

PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN ALAM DALAM
AL-QUR'AN PERSPEKTIF TAFSIR *AN-NÛR* TEUNGKU MUHAMMAD
HASBI ASH-SHIDDIEQY

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
NUR ILHAM ARIFUDDIN
NIM: 202510018

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI TAFSIR NUSANTARA
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./1445 H.

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini adalah kerusakan lingkungan alam berakar dari sikap rakus manusia dalam menggunakan daya hidup lingkungan alam untuk menghasilkan keuntungan material. Sikap rakus itu merupakan cara pandang antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai makhluk hidup yang berada pada hierarki kehidupan teratas dibandingkan makhluk hidup lain. Situasi ini memungkinkan manusia mengeksploitasi lingkungan alam secara sepihak tanpa mempertimbangkan daya dukung dan keberlangsungan lingkungan alam.

Al-Qur'an memuat berbagai peringatan dan bentuk hukuman dari Allah atas perbuatan manusia yang merusak lingkungan alam sebanyak 15 ayat, misalnya pada Surah ar-Rûm/30:41 Allah telah menyebutkan bahwa kerusakan terjadi di darat maupun di laut. Bantuk-bantuk kerusakan alam itu sekaligus menjadi peringatan dari Allah bagi manusia agar sadar terhadap perilaku merusak alam yang dilakukannya. Pada Surah al-Baqarah/2:205, Allah juga memperingatkan bahwa Dia sangat membenci perilaku merusak alam yang dilakukan hamba-Nya di bumi.

Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy adalah mufasir Nusantara yang menghasilkan kitab tafsir sebagai rujukan telaah pesan-pesan Allah kepada manusia untuk memahami sebab, bentuk, dan akibat dari kerusakan lingkungan alam, serta memikirkannya kembali untuk memperoleh upaya-upaya penanggulangan kerusakang lingkungan alam yang dapat dipraktikkan oleh Muslim di Indonesia. Beberapa upaya penanggulangan kerusakan lingkungan alam berdasarkan perspektif Tafsir *an-Nûr* Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy adalah kesadaran atas diri manusia sendiri, menumbuhkan sifat *qanâ'ah* dan menghilangkan sifat rakus, menghilangkan sifat munafik, membangun relasi mutualisme dan peran penting dari pemerintah dan tokoh agama.

Jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (*library research*). Penulis mengumpulkan data penelitian dari berbagai sumber, antara lain Al-Qur'an, kitab tafsir Al-Qur'an, buku, artikel jurnal ilmiah, dan artikel berita. Selanjutnya penulis mengelompokkan data berdasarkan kebutuhan untuk mempermudah proses analisis yang hasilnya disajikan secara deskriptif menggunakan pendekatan kualitatif. Pembahasan mengenai ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan metode tafsir *maudhu'i* (tematik).

خلاصة

وخلصت هذه الرسالة إلى أن الضرر الذي يلحق بالبيئة الطبيعية ينبع من جشع الإنسان في استخدام حيوية البيئة الطبيعية لتوليد فوائد مادية. هذا الموقف الجشع هو منظور المركزية البشرية الذي يضع البشر ككائنات حية في قمة التسلسل الهرمي للحياة مقارنة بالكائنات الحية الأخرى. يسمح هذا الموقف للإنسان باستغلال البيئة الطبيعية من جانب واحد دون النظر إلى القدرة الاستيعابية واستدامة البيئة الطبيعية.

القرآن يحمل العديد من التحذيرات وأشكال العقوبة من الله تعالى على أفعال الإنسان التي تلحق الضرر بالبيئة، حيث يحتوي على ١٥ آية، كما في سورة الروم/٤١:٣٠ حيث ذكر الله أن الفساد قد حدث في البر والبحر. تلك أشكال الفساد في الطبيعة تكون في نفس الوقت، تحذيرًا من الله للإنسان ليدرك سلوكه المدمر للبيئة التي يقوم بها. وفي سورة البقرة/٢:٢٠٥ يحذر الله تعالى أيضًا أنه يبغض بشدة سلوك الإنسان المدمر للبيئة الذي يمارسه على الأرض تينكو محمد حسبي الصديقي هو مفاصر إندونيسي أنتج كتابًا للتفسير كمرجع لدراسة رسائل الله سبحانه وتعالى إلى البشر لفهم أسباب وأشكال وعواقب الأضرار التي تلحق بالبيئة الطبيعية، وإعادة النظر فيها من أجل الحصول على جهود للتعامل مع الأضرار التي تلحق بالبيئة الطبيعية التي يمكن أن يمارسها المسلمون في إندونيسيا. بعض الجهود للتعامل مع الأضرار التي تلحق بالبيئة الطبيعية من منظور تفسير النور محمد حسبي الصديقي هي وعي الذات وتنامي الفناعة والقضاء على الجشع والقضاء على النفاق وبناء العلاقات. المتبادلة والدور المهم للحكومة والقادة الدينيين

هذا النوع من البحث هو بحث في المكتبات. يقوم المؤلف بجمع البيانات البحثية من مصادر مختلفة، بما في ذلك القرآن، وكتب تفسير القرآن، والكتب، ومقالات المجلات العلمية، والمقالات الإخبارية. علاوة على ذلك، قام المؤلفون بتجميع البيانات بناءً على الاحتياجات لتسهيل عملية التحليل، وتم تقديم نتائجها بشكل وصفي باستخدام نهج نوعي تستخدم مناقشة آيات القرآن أسلوب التفسير الموضوعي

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is that the damage to the natural environment rooted from human greediness in using the vitality of the natural environment to generate material profits. This greedy attitude is an anthropocentrism perspective that places humans as living beings who are at the top of the life hierarchy compared to other living. This situation allows humans to exploit the natural environment unilaterally without considering the carrying capacity and sustainability of the natural environment.

The Qur'an contains various warnings and forms of punishment from Allah for human actions that damage the natural environment in 15 verses, for example in Surah ar-Rûm/30:41 Allah has stated that damage occurs on land and at sea. These forms of damage to nature are at the same time a warning from Allah for humans to be aware of the destructive behavior that they are doing. In Surah al-Baqarah/2:205, Allah also warns that He really hates the destructive behavior of nature by His servants on earth.

Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy is an Indonesian *mufasssir* who has produced a book of interpretation as a reference for studying the messages of Allah to humans to understand the causes, forms, and consequences of damage to the natural environment, and to reconsider it to obtain efforts to deal with damage to the natural environment that can be practiced by Muslims in Indonesia. Some efforts to deal with damage to the natural environment based on the perspective of Tafsir *an-Nûr* Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy are awareness of oneself, growing *qana'ah* and eliminating greed, eliminating hypocrisy, building mutual relations and the important role of government and religious leaders.

This type of research is library research. The author collects research data from various sources, including the Al-Qur'an, books of interpretation of the Al-Qur'an, books, scientific journal articles, and news articles. Furthermore, the authors grouped the data based on needs to facilitate the analysis process, the results of which were presented descriptively using a qualitative approach. The discussion of the verses of the Al-Qur'an uses the *maudhu'i* (thematic) interpretation method.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nur Ilham Arifuddin
Nomor Induk Mahasiswa : 202510018
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara
Judul Tesis : Penanggulangan Kerusakan Lingkungan Alam dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir *An-Nur* Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Menyatakan bahwa:

1. Tesis 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 Tesis ini hasil jiplakan (plagiat) maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 November 2023



Nur Ilham Arifuddin

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN ALAM DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF TAFSIR AN-NÛR TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk memperoleh gelar Magister Agama Islam (M.Ag.)

Disusun oleh:
Nur Ilham Arifuddin
NIM. 202510018

Telah selesai dibimbing oleh kami dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, 12 November 2023

Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

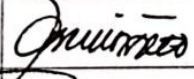
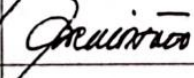



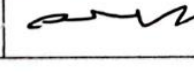
TANDA PENGESAHAN TESIS

PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN ALAM DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF TAFSIR *AN-NÛR* TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY

Disusun oleh:

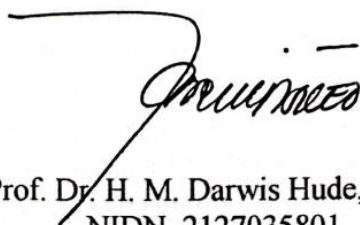
Nama : Nur Ilham Arifuddin
Nomor Induk Mahasiswa : 202510018
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 14 Desember 2023

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 14 Desember 2023

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN. 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *Û*, misalnya: الْقَارِعَةُ ditulis *al-qâri'ah*, الْمَسْكِينِ ditulis *al-masâkîn*, الْمُفْلِحُونَ ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الْكَافِرُونَ ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرِّجَالِ ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta' marbúthah (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: الْبِقْرَةَ ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زَكَاةَ الْمَالِ *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النِّسَاءِ *sûrat an-Nisâ*.

Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya:
وَهُوَ خَيْرُ الرَّزَاقِينَ ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah *subhanahu wata'ala*, Tuhan semesta alam yang telah menciptakan nilai-nilai penghargaan terhadap kemanusiaan. Shalawat dan salam semoga tercurah kepada suriteladan yang paling mulia, Nabi Muhammad Saw, yang telah memberikan suri teladan terbaik bagaimana mengaplikasikan nilai-nilai tersebut dalam bingkai hubungan bermasyarakat.

Selanjutnya, penulis bersyukur atas selesainya penulisan tesis ini. Dalam proses pengerjaan tesis ini, penulis mendapatkan banyak bantuan, dukungan dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, MA. selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta.
3. Dr. Abd. Muid N., MA. selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta.
4. Dosen Pembimbing Tesis, Dr. Abdur Rakhim, M.A. dan Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag. yang telah banyak menyediakan waktu, pikiran dan tenaga dalam memberikan arahan dan bimbingan dalam penulisan tesis ini.
5. Segenap Civitas Akademika Universitas PTIQ Jakarta, para dosen dan staf Tata Usaha yang telah memfasilitasi percepatan penyelesaian tesis ini.
6. Kedua orang tua penulis, H. Arifuddin, S.Hi. dan Hj. Harma yang selalu mendoakan dan meridhoi proses akademik penulis. Kepada kakek penulis, Puang Yamang dan Puang Norma yang memberikan doa-doa terbaik untuk

keberhasilan penulis. Kepada mertua penulis, Mama Ria, Papa Adi (Alm.), dan Bapak Anto yang senantiasa mendukung dan memberikan doa yang terbaik kepada penulis. Kepada adik-adik penulis, Dilla, Tika, dan Sarah yang menjadi semangat penulis untuk terus mengenyam pendidikan. Tentunya, untuk teman-teman kucing, Cimi, Kiwi, Poni, dan TimTam, kehadiran kalian sebagai sesama makhluk Tuhan memberikan kebahagiaan tak terhingga dalam proses akademik dan kehidupan penulis.

7. Istri tercinta dan tersayang, Sofiatul Hardiah, yang banyak membantu penulis dalam melanjutkan pendidikan dan memproduksi riset yang bertanggungjawab. Dia yang selalu mendorong penulis untuk menyelesaikan apapun yang telah dimulai dengan bijaksana.
8. Rekan-rekan seperjuangan di Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang suportif dan bersemangat untuk sama-sama menyelesaikan studi.

Harapan dan doa dari penulis semoga kebaikan-kebaikan yang telah ikhlas diberikan diganjar oleh Allah dengan balasan yang lebih baik. Akhirnya hanya kepada Allah, penulis serahkan segalanya dengan mengharapkan *rahmat, ridha, maghfirah* dan limpahan berkah-Nya, Semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat pada umumnya, dan bagi seluruh pengungsi di dunia yang saat ini sedang berjuang. Semoga Allah memberikan perlindungan.

