِدَ	Al-Hajj	40
92.	مَسَاجِدَ	Al-Jin	18

C. Derivasi Term Zikir dalam Al-Qur'an

Kata zikir dalam bentuk *dzakara* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 2 kali.

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذَكَرَ	Al-Aḥzab/33:21	لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا
	Al-A'la/87: 15	وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

Sedangkan makna zikir dengan term *dzukira* di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 7 kali di antaranya:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
	Al-An'âm/6: 118	فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ
	Al-Anfâl/8:2	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتِ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ
	Az-Zumar/39: 45	وَإِذَا ذُكِّرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اسْمَعَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِّرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ
	Al-An'âm/6: 119	وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ

ذُكِرَ		هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ
	Al-Hajj/22: 35	الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ
	Muhammad/47: 20	وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَعْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَىٰ لَهُمْ

Term *dzakkir* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذُكِرَ	Al-An'âm/6: 70	وَدَّرَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَهَوًّا وَعَزَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَّرَ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَلَ كُلٌّ قَدَلٍ لَّا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ
	Qâf/50: 45	نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَّرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ
	At-Thûr/52: 29	فَذَكَّرَ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا بَجُنُونٍ
	Al-A'la/87: 9	فَذَكَّرَ إِنْ تَقَعَتِ الذُّكْرَىٰ

	Al-Ghâsyiah/88: 21	فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ
--	--------------------	-------------------------------------

Makna zikir yang menggunakan term *dzikrun* terulang selama 52 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرٌ	Al-A'râf/7: 63	أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
	Al-A'râf/7: 69	أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلُقَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَرَأدْكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصِطَةً فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
	At-Takwîr/81: 27	إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ
	Az-Zariyat/51: 55	وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ

Makna zikir dengan menggunakan term *dzikran* terulang sebanyak 11 kali di antaranya:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
	Al-Baqarah/2: 200	فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ
	Al-Kahfi/18: 70	قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا
	Thâhâ/20: 99	كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ

ذِكْرًا		أَتَيْنَكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا
	Al-Aḥzab/33: 41	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا
	As-Saffa'at/37: 3	فَالْتَلَيْتِ ذِكْرًا
	At-Talaq/65: 10	أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا
	Al-Mursalât/77: 5	فَالْمُلْقِيَةِ ذِكْرًا

Makna zikir yang menggunakan term *dzikra* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak 21 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرَى	Az-Zumar/39: 21	أَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَتَرَاهُ مُصْفًرًا ثُمَّ يَجْعَلُهَا حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ
	Ad-Dukhan/44: 13	إِنِّي لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ
	Qâf/50: 8	تَبَصَّرَهُ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ
	'Abasa/80: 4	أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى
	Al-A'la/87: 9	فَذَكَّرْ إِنَّ نَفْعَتِ الذِّكْرَى
	Al-Fajr/89: 23	وَحَايَاءَ يَوْمِئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمِئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَإِنِّي لَهُ الذِّكْرَى

Makna zikir yang menggunakan kata *dzikrikum* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 2 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرِكُمْ	Al-Baqarah/2: 200	فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُمَا لِحِرَةِ مِنْ خَلْقٍ
	Al-Anbiyâ'/21: 10	لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Makna zikir yang menggunakan term *dzikrihim* disebutkan dalam Al-Qur'an, sebanyak sekali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرِهِمْ	Al-Mu'minûn/23: 71	وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ آتَيْنَهُمْ بَدِيعَهُمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ

Makna zikir yang menggunakan term *dzukkirû* terulang sebanyak 6 kali yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذُكِّرُوا	Al-Maidah/5: 13	فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَتُهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِمْ فَسَوْا حَطًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا الْمُحْسِنِينَ
	Al-Maidah/5: 14	وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ

		إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ
Al-An'âm/6: 44	فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمَ أَبْوَابَ الْكَلْبِ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ	ذُكِّرُوا
Al-A'râf/7: 165	فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَجْنَحِينَ الَّذِينَ الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابٍ بَيِّسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ	ذُكِّرُوا
Al-Furqân/25: 73	وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا	ذُكِّرُوا
As-Sajdah/32: 15	إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ	ذُكِّرُوا

Makna zikir yang menggunakan term *wadzkurû* terulang sebanyak 7 kali dalam Al-Qur'an yaitu:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
وَأَذْكُرُوا	Al-Baqarah/2: 63	وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
	Al-Baqarah/2: 203	وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ
	Ali Imrân/3: 41	قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آتَيْتُكَ إِلَّا تَكَلَّمُ

		النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ
An-Nisâ'/4: 103		فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَرُكُوعًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا
Al-A'râf/7: 205		وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُؤُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ
Al-Anfâl/8: 45		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاغْلُظْ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
Al-Kahfi/18: 24		إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا

Makna zikir yang menggunakan term *dzikri* terulang 21 kali dalam Al-Qur'an di antaranya:

Bentuk	Nama Surat	Teks Ayat
ذِكْرٍ	Ali Imrân/3: 58	ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ
	Al-Mâidah/5: 91	إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ
	Ar-Ra'd/13: 28	الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

An-Nahl/16: 43	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي َ إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
Al-Kahfi/18: 101	الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا
Thâhâ/20: 14	إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي
Thâhâ/20: 124	وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُمُ عِشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى
Al-Anbiyâ'/21: 7	وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
Al-Anbiyâ'/21: 42	قُلْ مَنْ يَكْلُؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ
Al-Anbiyâ'/21: 105	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ
Al-Mu'minûn/23: 110	فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوَكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ
An-Nûr/24: 37	رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ
Shâd/38: 1	ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ

Shâd/38: 8	أُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابَ
Shâd/38: 32	قَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ
Az-Zumar/39: 22	أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ ۗ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلِيمٌ ذِكْرُهُ ۗ لِلْقَيْسِيَّةِ فَلَوْ بُهِم مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أَوْلِيكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ
Az-Zukhruf/43: 36	وَمَن يَعِشْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ سَيِّئَاتِهِ فَهُوَ أَهْلُهَا
Al-Hadîd/57: 16	أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ
Al-Jumu'ah/62: 9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ
Al-Munafiqûn/63: 9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ
Al-Jin/72: 17	لَنفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ سَلَكَ عَذَابًا صَعَدًا

Derivasi Term *Taskhîr* dalam Al-Qur'an

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
سَخَّرَ	Al-Ra'd/13:2	اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُؤْفِقُونَ
	Ibrâhîm/14:32-33	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ (٣٢) وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (٣٣)
	Al-Nahl/16:12 dan 14	وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٢) وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبِيبَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٤)
	Al-Hajj/22: 65	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ
	Al-Ankabût/29: 61	وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفِكُونَ
	Luqmân/31: 20 dan 29	أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ (٢٠) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ

	وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (٢٩)
Fâthir/35: 13	يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ
Al-Zumar/39:5	خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ
Al-Zukhrûf/43: 13	لَتَسْتُؤْتُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُونَا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ
Al-Jâtsiah/45: 12-13	لِلَّهِ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٢) وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّفِيدُوا كَلِمَاتِهِمْ يَتَذَكَّرُونَ (١٣)

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
سَخَّرْنَا	Al-Anbiyâ/21: 79	فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعَلَّمْنَا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ
	Shâd/38: 18 dan 36	إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (١٨) فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ (٣٦)
	Al-Hajj/22: 36	وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا

		فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
	Al-Hâqqah/69: 7	سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَائِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازٌ نَحْلٍ خَاوِيَةٍ

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
المسخر	Al-Baqarah [2]: 164	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Bentuk kata	Nama Surah	Teks ayat
المسخرات	Al-A'râf/7: 54	إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ
	Al-Nahl/16: 12	وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