Jakarta, 12 November 2023

Nur Ilham Arifuddin

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Lembar Persetujuan Tesis	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Pembatasan Masalah	12
D. Rumusan Masalah	13
E. Tujuan Penelitian.....	13
F. Manfaat Penelitian.....	13
G. Kerangka Teori.....	14
H. Tinjauan Pustaka	16
I. Metode Penelitian.....	20
1. Jenis Penelitian	20
2. Sumber Data	21
3. Teknik Penulisan dan Analisis Data	21
J. Sistematika Penulisan.....	22

BAB II. DISKURSUS	TENTANG	KERUSAKAN	LINGKUNGAN	
	ALAM.....			23
A.	Perkembangan Kehidupan Manusia dan Histori Kerusakan Lingkungan Alam secara Global.....			23
B.	Industrialisasi di Dunia dan Keterhubungan Kerusakan Lingkungan Global.....			30
C.	Kerusakan Lingkungan Alam dalam Proses Pembangunan di Indonesia			43
D.	Dinamika Pendekatan dan Gerakan Lingkungan dalam Pembangunan Global			52
E.	Perspektif Studi Islam tentang Kerusakan Lingkungan Alam			61
F.	Perspektif Al-Qur'an tentang Lingkungan Alam dan Penyebab Kerusakannya			66
BAB III. TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN TAFSIR <i>AN-NÛR</i>				81
A.	Riwayat Hidup Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.....			81
B.	Dinamika Intelektual dan Karya-Karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.....			84
C.	Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.....			86
D.	Latar Belakang Penulisan Tafsir <i>an-Nûr</i>			90
E.	Metodologi Penyusunan Tafsir <i>an-Nûr</i>			92
BAB IV. TELAHAH TAFSIR <i>AN-NÛR</i> TENTANG AYAT-AYAT PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN ALAM.....				95
A.	Lingkungan Alam dalam Tafsir <i>an-Nûr</i> Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.....			95
B.	Term Al-Qur'an yang Muncul ketika Membahas Kerusakan di Bumi Perspektif Tafsir <i>an-Nûr</i> Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.....			101
C.	Upaya Penanggulangan Kerusakan Lingkungan Alam dalam Tafsir <i>an-Nûr</i> Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.....			110
1.	Memaknai Posisi Manusia sebagai Khalifah dengan Melindungi Lingkungan Alam secara Adil dan Bijak.....			111
2.	Menumbuhkan Sifat Rela Menerima (<i>Qanâ'ah</i>) atas Sesuatu yang ada di Lingkungan Alam.....			119
3.	Menghilangkan Sifat Munafik dalam Berperilaku terhadap Lingkungan Alam.....			125
4.	Membangun Relasi Mutualisme dengan Sesama Makhluk Hidup di Lingkungan Alam.....			129
5.	Peran Pemerintah dan <i>Muballigh</i> dalam Mewujudkan Pembangunan Berwawasan Lingkungan Berkelanjutan			133

D. Upaya Penanggulangan Kerusakan Lingkungan Alam dalam Kerangka Pembangunan Berwawasan Lingkungan Berkelanjutan.....	143
BAB V. PENUTUP.....	155
A. Kesimpulan.....	155
B. Saran.....	156
DAFTAR PUSTAKA	156
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Lingkungan alam adalah sekumpulan entitas yang membentuk sebuah ekosistem yang di dalamnya terhimpun kehidupan bersama dari manusia, hewan, tumbuhan, udara, tanah, mikroba, virus, dan unsur-unsur biotik dan abiotik lainnya. Berdasarkan Douglas dan Holland, lingkungan alam mencakup segala komponen dan kondisi eksternal yang mempengaruhi dinamika kehidupan, perilaku, pertumbuhan, perkembangan, dan kematangan organisme hidup. Lingkungan alam terdiri atas air, tanah, udara, dan elemen-elemen lain yang saling berhubungan entitas lain yang juga hadir, seperti manusia, hewan, tumbuhan, mikroorganisme, dan materi non-biologis lainnya.¹ Secara spesifik, lingkungan alam terdiri dari empat unsur, yaitu hidrosfer, atmosfer, biosfer, dan litosfer.² Empat unsur tersebut saling berelasi

¹ OB Douglas dan BF Holland, *Fundamental of educational psychology*, 1947, disarikan dari Glory Ikponmwosa Edwards, "Multidisciplinary approach to environmental problems and sustainability," dalam W. Leal Filho (ed.), *Encyclopedia of Sustainability in Higher Education*, Springer Nature Switzerland AG, 2019, hal. 1.

² D. Huddart dan T. Stott, *Earth environments: past, present and future*, 2013, disarikan dari Glory Ikponmwosa Edwards, "Multidisciplinary approach to environmental problems and sustainability," dalam W. Leal Filho (ed.), *Encyclopedia of Sustainability in Higher Education*, Springer Nature Switzerland AG, 2019, hal. 1.

satu sama lain dan mengalami perubahan yang didorong oleh aktivitas manusia.³

Aktivitas manusia yang bersifat antroposentris memungkinkan terjadinya perubahan kualitas lingkungan alam sehingga memunculkan problem degradasi atau kerusakan lingkungan. Aktivitas-aktivitas yang antroposentris itu termasuk industrialisasi yang tidak mempertimbangkan keberlangsungan alam, kebijakan industri untuk memenuhi kepentingan kelompok tertentu dan mengabaikan keberlangsungan hidup kelompok manusia lain, serta pengabaian etika lingkungan dalam proses produksi ilmu pengetahuan maupun kegiatan sehari-hari.⁴ Aktivitas-aktivitas semacam itu menimbulkan kerusakan atau degradasi lingkungan alam dalam bentuk kerusakan tanah, polusi air, polusi udara, penipisan lapisan ozon, efek rumah kaca, banjir, hilangnya daerah resapan tanah, dan sebagainya.⁵

Antroposentrisme meliputi cara berpikir dan sikap yang memandang bahwa manusia sebagai makhluk yang superior dan dominan dibandingkan dengan makhluk lain. Ini mendorong manusia untuk bersikap rakus melalui cara-cara yang eksploitatif terhadap makhluk lain untuk mendapatkan keuntungan sebanyak-banyaknya dalam hidupnya di dunia. Manusia secara tidak sadar menginternalisasi superioritas bahwa manusia adalah penguasa alam yang utama sementara makhluk dan entitas lainnya hanyalah pendamping yang melengkapi kehidupan manusia. Cara berpikir dan perilaku “menguasai” seperti ini adalah akar dari sikap rakus dari manusia sebab ada pandangan bahwa semua yang hadir di bumi ini adalah untuk manusia. Manusia semacam ini hanya mementingkan kebutuhan dan kepentingannya, namun tidak memikirkan keberlangsungan dan kesejahteraan makhluk lain yang hidup berdampingan dengannya. Cara pandang ini menjadi berbahaya apabila manusia tidak mempertimbangkan kapasitas kehidupan makhluk lain yang mendukung kehidupannya. Pada nyatanya, sikap rakus dan berlebihan pada manusia adalah akar dari kesengsaraan yang akan dia terima dalam proses kehidupan, misalnya hadirnya bencana alam akibat kerusakan lingkungan alam.

Pada konteks Indonesia, bencana alam seperti banjir, longsor, dan kebakaran hutan adalah bentuk-bentuk fenomena alam yang berakar dari kerusakan lingkungan alam. Beberapa fenomena banjir yang signifikan terjadi

³ M. Basu dan S. Xavier, *Fundamentals of environmental studies*, 2016, disarikan dari Glory Ikponmwoza Edwards, “Multidisciplinary approach to environmental problems and sustainability,” dalam W. Leal Filho (ed.), *Encyclopedia of Sustainability in Higher Education*, Springer Nature Switzerland AG, 2019, hal. 1.

⁴ David Samways, “Editorial Introduction: Anthropocentrism—the Origin of Environmental Degradation?,” dalam *The Journal of Population and Sustainability*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018, hal. 15-16.

⁵ Swati Tyagi, *et al.*, “Environmental Degradation: Causes and Consequences,” dalam *European Researcher*, Vol. 81 No. 8–2 Tahun 2014, hal. 1491.

di Indonesia adalah banjir di Jakarta yang terjadi hampir setiap tahun di musim penghujan, banjir bandang di Sentani, Papua pada Maret 2019, dan banjir bandang di Desa Wadas, Purworejo, Jawa Tengah pada Mei 2023. Curah hujan yang tinggi, perubahan tutupan lahan, dan penurunan permukaan tanah adalah penyebab terjadinya banjir di Jakarta.⁶

Perubahan luas tutupan lahan dan penurunan permukaan tanah adalah dua faktor pendorong terjadinya air limpasan permukaan (*runoff*) yang menghambat aliran air dan menciptakan genangan air. Analisis data tutupan lahan dari Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) Republik Indonesia mencatat bahwa luas hutan tanaman di sekitar hulu sungai di Jakarta pada tahun 2000 dan 2019 meningkat hingga 117.7% yang menggantikan peran lahan pertanian. Selain itu, luas permukiman yang menggantikan ruang terbuka hijau di pusat dan hilir Jakarta juga meningkat 47.4%. Selain itu, penurunan permukaan tanah di Jakarta juga mencapai rata-rata 12 cm per tahun dan diproyeksikan akan terus turun yang berpotensi memunculkan banjir pada luasan wilayah hingga 110.5 km persegi. Penurunan permukaan air tanah ini juga akan menyulitkan akses air bersih terhadap masyarakat di Jakarta.⁷

Banjir bandang di Sentani Jayapura, Papua, pada tahun 2019 terjadi akibat curah hujan yang tinggi dan perubahan luas wilayah resapan di pegunungan. Perubahan lanskap hutan di pegunungan Cycloop Jayapura menjadi permukiman dan pertanian mengurangi kapasitas hutan yang seharusnya dapat menyerap air dalam jumlah banyak.⁸ Perbuatan manusia yang membuka lahan pegunungan tanpa mempertimbangkan efek ekologis pada akhirnya memunculkan kerugian nyawa dan materi bagi manusia lainnya. Sementara itu, banjir bandang di Desa Wadas terjadi akibat aktivitas pembukaan akses jalan oleh korporasi ke situs tambang batu andesit dengan cara menebang vegetasi di sekitar wilayah tambang dan permukiman masyarakat. Aktivitas ini mengabaikan keberlangsungan hidup masyarakat dan menghancurkan alam Wadas yang membawa banjir dan longsor. Masyarakat Wadas tidak mendapatkan keuntungan dari kehadiran pertambangan, melainkan ruang hidup mereka tergerus oleh kapitalisasi alam. Ganti rugi lahan tidak dapat

⁶ Retno Wihanesta, *et al.*, “Mengapa Jakarta Sering Mengalami Banjir dan Bagaimana Adaptasi Nature-based Solutions (Nbs) dapat Membantu Mengurangi Risikonya,” dalam <https://wri-indonesia.org/id/wawasan/mengapa-jakarta-sering-mengalami-banjir-dan-bagaimana-adaptasi-nature-based-solutions-nbs>. Diakses pada 1 Juni 2023.

⁷ Hiroshi Takagi, *et al.*, “Projection of Coastal Floods in 2050 Jakarta,” dalam *Urban Climate*, Vol. 17 Tahun 2016, hal. 141-142.

⁸ IT BNPB, “Ini Tiga Faktor Penyebab Banjir Bandang Sentani,” dalam <https://bnpb.go.id/berita/ini-tiga-faktor-penyebab-banjir-bandang-sentani>. Diakses pada 1 Juni 2023.

memberikan mereka kesempatan hidup yang nyaman dan aman seperti sedia kala.⁹

Selain banjir, kebakaran hutan juga menjadi bencana alam yang lazim terjadi di Indonesia. Kebakaran hutan di Indonesia tidak hanya terjadi pada konteks musim kemarau, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan pembukaan lahan untuk perkebunan.¹⁰ Greenpeace Asia Tenggara mencatat bahwa 4,4 juta hektar lahan di Indonesia terbakar dalam rentang tahun 2015-2019. Sekitar 789.600 hektar dari 4,4 juta hektar lahan yang terbakar tersebut sudah berulang kali terbakar dan 1,3 juta hektar dari 4,4 juta hektar lahan yang terbakar berada dalam pengelolaan korporasi sawit dan bubur kertas, serta terdapat 12 perusahaan yang terlibat dalam konflik kepentingan dengan negara dalam kasus kebakaran hutan ini.¹¹

Upaya-upaya yang dilakukan untuk menanggulangi bencana alam oleh pemerintah setempat terjadi dalam berbagai bentuk, misalnya melalui pembangunan waduk, pompa air, dan pemeliharaan kanal, dan drainase vertikal oleh Pemerintah Provinsi DKI Jakarta untuk menanggulangi banjir,¹² permintaan pindah tempat tinggal bagi warga perumahan di Sentani,¹³ dan sanksi terhadap perusahaan penyebab kebakaran hutan lahan di berbagai wilayah di Indonesia.¹⁴ Namun, upaya-upaya itu belum menyentuh penyebab utama bencana alam yaitu praktik merusak lingkungan alam secara struktural.

Terdapat beberapa bentuk persepsi masyarakat Indonesia terhadap terjadinya bencana alam, yaitu persepsi fatalistik yang memandang bahwa bencana alam hadir secara apa adanya dan tidak bisa dikendalikan sebagaimana bencana alam gunung meletus, persepsi eskapisme yang memandang bahwa ada keterlibatan Tuhan dan religiusitas dalam kejadian bencana alam yang biasanya berbentuk dalam mitologisasi dan teologisasi bencana alam, dan

⁹ Dhoni Setiawan, "Banjir di Wadas Setelah Hutan Ditebas," dalam <https://projectmultatuli.org/banjir-di-wadas-setelah-hutan-ditebas/>. Diakses pada 1 Juni 2023.

¹⁰ Fitria Dewi Susanti, "Fenomena Kebakaran Hutan Kalimantan Dalam Kacamata Ekologi Politik," dalam <https://sebijak.fkt.ugm.ac.id/2021/03/02/fenomena-kebakaran-hutan-kalimantan-dalam-kacamata-ekologi-politik/>. Diakses pada 1 Juni 2023.

¹¹ Greenpeace Indonesia, "Karhutla dalam Lima Tahun Terakhir," dalam <https://www.greenpeace.org/indonesia/publikasi/44219/karhutla-dalam-lima-tahun-terakhir>. Diakses pada 1 Juni 2023.

¹² Retno Wihanesta, *et al.*, "Mengapa Jakarta Sering Mengalami Banjir dan Bagaimana Adaptasi Nature-based Solutions (NbS) dapat Membantu Mengurangi Risikonya," dalam <https://wri-indonesia.org/id/wawasan/mengapa-jakarta-sering-mengalami-banjir-dan-bagaimana-adaptasi-nature-based-solutions-nbs>. Diakses pada 1 Juni 2023.

¹³ Ayomi Amindoni, "Dilema korban banjir Sentani yang diminta pindah dari perumahan 'tanpa izin,'" dalam <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-47644238>. Diakses pada 1 Juni 2023.

¹⁴ BBC News Indonesia, "Sejumlah perusahaan di balik karhutla lolos dari sanksi serius," dalam <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-49806272>. Diakses pada 1 Juni 2023.

persepsi kapitalisasi bencana yang menganggap bencana alam adalah cikal-bakal sumber daya kapital.¹⁵

Bencana alam adalah satu bentuk respons alam terhadap ekosistemnya yang mengalami degradasi. Sebagian masyarakat menganggap bencana alam sebagai teguran Tuhan atas penyimpangan moral yang diperbuatnya atau bentuk dosa manusia yang tampak di dunia. Ini berakar dari interpretasi terhadap narasi-narasi keagamaan yang parsial.¹⁶ Interpretasi keagamaan dan respons terhadap bencana alam secara parsial semacam ini berpotensi mengonstruksi moralitas dan kesalihan publik manusia sebagai penyebab tunggal kerusakan lingkungan alam. Perilaku-perilaku yang dianggap sebagai menyimpang dan tidak bermoral lebih mudah untuk diidentifikasi dan dijustifikasi sebagai penyebab bencana alam yang hadir secara tiba-tiba daripada memikirkan secara mendalam tentang bentuk-bentuk kerusakan bentang alam yang diciptakan manusia sendiri dari sikap antroposentrisme. Pada sisi lain, perilaku keseharian yang dianggap mendukung keberlangsungan fungsi sandang, papan, namun sebenarnya destruktif terhadap lingkungan alam itu sendiri menjadi sesuatu yang diabaikan. Perilaku-perilaku itu termasuk membuang sampah sembarangan, mengeruk gunung untuk diambil batu dan tanahnya, menimbun laut, dan menebang hutan secara serampangan untuk memenuhi kebutuhan industri dan kapital.

Semangat dalam beragama untuk menjaga keimanan, moralitas, dan kesalihan menjadi potensi pemeliharaan lingkungan alam sekaligus bibit terjadinya kerusakan lingkungan alam itu sendiri. Agama menawarkan pesan-pesan kebaikan untuk manusia dan ekosistem kehidupan di bumi apabila terjadi proses berpikir yang komprehensif dan berbasis keseimbangan oleh manusia. Sebaliknya, agama juga dapat menjadi sumber terjadinya kerusakan lingkungan apabila manusia menafsirkan pesan-pesan Tuhan secara tekstual dan menempatkan kepentingan dirinya secara superior dibandingkan ciptaan Tuhan yang lain.¹⁷

Persepsi eskapisme (pelarian) lekat dengan pendekatan integralistik yang ada dalam sistem agama dalam membahas bencana alam. Ini terjadi karena agama menghubungkan antara pencipta dan ciptaan di dalam semesta alam. Agama menganggap Tuhan adalah pencipta alam sehingga segala sesuatu yang

¹⁵ Ahmad Sabir dan M. Phil, "Gambaran Umum Persepsi Masyarakat Terhadap Bencana di Indonesia," dalam *Jurnal Ilmu Ekonomi dan Sosial*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2016, hal. 320-322-3.

¹⁶ Abdul Mustaqim, "Teologi Bencana Dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 1, No. 1 Tahun 2015, hal. 93.

¹⁷ Muhammad Qomarullah, "Lingkungan Dalam Kajian Al-Qur'an: Krisis Lingkungan dan Penanggulungannya," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2014, hal. 151-153.

terjadi di alam berkaitan dengan Tuhan.¹⁸ Pada perspektif Al-Qur'an, bencana alam adalah bagian dari rencana Tuhan yang telah tercatat di *lauh mahfudz* yang terjadi sebagai akibat dari perilaku dusta manusia terhadap ayat-ayat-Nya, berbuat aniaya terhadap diri sendiri maupun orang lain, dan sikap berlebihan atau eksploitatif terhadap lingkungan alam. Bencana alam adalah teguran untuk mengingatkan manusia agar kembali kepada jalan yang benar.¹⁹

Perspektif Al-Qur'an membahas konsep lingkungan dalam beragam istilah, seperti lingkungan sebagai seluruh spesies (*al-‘âlamîn*), ruang angkasa (*al-samâ’*), lingkungan sekitar (*al-bî'ah*), dan bumi (*al-ardun*).²⁰ Al-Qur'an memuat prinsip-prinsip lingkungan yang terbagi menjadi enam, yaitu prinsip tauhid, prinsip alam dan lingkungan sebagai tanda-tanda (âyât) Allah di alam semesta, prinsip manusia sebagai wakil Allah di bumi (*khalîfatullâh fi al-ard*), prinsip amanah yang harus dipenuhi oleh manusia sebagai *khalîfatullâh fi al-ard* untuk menjaga kelestarian lingkungan, prinsip keadilan, dan prinsip keselarasan serta keseimbangan.²¹

Prinsip tauhid memuat makna kesatuan (unitas) antara Tuhan, manusia, dan alam sehingga terbentuk relasi di antara ketiganya menjadi seimbang. Apabila terdapat satu unsur yang hilang atau relasi antara dua unsur rusak maka akan terjadi ketidakseimbangan, contohnya adalah penghilangan unsur Tuhan akan menghasilkan praktik sekularisme yang eksploitatif terhadap alam yang memungkinkan terjadinya kerusakan lingkungan alam. Prinsip tauhid ini menjadi landasan untuk memandang dan memahami dunia sesuai dengan realitas dan holistik.²² Sikap peduli pada lingkungan adalah wujud keimanan manusia kepada Allah sehingga sikap abai dan merusak lingkungan adalah sikap yang mengikis aspek keimanan Muslim. Merusak lingkungan sama dengan bersikap ingkar terhadap ciptaan dan kebesaran Allah karena berdasarkan Surah Şâd/38:27 bahwa manusia yang memahami alam secara sia-sia adalah cara pandang manusia yang kafir, terlebih lagi jika melakukan pengrusakan alam.²³

¹⁸ Ridhah Taqwa, "Pendekatan Integralistik Dalam Merespon Bencana Alam," dalam *Talenta Conference Series: Local Wisdom, Social, and Arts (LWSA)*, Vol. 2 Tahun 2019, hal. 6–8.

¹⁹ Abdul Mustaqim, "Teologi Bencana Dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 104-105.

²⁰ Fajar el-Dusuqy, "Ekologi Al-Qur'an: Menggagas Ekoteologi-Integralistik," dalam *Kaunia*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2018, hal. 181.

²¹ Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2017, hal. 403-407.

²² Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir...*, hal. 403-404.

²³ Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir...*, hal. 404.

Prinsip kedua adalah alam dan lingkungan sebagai bagian dari tanda-tanda (*âyât*) Allah. Istilah *âyât* atau “tanda” itu merujuk pada tanda eksistensi Allah, tanda kebesaran Allah, maupun tanda perjalanan menuju kebahagiaan dunia (*zahir*) dan akhirat (*batin*). Contoh dari tanda-tanda Allah adalah manusia dan alam yang relasinya saling berhubungan dan saling bergantung.²⁴ Sayyed Hossein Nasr berpendapat bahwa signifikansi alam selaras dengan signifikansi Al-Qur’an dimana Al-Qur’an sebagai representasi wahyu yang dihimpun melalui lambang tulisan (*the recorded Qur’an*) yaitu ayat-ayat Al-Qur’an, sementara alam sebagai representasi wahyu Allah yang terhampar melalui lambang penciptaan pada diri manusia dan alam (*Qur’an of creation*) yang bernilai sama dengan *the recorded Qur’an*.²⁵

Prinsip ketiga adalah kedudukan manusia sebagai hamba Allah (*‘abdullâh*) dan wakil Allah di muka bumi (*khalîfatullâh fi al-arḍ*). Allah dalam Surah adz-Dhâriyât/51:56 mengatakan bahwa manusia sebagai hamba Allah wajib mengabdikan kepada-Nya melalui konservasi lingkungan. Sementara itu, sebagai wakil Allah di bumi (dalam Surah al-Baqarah/2:30), manusia bertanggungjawab mewakili Allah untuk mengelola dan memakmurkan bumi beserta isinya (dalam Surah Hûd/11:61). Dengan kata lain, manusia diperbolehkan mengambil manfaat dari alam, namun harus menjaga kelestarian dan tidak boleh merusaknya (dalam Surah al-Qaṣaṣ/28:77). Allah membekali manusia dengan berbagai keistimewaan untuk menjalankan perannya sebagai khalifah, yaitu menundukkan alam semesta untuk manusia (*taskhîr*) (dalam Surah Luqmân/31:20, Ibrâhîm/14:32-33, al-Jâthiyah/45:12-13), manusia juga dibekali dengan berbagai potensi untuk mengubah kehidupan di dunia ke arah yang lebih baik (dalam Surah ar-Ra’d/13:11), Allah menetapkan arah yang harus manusia tuju (dalam Surah adz-Dhâriyât/51:56), Allah menganugerahkan kepada manusia berupa petunjuk untuk menjadi cahaya dalam perjalanan (dalam Surah al-Baqarah/2:38), dan Allah menetapkan tujuan hidup manusia untuk mengabdikan kepada-Nya (dalam Surah adz-Dhâriyât/51:56).²⁶

Prinsip keempat adalah amanah, yaitu manusia berperilaku amanah untuk mengambil manfaat atas sumber daya alam dan lingkungan dengan baik dan bertanggungjawab dalam indikator ekologis tertentu. Al-Qur’an memiliki pandangan bahwa pemilik hakiki lingkungan adalah Allah sehingga manusia dilarang untuk mengeksploitasi sumber daya alam yang bersifat publik, seperti tanah, air, hutan, laut, dan sebagainya. Al-Qur’an memuat persoalan ini dalam

²⁴ Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, dan Azizan Baharuddin, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Amerika: Harvard University Press, 2003, hal. 22.

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperbacks, 1979, hal. 55.

²⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an, Bandung*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 57.

Surah al-Baqarah/2:284, Ali ‘Imrân/3:109, 129, 180, 189; an-Nisâ’/4:126, 131-132, 170-171; al-Mâ’idah/5:17-18, 40, 120; al-A‘râf/7:157; at-Taubah/9:116; Yûnus/10:55, 66. M.S. Ka’ban berpendapat bahwa manusia mengemban tiga amanah dari Allah berkaitan dengan relasi manusia dengan lingkungan hidup, yaitu *al-intifâ’*, *al-i‘tibâr*, dan *al-işlâh*. Penjelasan *al-intifâ’* adalah Allah memberikan kewenangan kepada manusia untuk memanfaatkan hasil alam dengan baik guna memenuhi kebutuhan dan manfaat untuk manusia, *al-i‘tibâr* adalah manusia dituntut untuk memikirkan dan menemukan pelajaran atas ciptaan-ciptaan Allah dan berbagai peristiwa alam, dan terakhir *al-işlâh* adalah manusia diwajibkan untuk selalu menjaga dan memelihara kelestarian dan keseimbangan lingkungan.²⁷

Prinsip selanjutnya adalah keadilan (*‘adl*) yang harus menjadi pertimbangan manusia dalam memanfaatkan alam. Kolaborasi prinsip keadilan dengan empat prinsip sebelumnya akan melahirkan kerangka berpikir mengenai etika lingkungan dalam perspektif Al-Qur’an yang komprehensif. Konsep etika lingkungan ini memuat penghargaan yang sangat tinggi terhadap alam dengan mengakui adanya relasi kesatuan penciptaan semua makhluk sehingga konsep tepat untuk digunakan sebagai landasan perilaku dan proses berpikir manusia. Terakhir adalah prinsip keselarasan (*al-tawâzun*) dan keseimbangan sebagai ketetapan Allah yang berlaku di alam semesta dan kehidupan manusia (dalam Surah al-Infitâr/82:7, al-Hijr/15:19, al-Mulk/67:3-4, Yâsin/36:40).²⁸

Allah telah menetapkan keseimbangan alam sehingga manusia dilarang untuk merusak keseimbangan tersebut sehingga kerusakan lingkungan adalah akibat perilaku abai manusia terhadap ketetapan Allah. Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya bahwa seluruh ciptaan Allah yang terhampar di alam semesta maupun di lingkungan sekitar, termasuk manusia, lautan, udara, angin, langit, dan sebagainya adalah bentuk kalam Allah yang berelasi membentuk suatu ekosistem. Semua itu hanya tunduk kepada Allah sebagai Pencipta dan Maha Mengetahui segala aturan sehingga apabila manusia sebagai ciptaan yang aktif berperilaku melakukan kerusakan atas keteraturan ekosistem tersebut maka alam akan memunculkan reaksi yang mengganggu kehidupan manusia. Jika manusia secara serakah tidak menggunakan aspek ketuhanan dalam berinteraksi dengan lingkungan maka akan terjadi kerusakan lingkungan.

Berbicara secara spesifik mengenai kerusakan lingkungan, Al-Qur’an menggunakan beberapa istilah untuk menyebut kerusakan lingkungan, yaitu *fasâd*, *halaka*, dan *sâ’a*. Kata *fasâd* adalah antonim dari *şalâh* (manfaat,

²⁷ M.S. Ka’ban, “Pengelolaan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam,” dalam *Jurnal Millah MSI PPS UII Yogyakarta*, Vol. 6 Nomor 2 Tahun 2007, hal. 5.

²⁸ Dede Rodin, “Al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis,” dalam *Al-Tahrir...*, hal. 406-407.

berguna) yang bermakna keluar dari keseimbangan. Cakupan makna kata *fasâd* adalah jiwa, fisik, dan sesuatu lainnya yang bersifat menyimpang dan keseimbangan atau ketentuan yang telah ditetapkan.²⁹ Istilah *fasâd* dan berbagai derivasinya disebut sebanyak 50 kali di dalam Al-Qur'an dengan rincian, yaitu sebagai perilaku menyimpang dan tidak bermanfaat (dalam Surah al-Baqarah/2:11 dan al-A'râf/7:56), ketidakteraturan (Surah al-Anbiyâ'/21:22), perilaku destruktif (Surah an-Naml/27:34), sikap menelantarkan atau tidak peduli (Surah al-Baqarah/2:220), dan kerusakan lingkungan (Surah ar-Rûm/30:41). Istilah *fasâd* yang berbentuk *maşdar* maka menunjukkan makna kerusakan yang bersifat fisik, seperti polusi udara, banjir, longsor, dan sebagainya. Selain itu, apabila istilah *fasâd* berbentuk kata kerja (*fi'l*) atau berbentuk *maşdar* namun sebelumnya ada kalimat *fi'l* maka secara umum menunjukkan kerusakan non-fisik, seperti *kufur*, *syirik*, *nifak*, dan yang lain-lain. Dengan kata lain, kerusakan yang bersifat fisik pada dasarnya berasal dari kerusakan non-fisik.³⁰

Secara umum, mufasir klasik memaknai kata *fasâd* dalam ayat tersebut sebagai kerusakan sosial dan kerusakan spiritual, salah satunya adalah Ibnu Katsir yang mengartikan sebagai perbuatan *syirik*, kemaksiatan, pembunuhan, dan perbuatan lain yang melanggar perintah Allah. Contoh ayat-ayat yang membahas kerusakan lingkungan bersinggungan dengan kerusakan sosial-spiritual atau biasa disebut sebagai azab bagi manusia, antara lain Surah al-Ankabût/29:14, an-Najm/53:50, al-Hûd/11:68, al-Qâf/50:12, an-Naml/27:54, as-Sabâ/34:16, dan al-Qaşas/28:40. Sementara itu, mufasir kontemporer seperti Yusuf al-Qardawi memaknai *fasâd* sebagai kerusakan lingkungan dalam bentuk fisik yang berakibat bencana kepada seluruh spesies bumi, seperti pandemi penyakit, krisis pangan, krisis sumber daya alam, perubahan iklim dan musim, dan pencemaran lingkungan. Contoh ayat-ayat yang membahas kerusakan lingkungan sebagai bencana kepada manusia, antara lain Surah al-Zalzalah/99:1-2, al-Ankabût/29:37 dan 40, al-An'âm/6:65, al-A'râf/7:78 dan 130, al-Wâqiah/56:4, al-Mulk/67:16, Fussilat/41:16, dan an-Nahl/16:112. Secara umum, ayat-ayat ini menjelaskan akar kerusakan lingkungan adalah krisis perilaku manusia yang mengabaikan keberlanjutan hidup makhluk hidup dan abiotik lainnya yang penting bagi keseimbangan lingkungan.³¹

Krisis perilaku manusia yang mengabaikan keseimbangan lingkungan terjadi melalui proses pengembangan sains, teknologi produksi, dan industri

²⁹ Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir...*, hal. 399.

³⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Pelestarian Lingkungan Hidup*, Seri 4, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009, hal. 272-277.

³¹ Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir...*, hal. 400.

yang menyampingkan aspek moral keagamaan (spiritual).³² Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa aspek agama berperan penting dalam mengatasi persoalan lingkungan yang kompleks. Baginya alam adalah simbol Tuhan sehingga merusak alam sama dengan “merusak” Tuhan.³³ Seharusnya, aspek moral menjadi pertimbangan penting bagi manusia untuk mengelola lingkungan alam dengan tidak sekadar mengedepankan nafsu keuntungan ekonomi dan kebutuhan lainnya. Manusia tidak seharusnya mengabaikan dampak kerusakan alam dan keberlanjutan hidup alam itu sendiri atas perilaku antroposentris dan eksploitatif terhadap alam. Perspektif agama dalam kajian krisis ekologi memungkinkan untuk menyelesaikan sumber-sumber krisis lingkungan dan memberikan solusi, yaitu dari sudut pandang kesadaran manusia dan sikap manusia yang menentukan cara mereka berinteraksi dengan alam.³⁴ M. Yaacob, *et.al.*, Munjed M. Murad, M. Ahmad, dan Achmad Cholil Zuhdi menunjukkan akar krisis lingkungan adalah minimnya pelibatan aspek moral, etika lingkungan, dan spiritual, serta menunjukkan betapa pentingnya pelibatan aspek moral-keagamaan dalam merespons persoalan krisis lingkungan secara holistik.³⁵

Salah satu mufasir Indonesia yang melakukan penafsiran bercorak sains adalah Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqiey. Beliau melakukan penafsiran terhadap berbagai ayat dan surah dalam Al-Qur’an lalu menuangkannya dalam bentuk kitab Tafsir *An-Nur* (1966). Tafsir *An-Nur* adalah kitab tafsir bercorak akademik dengan metode penafsiran *bil-ma’tsur* dan *bir-ra’yi*. Kitab tafsir ini menjadi rujukan dalam studi-studi penafsiran Al-Qur’an di tingkat lokal maupun internasional, khususnya Asia Tenggara. Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqiey yang merupakan ulama Indonesia

³² Achmad Cholil Zuhdi, “Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif Al-Qur’an,” dalam *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2012, hal. 149.

³³ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 3.

³⁴ Dede Rodin, “Al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis,” dalam *Al-Tahrir...*, hal. 394.

³⁵ M. Yaacob, *et.al.*, “Transformation of Muslim Behaviour towards Sustainable Environment: Perspectives of Non-Governmental Organisations in Klang Valley,” *Akademika*, Vol. 87 No. 2 Tahun 2017, hal. 19-30; M. Ahmad, “Three Sufi Communities Guarding the Earth: A Case Study of Mitigation and Adaptation to Climate Change in Indonesia,” dalam *Al-Jâmi’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 57 No. 2 Tahun 2019, hal. 359-396; Munjed M. Murad, “Inner and Outer Nature: An Islamic Perspective on the Environmental Crisis,” dalam *Journal of Islam and Science*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2012, hal. 117–37; Achmad Cholil Zuhdi, “Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif Al-Qur’an,” dalam *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2012, hal. 140.

mampu mencurahkan corak lokalitas dan konteks kehidupan sosio-kultural Indonesia yang plural dalam deskripsi penafsiran-penafsirannya.³⁶

Salah satu ayat bertema lingkungan yang ditafsirkan oleh Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqey adalah Surah ar-Rûm/30:41 tentang kerusakan lingkungan, baik di darat maupun di laut.³⁷ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqey melakukan penafsiran terhadap setiap komponen spiritual dan fisik yang terkandung dalam ayat. Beliau juga memperkaya deskripsi penafsirannya dengan merujuk pada temuan-temuan ilmiah dari ilmuwan interdisiplin. Cara menafsirkan seperti ini menunjukkan corak penafsiran kontemporer yang memudahkan pemahaman bagi pembaca. Contoh lain adalah Hasbi Ash-Shiddiqey menafsirkan penyebab kerusakan lingkungan alam adalah sifat rakus manusia. Ini adalah sebuah pengantar yang relevan untuk menjelaskan bentuk-bentuk kerusakan lingkungan alam di bumi akibat perilaku manusia yang eksploitatif terhadap alam.

Manusia sebagai entitas yang hidup secara aktif dalam memproduksi berbagai aktivitas yang mereduksi kualitas lingkungan alam, memerlukan tindakan lanjutan untuk memperbaiki dan mempertahankan keberlangsungan perbaikan kualitas lingkungan alam. Apabila hal itu tidak dilakukan maka dampak buruk akan menimpa manusia sendiri sebagai salah satu penghuni lingkungan alam, selain juga merugikan makhluk hidup lain. Studi-studi dengan perspektif saintifik dan keagamaan menjadi komponen penting untuk memulai analisis dan merumuskan bentuk penanggulangan atas kerusakan lingkungan alam. Riset bertema kerusakan lingkungan dengan pendekatan ilmu Al-Qur'an dan tafsir menjadi penting untuk dilakukan sebab adanya perspektif keagamaan dapat menyuguhkan solusi untuk menanggulangi kerusakan lingkungan alam berbasis moralitas sekaligus menyertai solusi-solusi saintifik yang beredar.

Penelitian ini akan menganalisis ayat-ayat dalam Al-Qur'an tentang kerusakan lingkungan berdasarkan penafsiran mufasir Nusantara tertentu yang relevan, yaitu Tafsir *an-Nûr* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqey. Analisis ini berupaya memproduksi argumen bahwa Islam melalui kitab suci Al-Qur'an telah menerangkan keniscayaan terjadinya kerusakan lingkungan alam dalam kehidupan manusia di bumi sehingga menjadi sangat relevan bagi umat Muslim di era disrupsi teknologi dan kapitalisme ini untuk memahami dan merefleksikan kembali ayat-ayat tentang kerusakan lingkungan alam dalam Al-Qur'an. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumber refleksi dan referensi bagi individu, kelompok, maupun lembaga lain untuk

³⁶ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqey, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid An-Nur*, ed. Nououzzaman Shiddiqi dan Z. Fuad Hasbi Ash-Shiddiqey, Edisi Kedua (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), hal.xvi.

³⁷ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqey, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid An-Nur...*, hal. 3184-3185.

menciptakan solusi atas kerusakan lingkungan berbasis pada interpretasi keagamaan berperspektif lingkungan. Berdasarkan pertimbangan tersebut maka akan dilakukan penelitian dalam bentuk karya akademik tesis dengan judul **“Penanggulangan Kerusakan Lingkungan Alam dalam Al-Qur’an Perspektif Tafsir *an-Nûr* Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.”**

B. Identifikasi Masalah

Terdapat beberapa alasan mengapa penelitian mengenai ayat-ayat kerusakan lingkungan alam dan penanggulangannya ini penting untuk dilakukan, yakni sebagai berikut:

1. Adanya praktik-praktik pengembangan sains dan teknologi yang bersifat antroposentris dan eksploitatif sehingga menyebabkan krisis lingkungan alam.
2. Perkembangan sains dan teknologi yang menyebabkan krisis lingkungan alam berakar dari pengabaian aspek moral-keagamaan (spiritual).
3. Praktik pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam dan lingkungan cenderung mementingkan tujuan kapitalisme untuk meraup keuntungan ekonomi yang maksimal dan mengabaikan pertimbangan etika, moral, dan keseimbangan ekosistem.
4. Adanya interpretasi tekstual terhadap ayat-ayat tentang kerusakan lingkungan yang menggiring pada pemahaman diskriminatif berbasis moralitas terhadap kelompok lain yang dianggap melakukan penyimpangan atau pelanggaran moralitas sosial.
5. Ayat-ayat Al-Qur’an yang membahas tentang kerusakan lingkungan alam mendorong manusia untuk berpikir dan bertanggungjawab atas lingkungan alam yang diberikan kepada mereka sebagai suatu amanah.
6. Adanya praktik eksploitatif terhadap lingkungan alam memberi indikasi bahwa ada kecenderungan manusia mengabaikan aspek spiritualnya dalam berkegiatan di dunia.
7. Adanya kesenjangan penelitian tentang lingkungan alam yang menggunakan pendekatan sekuler dengan pendekatan keagamaan. Perlu untuk menghadirkan lebih banyak kajian kerusakan lingkungan alam dengan perspektif keagamaan untuk menghadirkan solusi yang berorientasi pada moralitas dan spiritual manusia untuk menjaga lingkungan alam.

C. Pembatasan Masalah

Guna mengontrol penelitian ini agar tidak membahas masalah yang terlalu jauh dan keluar jalur maka berikut ini adalah beberapa pembatasan masalah yang berlaku dalam penelitian ini:

1. Penelitian ini hanya mengkaji atau melakukan tafsir tematik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an mengenai kerusakan lingkungan alam dan penanggulangannya.
2. Penelitian ini memfokuskan telaah pada ayat-ayat Al-Qur'an tentang penanggulangan kerusakan lingkungan alam yang memuat istilah *fasâd* (kerusakan) di lingkungan alam sekitar manusia.
3. Penelitian ini akan melakukan telaah tafsir ayat-ayat tentang penanggulangan kerusakan lingkungan alam berdasarkan kitab Tafsir *An-Nur* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas maka penulis menetapkan beberapa rumusan pertanyaan untuk membatasi uraian penelitian, yaitu:

1. Bagaimana pandangan Al-Qur'an mengenai kerusakan lingkungan alam?
2. Apa penyebab terjadinya kerusakan lingkungan alam menurut Tafsir *An-Nur* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy?
3. Bagaimana solusi yang ditawarkan oleh Tafsir *An-Nur* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy untuk menanggulangi kerusakan lingkungan alam?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang kerusakan lingkungan alam dan penanggulangannya, memahami pandangan Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dalam kitab Tafsir *An-Nur* mengenai ayat-ayat kerusakan lingkungan, dan memahami solusi yang ditawarkan oleh Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy melalui penafsirannya terhadap fenomena kerusakan lingkungan alam.

F. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini terdiri dari tiga jenis, yaitu manfaat ilmiah, manfaat sosial, dan manfaat personal, dengan penjelasan sebagai berikut:

1. Manfaat ilmiah yaitu memberikan cara pandang baru terhadap ilmu lingkungan berdasarkan sudut pandang agama atau spiritual.
2. Manfaat sosial yaitu menambah khazanah pengetahuan bagi masyarakat Islam, menjadi inspirasi bagi masyarakat pemeluk agama lainnya, dan pemangku kebijakan di tataran lokal maupun nasional tentang persoalan kerusakan lingkungan dan penanggulangannya yang digagas secara akademik.
3. Manfaat personal yaitu untuk memenuhi salah satu persyaratan menyelesaikan studi pada Pascasarjana di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta.

G. Kerangka Teori

Bahasan mengenai kerusakan lingkungan dan penanggulangannya adalah bagian dari etika lingkungan yang menurunkan beberapa teori, antara lain teori antroposentris, biosentris, ekosentris, ekofeminisme, dan hak asasi alam.³⁸ Antroposentrisme adalah teori yang memandang bahwa manusia sebagai pusat semesta yang dapat memanfaatkan berbagai sumber daya di bumi untuk memenuhi kebutuhan mereka. Biosentris adalah teori yang memandang bahwa semua makhluk hidup memiliki nilai yang berharga untuk keberlangsungan hidup mereka masing-masing sehingga layak untuk turut dijaga dan dihormati. Ekosentris adalah teori lanjutan biosentris yang memusatkan perhatian etika lingkungan terhadap seluruh komunitas ekologis. Teori hak asasi alam memandang bahwa seluruh makhluk hidup membutuhkan ekosistem untuk berkembang dan hidup. Ekofeminisme adalah percabangan dari feminisme yang kritis terhadap berbagai bentuk krisis lingkungan.

Antroposentrisme adalah teori yang dominan muncul dalam studi-studi sosial-budaya mengenai kerusakan lingkungan. Antroposentrisme yang menitikberatkan manusia sebagai penguasa alam semesta menjadi akar terjadinya kerusakan lingkungan sebab manusia secara mental dan perilaku memandang dirinya lebih baik dan pantas hidup daripada makhluk hidup maupun entitas lainnya di bumi. Kerusakan lingkungan mencerminkan bahwa manusia sebagai penghuni bumi memiliki krisis intelektual dan spiritual sebab memisahkan manusia dari kesakralan dan penghormatan terhadap kehidupan makhluk hidup lain di alam. Beberapa ilmuwan Barat juga mengkritik pemikiran sekuler yang antroposentris semacam ini, antara lain Arne Naess, Lynn White, John Muir, dan Felix Guattari.³⁹

Pemikiran antroposentrisme hadir dari filsafat pelepasan manusia dari kekangan atau kendali Tuhan yang berkembang di Barat pada abad Pertengahan dengan berbagai konsepsi mitologis yang menyertainya. Pemikiran yang lazim pada masa itu bahwa Tuhan membelenggu manusia. Kehadiran masa *Renaissance* menggeser popularitas pemikiran ini dengan pemikiran bahwa manusia adalah pusat dan pengendali segala sesuatu di dunia dan eksistensi Tuhan beserta dewa hanyalah mitos. Pemikiran ini turut membawa rasionalisme yang hanya ada dan berlaku pada manusia sebagai sesuatu yang dipandang tinggi (adiluhung) sehingga berbagai tindakan dan keputusan yang rasional dan benar hanya berasal dari manusia secara mutlak.

³⁸ Sonny Keraf, *Krisis dan Bencana Bencana Lingkungan Hidup Global*. Yogyakarta: Kanisius, 2010, hal. 28.

³⁹ Philip Shabecoff, *A New Name for Peace; International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*. Hanover: University Press of New England, 1996, hal. 221.

Pemikiran ini terus berkembang dan bercampur dalam budaya Barat yang menyebar ke berbagai lini kehidupan.⁴⁰

Manusia dengan rasionalismenya memandang makhluk hidup dan ekosistem lain di bumi ini adalah lebih rendah dari mereka sebab manusia memiliki kemampuan berpikir secara sadar dan memahami segala sesuatu yang mereka lakukan. Inilah yang menjadi dasar bagi manusia untuk dapat mengobjektifikasi hewan dan tanaman, serta menggunakan unsur abiotik seperti tanah, air, dan batu untuk memenuhi kepentingan individual maupun kelompok yang tidak mempertimbangkan keberlangsungan ekosistem makhluk dan entitas lain. Penguasaan manusia atas lingkungan alam secara sepihak sangat berpotensi merusak lingkungan alam yang turut membahayakan kehidupan manusia sendiri.

Tercerabutnya manusia dari relasi dengan Tuhan secara spiritual dan moral menggiring mereka pada praktik-praktik yang dekonstruktif terhadap alam. Bahkan pemahaman pesan-pesan Tuhan dalam kitab suci secara tekstual juga dapat menggiring manusia pada interpretasi lingkungan alam yang antroposentris.⁴¹ Antroposentrisme dalam kajian Islam muncul dalam bentuk penafsiran mutlak bahwa manusia sebagai makhluk hidup istimewa karena diberi akal dan paling berkuasa atas alam salah satunya melalui konsep *khalīfatullāh fi al-ard*.⁴² Misalnya pada konsep *maqasid asy-syari'ah* Syatibi juga sarat dengan antroposentrisme dengan memahami bahwa Allah menetapkan syari'at untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat.⁴³ Corak penafsiran seperti ini berpotensi menimbulkan kekeliruan berpikiran dan produksi pengetahuan sebab umat Muslim yang menerimanya akan terperangkap dalam superioritas semu yang perlahan akan merugikan dirinya sendiri sebagai manusia.

Pertimbangan spiritual dan akal menjadi penting untuk menelaah penafsiran ayat-ayat tentang kerusakan lingkungan agar umat Muslim tidak terperangkap dalam pemikiran dan perilaku yang tercerabut dari ekosistemnya sendiri. Telaah ayat-ayat kerusakan lingkungan menjadi langkah awal untuk memahami dan mencerna solusi yang diberikan oleh Allah melalui Al-Qur'an untuk menanggulangi kerusakan lingkungan sebagai sebuah keniscayaan yang dekat dengan manusia.

Pada konteks penelitian ini kerusakan lingkungan alam adalah tema sentral yang diulas dan dianalisis untuk menemukan bentuk-bentuk

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1998, hal. 156.

⁴¹ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 11-13.

⁴² Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan," dalam *KALAM*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014, hal. 65.

⁴³ Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur'an...*, hal. 71.

penanggulangan kerusakan lingkungan alam yang dibahas secara eksplisit maupun implisit dalam Al-Qur'an berdasarkan perspektif mufasir Nusantara Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. Perspektif ini akan menelaah bagaimana antroposentrisme menciptakan kerusakan lingkungan alam dan penanggulangan semacam apa yang dihadirkan oleh Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy melalui kitab Tafsir *An-Nur*.

H. Tinjauan Pustaka

Penelitian yang mengangkat isu krisis lingkungan alam dalam perspektif keagamaan telah dilakukan oleh peneliti-peneliti lain sebelumnya. Mereka mengungkap berbagai topik tentang kerusakan atau krisis lingkungan alam dan menggunakan berbagai pendekatan yang menghasilkan analisis tertentu tentang kerusakan lingkungan alam. Bagian ini memuat uraian yang mendeskripsikan tentang topik, pendekatan, hasil, dan kekurangan dari penelitian-penelitian tersebut yang disajikan dalam bentuk artikel jurnal ilmiah nasional maupun internasional. Uraian ini bertujuan untuk mengurai aspek-aspek yang telah dilakukan oleh penelitian sejenis terdahulu sekaligus menunjukkan sisi yang berbeda dan baru dari penelitian ini.

Achmad Cholil Zuhdi dalam tulisannya yang berjudul "*Krisis Lingkungan dalam Perspektif Al-Qur'an*" mengulas secara konseptual mengenai lingkungan alam dan cakupan pembahasan krisis lingkungan alam dalam perspektif Islam secara umum. Penelitian ini menyatakan bahwa krisis lingkungan alam adalah gambaran mengenai krisis spiritual manusia yang terlampau menempatkan humanisme di atas alam sehingga terjadi praktik eksploitasi alam. Penelitian ini menawarkan solusi krisis lingkungan alam melalui penggunaan perspektif Islam tradisional untuk melindungi alam secara mendasar.⁴⁴ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini berada pada ranah bahasan yang sangat konseptual dan umum, menelaah tafsir berbagai ayat tentang lingkungan, dan tidak menampilkan contoh-contoh dari krisis lingkungan alam yang dekat dengan manusia, khususnya masyarakat Indonesia secara aktual.

Muhammad Qomarullah dalam tulisannya yang berjudul "*Lingkungan dalam Kajian Al-Qur'an: Krisis Lingkungan dan Penanggulangannya Perspektif Al-Qur'an*" mengulas berbagai krisis lingkungan, seperti penipisan lapisan ozon, banjir, longsor, dan sebagainya menggunakan perspektif teologis, yaitu menelaah ayat-ayat Al-Qur'an tentang lingkungan beserta penafsirannya. Penelitian ini menyatakan bahwa Al-Qur'an menekankan manusia untuk selalu menjaga kelestarian alam agar keberlangsungan bumi sebagai tempat manusia hidup akan selalu terjaga dan lestari sehingga bencana

⁴⁴ Achmad Cholil Zuhdi, "Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2012, hal. 140.

alam tidak akan pernah lagi terjadi di bumi ini.⁴⁵ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini bersifat deskriptif, yaitu hanya menjabarkan penjelasan yang telah ada mengenai tafsir dari ayat-ayat tentang lingkungan dari berbagai mufasir dan tidak melakukan analisis mendalam tentang fenomena krisis lingkungan.

Hafiz Mustaba Riza Ahmed dan Mustafa Monjur dalam tulisan mereka yang berjudul “*Environmental Degradation: An Islamic Perspective*” menggunakan perspektif Islam untuk mengkaji beberapa masalah lingkungan di Bangladesh, seperti hutan liar, hutan bakau, ketinggian air, dan sebagainya. Secara spesifik, Ahmed dan Monjour menggunakan pendekatan instruksi Al-Qur’an dan Sunnah untuk mengambil pelajaran moral dari krisis lingkungan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Islam sebagai salah satu agama besar di dunia memiliki peran penting dalam menangani krisis lingkungan. Aturan-aturan dan nilai moral Islam dapat menginspirasi orang-orang mengenai krisis lingkungan untuk mengubah perilaku dan membentuk kebijakan guna melindungi lingkungan untuk masa depan.⁴⁶ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini menelaah jenis-jenis krisis lingkungan yang terjadi di suatu negara dan menganalisisnya dengan penafsiran ayat tentang lingkungan beserta sedikit tafsirnya, namun kedua aspek itu tidak dibahas secara mendalam.

Y. Sepehri dan G. R. Montazeri dalam tulisan mereka yang berjudul “*Management of Environmental Protection and Sustainability in the Islamic Revolution*” menggunakan pendekatan revolusioner dan etika lingkungan untuk melihat aspek spiritual pada isu krisis lingkungan. Mereka menemukan bahwa ada hubungan antara keyakinan agama dan pendekatan revolusioner terhadap lingkungan dan etika lingkungan. Hasil penelitian ini juga menunjukkan adanya tren peningkatan di lingkungan pasca Revolusi Islam dalam proses pengesahan dan penyusunan undang-undang mengenai lingkungan.⁴⁷ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini cenderung bersifat historis dan tidak melibatkan penafsiran ayat dari mufasir tertentu.

Mashitoh Yaacob, *et.al.* dalam tulisan mereka yang berjudul “*Transformation of Muslim Behaviour towards Sustainable Environment: Perspectives of Non-Governmental Organisations in Klang Valley*”

⁴⁵ Muhammad Qomarullah, “Lingkungan dalam Kajian Al-Qur’an: Krisis Lingkungan dan Penanggulangannya Perspektif Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2014, hal. 137.

⁴⁶ H. M. R. Ahmed dan M. Monjur, “Environmental Degradation: An Islamic Perspective,” dalam *Social Science Review The Dhaka University Studies, Part-D*, Vol. 27 No.1 Tahun 2010, hal. 1.

⁴⁷ Y. Sepehri dan G. R. Montazeri, “Management of Environmental Protection and Sustainability in the Islamic Revolution,” dalam *Open Journal of Ecology*, Vol. 9 Tahun 2019, hal. 43-49.

menggunakan pendekatan perilaku etika lingkungan (*environmentally ethical behavior/EEB*) untuk mencari solusi atas krisis lingkungan yang disebabkan antroposentrisme sains dan teknologi. Hasil penelitian ini menemukan bahwa ada praktik EEB berupa penggunaan barang daur ulang dan proses transformasi EEB yang dialami umat Islam di Malaysia tidak berjalan secepat yang diharapkan. Transformasi EEB umat Islam di Malaysia lebih dilatarbelakangi oleh faktor ekonomi, sosial, tingkat pendidikan, dan penegakan peraturan dibandingkan dengan nilai-nilai yang dianut oleh Islam.⁴⁸ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini menggunakan pendekatan dan contoh kasus yang pragmatis sehingga minim penjelasan yang bersifat teoritis.

Indria Hartika Rukmana dalam tulisannya yang berjudul “*The Ecological Crisis and Indonesian Muslim Organizations’ Responses*” menelaah isu krisis lingkungan melalui pendekatan praktis dari perspektif dua ormas Islam terbesar di Indonesia, yaitu Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah. Penelitian ini memaparkan inisiatif-inisiatif yang telah diajukan oleh organisasi-organisasi Muslim internasional dan nasional tentang lingkungan dan menganalisis bagaimana inisiatif-inisiatif tersebut telah diterapkan oleh Nahdhatul Ulama dan organisasi Muhammadiyah di Indonesia berdasarkan dua publikasi mereka tentang sampah plastik. Selain itu, penelitian ini mengeksplorasi berbagai inisiatif di dunia yang berkomitmen untuk melindungi alam, yang dilakukan dalam berbagai cara mulai dari teologis hingga praktis. Khususnya upaya penanggulangan sampah plastik di Masjid An-Nur Bantul dengan mengurangi penggunaan sampah plastik di beberapa acara masjid serta mengadakan pelatihan pemilahan sampah organik dan non-organik. Selain itu, jalur praktis dilakukan oleh beberapa penggiat lingkungan di Yogyakarta yang menjadikan beberapa produk ramah lingkungan dan bank sampah sebagai alternatif advokasi sampah.⁴⁹ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini menggunakan pendekatan sosial-pragmatis melalui contoh dua organisasi Islam arus utama terbesar di Indonesia.

M. Ahmad dalam tulisannya yang berjudul “*Three Sufi Communities Guarding the Earth: A Case Study of Mitigation and Adaptation to Climate Change in Indonesia*” menelaah isu perubahan iklim melalui pendekatan sufistik yang dilakukan oleh tiga komunitas sufi di Indonesia. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa perubahan iklim diyakini oleh para sufi sebagai

⁴⁸ Mashitoh Yaacob, *et.al.*, “Transformation of Muslim Behaviour towards Sustainable Environment: Perspectives of Non-Governmental Organisations in Klang Valley,” dalam *Akademika*, Vol. 87 No. 2 Tahun 2017, hal. 19-30.

⁴⁹ Indria Hartika Rukmana, “The Ecological Crisis and Indonesian Muslim Organizations’ Responses”, dalam *International Journal of Interreligious and Intercultural Studies*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 101-109.

otoritas Tuhan karena perilaku destruktif manusia. Bagi para sufi, mengatasi perubahan iklim harus dimulai dengan perubahan cara pandang terhadap hubungan manusia, alam dan Tuhan. Dalam kasus tiga komunitas sufi, agama bukan hanya sekedar doktrin hubungan antara Tuhan dan manusia, tetapi juga pedoman operasional tentang bagaimana bersinergi dengan alam. Melalui semangat keagamaan yang substansial, para sufi menjaga bumi melalui reaktualisasi narasi *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*, sebagai pertobatan ekologis, gerakan ekologis, dan kampanye ekologis dalam mitigasi dan adaptasi perubahan iklim.⁵⁰ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian ini secara eksplisit menggunakan contoh kasus kelompok sufi dan pendekatan sufistik dalam merespons krisis lingkungan.

Analisis mengenai kerusakan lingkungan alam yang secara khusus menggunakan tinjauan tafsir Nusantara berfokus pada beberapa kitab tafsir, seperti Tafsir *Al-Ibriz* dan Tafsir *Al-Mishbah*. Muhammad Saiful Anam dalam tulisannya yang berjudul “*Konsep Environmentalisme dalam Al-Qur’an*” mengulas persoalan kerusakan lingkungan alam dalam Al-Qur’an melalui telaah Tafsir *Al-Mishbah*.⁵¹ Anam mengungkapkan bahwa M. Quraish Shihab dalam Tafsir *Al-Mishbah* memasukkan konsep environmentalisme untuk menjelaskan ayat-ayat tentang lingkungan. Aspek utama dalam konsep environmentalisme yang terdapat dalam Tafsir *Al-Mishbah* adalah memahami falsafah alam dengan memahami relasi manusia dengan lingkungan, mempelajari hukum-hukum alam sebagai sebuah ideologi dasar memahami alam, dan melakukan upaya perlindungan alam dari kerusakan. Penelitian ini juga mengungkapkan bahwa gagasan tersirat dalam Tafsir *Al-Mishbah* untuk menjaga keseimbangan lingkungan, antara lain membuat peraturan hukum, menjalin kerja sama antara pemerintah, perusahaan, masyarakat, dan akademisi, menjaga sumber daya alam, melakukan reboisasi, dan berperilaku ramah terhadap lingkungan.

Ali Abdur Rohman dan Muh. Wafiq Faulal Hasan dalam tulisan mereka yang berjudul “*Relasi Manusia dengan Alam dalam Tafsir Al-Ibriz dan Al-Mishbah*” menggunakan metode *muqaran* untuk mengkomparasi Tafsir *Al-Ibriz* dan Tafsir *Al-Mishbah* dalam mengulas relasi manusia dan alam.⁵² Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa relasi antara manusia dengan alam menampakkan relasi yang mengarah pada perusakan alam, misalnya dalam

⁵⁰ M. Ahmad, “Three Sufi Communities Guarding the Earth: A Case Study of Mitigation and Adaptation to Climate Change in Indonesia,” dalam *Al-Jâmi’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 57 No.2 Tahun 2019, hal. 359-396.

⁵¹ Muhammad Saiful Anam, “Konsep Environmentalisme dalam Al-Qur’an,” dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, hal. 41–56.

⁵² Ali Abdur Rohman dan Moh Wafiq Faulal Ahsan, “Man’s Relationship with Nature in The Tafsir Al-Ibriz and Al-Mishbah,” dalam *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2022, hal. 309–30.

Surah al-A'râf/7:56. Rohman dan Hasan menyatakan bahwa Tafsir *Al-Ibriz* mengartikan perbuatan perusakan sebagai perbuatan syirik dan maksiat, sementara Tafsir *Al-Mishbah* mengartikan perusakan sebagai perbuatan yang melampaui batas, baik dari sisi jasmani, rohani, dan alam sekitar. Selain itu, relasi manusia dengan alam juga tampak melalui relasi melestarikan alam, misalnya dalam Surah Yâsin/36:33-35. Tafsir *Al-Ibriz* mengungkapkan bahwa dalam surah tersebut manusia diperintahkan untuk memaksimalkan peran akal dalam melestarikan alam sebagai wujud bersyukur kepada Allah, sementara dalam Tafsir *Al-Mishbah* mengungkapkan bahwa manusia berperan secara langsung dalam melestarikan alam dengan hakikat alam yang tetap ditentukan oleh Allah. Hasil penelitian ini menunjukkan dua temuan penting, yaitu manusia sebagai pembawa kerusakan sekaligus pelestarian bagi alam. Kekurangan dari penelitian ini adalah tidak ada uraian dan analisis lebih lanjut mengenai bentuk-bentuk kerusakan alam dan upaya pelestarian alam yang dimaksud dalam Tafsir *Al-Ibriz* dan Tafsir *Al-Mishbah*.

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas bahwa topik-topik kerusakan lingkungan alam yang pernah dibahas secara umum menyinggung relasi antara manusia dengan lingkungan alam yang timpang. Manusia memperlakukan lingkungan alam secara serampangan sehingga alam menjadi rusak. Penelitian-penelitian terdahulu menyinggung kerusakan lingkungan alam berkaitan dengan krisis spiritual dan krisis kemampuan manusia dalam berpikir. Pada analisis yang melibatkan tafsir Nusantara, Tafsir *Al-Ibriz* dan Tafsir *Al-Mishbah* direpresentasikan sebagai dua kitab tafsir yang populer membahas isu kerusakan lingkungan alam. Pada penelitian ini penulis menyuguhkan satu tafsir Nusantara yang juga membahas isu kerusakan lingkungan alam dari seorang mufasir yang hadir di masa pasca kemerdekaan dan permulaan perkembangan pengetahuan Islam di Indonesia menuju masa kontemporer, yaitu Tafsir *An-Nur* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy.

I. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan model penelitian kualitatif dengan pendekatan kepustakaan. Penelitian kualitatif dipilih karena menyuguhkan metode-metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang dianggap berasal dari permasalahan sosial dan/atau kemanusiaan.⁵³ Penelitian kualitatif dengan pendekatan kepustakaan melibatkan telaah pada dokumen-dokumen tertulis yang bersumber dari buku, kitab tafsir, artikel jurnal ilmiah, catatan perjalanan, rekaman bergambar dan bersuara, dan sebagainya. Penelitian ini

⁵³ John. W. Creswell, *Research Design: Qualitative & Quantitative Approaches*, California: SAGE Publications Inc, 1994, hal. 4.

juga menggunakan metode tafsir tematik (*maudhu'i*).⁵⁴ Metode ini bekerja dengan mengumpulkan ayat-ayat bertema kerusakan lingkungan dan penanggulangannya untuk memudahkan proses klasifikasi dan analisis tafsir berdasarkan Tafsir *An-Nur*.

2. Sumber Data

Sumber data penelitian ini terdiri dari dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer penelitian ini adalah kitab Tafsir *An-Nur* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy untuk menelaah matriks ayat-ayat Al-Qur'an bertema kerusakan lingkungan alam. Data sekunder berupa kamus *Mu'jam al-Mufahras lialfadz al-Qur'an al-Karim* karya Muhammad Fuad Abd al-Baqi untuk membantu menyusun matriks ayat-ayat Al-Qur'an bertema kerusakan lingkungan alam. Selain itu, data sekunder juga berasal dari buku-buku dan artikel-artikel jurnal ilmiah yang membahas kerusakan lingkungan alam di bumi dari perspektif Al-Qur'an, sains, sosial-budaya, ekonomi, maupun pendapat ilmuwan Muslim lainnya untuk melengkapi argumentasi-argumentasi pada penelitian ini.

3. Teknik Penulisan dan Analisis Data

Teknik penulisan pada tesis ini mengacu pada buku yang berjudul "Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi" yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta tahun 2017.

Berdasarkan data-data yang dikumpulkan, penulis melakukan analisis data dengan cara mengumpulkan ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang berkenaan dengan tema penelitian, yaitu kerusakan lingkungan alam dan penanggulangan kerusakan lingkungan alam guna membentuk suatu matriks ayat untuk mempermudah proses klasifikasi bahasan dan analisis tafsir. Selanjutnya melalui sumber primer dari kitab tafsir karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, penulis mengidentifikasi penafsiran beliau terhadap ayat-ayat kerusakan lingkungan alam untuk menganalisis dimensi solusi kerusakan lingkungan alam dari penafsiran tersebut. Data-data sekunder juga penulis gunakan untuk mengelaborasi argumentasi-argumentasi yang muncul dalam penulisan tesis ini. Dengan kata lain, tesis ini menggunakan analisis kualitatif yang meliputi proses identifikasi, klasifikasi, pengolahan, dan analisis data dengan pola pikir deduktif dan induktif.

⁵⁴ Tafsir tematik (*maudhu'i*), menurut Muhammad Baqir al-Shadr, adalah salah satu teknik tafsir al-Qur'an dengan metode mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dengan satu topik atau judul tertentu lalu mengelompokkan ayat-ayat tersebut berdasarkan masa turun ayat, sebab-sebab turun ayat, dan memerhatikan aspek penjelasan atau keterangan dari berbagai aspek mengenai ayat-ayat tersebut, dinukil dari Mohammad Tulus Yamani, "Mehamami al-Qur'an dengan Metode Tafsir Maudhu'i," dalam *J-PAI*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 277-278.

J. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri dari lima bab. Bab I adalah Pendahuluan yang berisi uraian hal-hal yang melatarbelakangi masalah dalam penelitian, identifikasi masalah dan batasan masalah yang diusung dalam penelitian ini, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori yang digunakan untuk menelaah masalah tersebut, dan uraian tinjauan pustaka untuk membedah berbagai topik, pendekatan, dan hasil penelitian sejenis terdahulu sehingga membentuk sebuah kerangka utuh untuk menunjukkan relevansi hadirnya tesis ini sebagai sebuah karya ilmiah baru di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Selain itu, pada Bab I juga memuat uraian metode penelitian yang mencakup jenis penelitian, sumber data, dan teknik analisis data, serta sistematika penulisan yang menguraikan alur penulisan hasil penelitian ini.

Bab II memuat uraian tentang diskursus kerusakan lingkungan alam yang meliputi pengertian kerusakan lingkungan alam dalam perspektif sains dan ilmu sosial, pengertian dan bentuk-bentuk kerusakan lingkungan alam dalam perspektif ilmuwan Muslim, dan ayat-ayat tentang kerusakan lingkungan alam dalam Al-Qur'an.

Bab III memuat uraian biografi mufasir Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan ulasan Tafsir *An-Nur* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. Bagian ini memuat riwayat hidup, pemikiran, dinamika intelektual, dan karya-karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, latar belakang penulisan dan metodologi penyusunan Tafsir *An-Nur*.

Bab IV memuat uraian analisis ayat-ayat kerusakan lingkungan alam berdasarkan Tafsir *An-Nur* karya Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, mengidentifikasi, dan menjelaskan kategori-kategori penanggulangan kerusakan lingkungan alam yang muncul dalam Tafsir *An-Nur*.

Bab V memuat kesimpulan penelitian dan saran. Kesimpulan berisi deskripsi singkat dari hasil penelitian yang menjawab rumusan masalah penelitian. Sementara itu, saran berisi ulasan mengenai keterbatasan penelitian dan peluang penelitian lanjutan bagi disiplin ilmu serumpun maupun multidisiplin.

BAB II

DISKURSUS TENTANG KERUSAKAN LINGKUNGAN ALAM

A. Perkembangan Kehidupan Manusia dan Histori Kerusakan Lingkungan Alam secara Global

Lingkungan alam meliputi entitas biotik maupun abiotik yang hadir dalam suatu ekosistem di bumi. Manusia, hewan, tumbuhan, air, udara, tanah, bakteri, mikroba, dan virus, serta iklim adalah bagian dari suatu lingkungan yang saling membentuk ekosistem bersama di bumi. Manusia dan entitas lain di lingkungan berhubungan secara kompleks dan saling memberi pengaruh.¹ Hadirnya manusia dalam sistem lingkungan berarti melibatkan dimensi-dimensi sosial lainnya yang menjadi proses dan produk kehidupan manusia sehingga memberikan dampak tertentu terhadap lingkungan itu sendiri, khususnya lingkungan alam yang secara fisik dan sosial terlibat dalam kehidupan manusia. Misalnya manusia membutuhkan air untuk melangsungkan peran biologis, ekonomi, dan sanitasi. Contoh lainnya adalah manusia membutuhkan lahan tempat tinggal sehingga harus membuka lahan hutan menjadi lahan terbuka yang siap didirikan bangunan.

Pada sejarah manusia, sejak awal di masa berburu dan meramu manusia telah berinteraksi dengan lingkungan alam. Ini menunjukkan bahwa secara historis manusia tidak tercerabut dari lingkungan alam yang sangat dekat

¹ Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2015, hal. 22; Donna Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin," dalam *Environmental Humanities*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2015, hal. 163.

dengan mereka. Masa berburu dan meramu (*hunter-gatherer*) disebut juga sebagai periode Paleolitikum atau Zaman Batu Tua yang berlangsung sejak sekitar 2,6 juta tahun yang lalu hingga sekitar 10.000 tahun yang lalu, ketika manusia mulai beralih ke pertanian (revolusi neolitikum) dan mempraktikkan pemukiman tetap. Manusia di masa berburu dan meramu sangat bergantung pada eksistensi biotik dan abiotik lain, seperti hewan, air, api, angin, kayu, kulit, untuk memenuhi kebutuhan dasar sandang, pangan, dan papan.² Pada masa itu, manusia memiliki pengetahuan tradisional dan teknologi sederhana yang bersumber dari pengalaman-pengalaman dan proses berpikir dalam hidup bersama lingkungan alam. Pengetahuan, teknologi, dan keputusan untuk berburu dan meramu adalah upaya untuk bertahan hidup.³

Manusia berjeniskelamin laki-laki biasanya menjalankan tugas berburu untuk memenuhi kebutuhan makan. Mereka berburu hewan-hewan liar berjenis mamalia, reptil, dan burung menggunakan berbagai teknik dan teknologi sederhana yang dianggap efektif, seperti tombak, panah, perangkap atau jerat yang terbuat dari batu, kayu atau ranting.⁴ Sementara itu, manusia berjeniskelamin perempuan dan lansia berperan sebagai pengumpul dan peramu berbagai bahan-bahan nabati, seperti biji-bijian, akar-akaran, buah-buahan, atau tanaman lainnya yang ada di sekitar tempat tinggal mereka. Situasi ini menempatkan manusia saat itu mempelajari manfaat-manfaat tanaman secara tradisional sehingga mereka melakukan klasifikasi atau taksonomi tumbuhan.⁵

Manusia di masa berburu dan meramu ini mengelola berbagai pengalaman keseharian mereka sebagai seperangkat pengetahuan tradisional yang ditransmisikan secara turun-temurun kepada generasi berikutnya. Mereka juga membangun tempat tinggal secara berpindah tergantung pada ketersediaan hewan buruan dan tanaman yang dapat diolah sebagai makanan, atau juga dekat dengan sumber air. Masa ini adalah momen di mana manusia dan lingkungan alam sangat dekat dan saling menggantungkan kehidupan satu sama lain sebab hewan dan tumbuhan juga membutuhkan manusia agar rantai makanan berlangsung secara seimbang.⁶

Perkembangan kehidupan manusia selanjutnya adalah manusia bercocok-tanam melalui pertanian, perkebunan, dan beternak. Masa ini juga dikenal sebagai Revolusi Neolitikum yang berlangsung 10.000 hingga 12.000 tahun

² Bruce Winterhalder, "The Behavioural Ecology of Hunter Gatherers," dalam *UC Davis Previously Published Works*, Vol. 0 No. 0 Tahun 2001, hal. 10.

³ Fikret Berkes, *Sacred Ecology*, UK: Routledge, 2017, hal. 3-4.

⁴ Robert L. Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, hal. 34.

⁵ Fikret Berkes, *Sacred Ecology...*, hal. 4.

⁶ Brian M. Fagan dan Nadia Durrani, *People of the Earth: An Introduction to World Prehistory*, UK: Routledge, 2015, hal. 166.

lalu, namun terdapat variasi terjadinya masa ini di berbagai wilayah di dunia. Misalnya Revolusi Neolitikum terjadi di Timur Tengah sekitar 10.000 hingga 8.000 tahun yang lalu, sementara di Amerika terjadi sekitar 5.000 hingga 3.000 tahun yang lalu, sementara di Indonesia saat itu berlangsung pada 2000 sebelum masehi. Perbedaan ini terjadi sebab lokasi geografis, data arkeologi dan penemuan baru yang terus muncul.⁷

Masa bercocok-tanam, berkebun, dan beternak ini berperan penting dalam transformasi sosial, ekonomi, dan budaya manusia. Ini terjadi sebab manusia mulai mengelola tanaman dan hewan secara terencana, membangun dan mengorganisasi pemukiman tetap, serta mengembangkan teknologi pertanian seperti alat pertanian, irigasi, dan sistem penyimpanan makanan. Pada sisi lain, ini juga mengubah interaksi manusia dengan lingkungan dan memunculkan upaya pemanfaatan lahan secara lebih intensif, termasuk deforestasi, pembukaan dan perubahan lahan.⁸

Masa bercocok-tanam berlangsung ketika manusia mulai mengembangkan pengetahuan dan keterampilan dalam menanam tanaman dan mengelola tanah untuk produksi makanan. Manusia pada masa itu mempelajari alam untuk mengamati siklus alam, mengidentifikasi tanaman yang dapat ditanam, dan mengembangkan metode budidaya seperti penanaman biji, pengendalian hama, dan irigasi. Selain itu, manusia juga mengembangkan sistem perkebunan yang memuat tanaman-tanaman yang lebih terkonsentrasi. Pengembangan perkebunan ini beriringan dengan menghadirkan sistem pengairan, seperti kanal atau sumur, untuk memastikan pasokan air yang memadai bagi tanaman.⁹

Pada masa Logam yang umumnya berlangsung pada 3000-1200 sebelum masehi, manusia semakin mengembangkan teknologi sederhana untuk memaksimalkan proses ekstraksi alam. Masa atau zaman Logam ini berlangsung melalui tiga pengelompokan periode berdasarkan jenis logam yang banyak digunakan, yaitu zaman Tembaga, Perunggu, dan Besi. Pada zaman Tembaga, manusia menciptakan dan menggunakan tembaga untuk membuat alat-alat seperti senjata, perkakas, dan perhiasan. Pada zaman Perunggu, manusia mengembangkan teknologi untuk mencampurkan tembaga dengan timah sehingga menghasilkan logam perunggu yang lebih kuat dan tahan lama. Perkembangan ini memberikan dampak signifikan pada pembuatan senjata, perkakas pertanian, dan benda-benda budaya lainnya. Selanjutnya pada zaman Besi, manusia menguasai teknologi peleburan dan

⁷ Marcel Mazoyer dan Laurence Roudart, *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis*, New York: NYU Press, 2006, hal. 24.

⁸ Marcel Mazoyer dan Laurence Roudart, *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis...*, hal. 28.

⁹ Marcel Mazoyer dan Laurence Roudart, *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis...*, hal. 47.

penggunaan besi sehingga dapat menciptakan peralatan dan teknologi bertani, perang, konstruksi bangunan yang lebih bagus.¹⁰

Setelah zaman Besi berlalu tidak ada periode sejarah perkembangan manusia yang berlangsung secara tunggal dan universal di dunia. Perkembangan, mobilisasi manusia, proses budaya yang berlangsung spesifik di berbagai belahan dunia menjadikan proses sejarah kehidupan manusia beragam. Misalnya pada beberapa wilayah, setelah zaman Besi lalu muncul masa perkembangan kerajaan, kekaisaran, bahkan peradaban klasik. Pada konteks ini muncul Kekaisaran Romawi dan Kekaisaran Persia, Dinasti Han di Tiongkok, dan Peradaban Maya di Amerika Tengah. Masa ini menjadi momen perkembangan politik, ekonomi, dan sosial-budaya klasik.¹¹ Selain itu, di Eropa muncul zaman Pertengahan setelah masa Kuno berlalu setelah masa Kekaisaran Romawi Barat runtuh. Setelah itu terjadi masa Kolonialisme oleh negara-negara Eropa terhadap negara-negara yang dianggap memiliki sumber daya alam melimpah dan eksotis, misalnya yang terjadi di Hindia Belanda.¹²

Pada masa Kolonialisme berlangsung di negara-negara jajahan maka itu telah menjadi pertanda bahwa masa modern, kapitalisasi, dan industrialisasi sedang berlangsung di Eropa dan wilayah Barat lainnya. Masa ini bermula dari Revolusi Industri yang berlangsung pada abad ke-18 hingga abad ke-19 yang kontinuitasnya terjadi hingga saat ini melalui perkembangan teknologi berbasis mesin dan industrialisasi. Masa ini semakin memanfaatkan alam secara intensif untuk dikonversi menjadi produk komoditas.¹³

Masa Revolusi Industri berlangsung sekitar abad ke-18 hingga abad ke-19. Revolusi Industri dimulai di Inggris pada akhir abad ke-18 dan kemudian menyebar ke Eropa, Amerika Utara, dan sebagian besar dunia Barat. Proses revolusi industri ini ditandai oleh perubahan besar dalam produksi barang dan perekonomian masyarakat. Inggris merupakan tempat di mana Revolusi Industri dimulai dan berkembang secara signifikan. Faktor-faktor yang berperan dalam kemunculan Revolusi Industri di Inggris termasuk kekayaan sumber daya alam, perkembangan teknologi, perubahan sosial, kebijakan pemerintah yang mendukung industrialisasi, dan peran penting kapitalisme dalam mendorong investasi dan perubahan ekonomi. Revolusi Industri membawa perubahan revolusioner dalam produksi barang, terutama melalui penggunaan mesin, pabrik besar, dan produksi massal. Peralihan dari produksi

¹⁰ Brian M. Fagan dan Nadia Durrani, *People of the Earth: An Introduction to World Prehistory*, UK: Routledge, 2015, hal.191-192.

¹¹ Josiah Ober, *The Rise and Fall of Classical Greece*, Princeton: Princeton University Press, 2015, hal.22.

¹² James M. Blaut, "Colonialism and the Rise of Capitalism," dalam *Science & Society*, Vol. 53 No. 3 Tahun 1989, hal. 268.

¹³ Thomas Southcliffe Ashton, "The Industrial Revolution 1760-1830," dalam *OUP Catalogue* Tahun 1997, hal. 54.

rumah tangga ke produksi di pabrik, pengembangan teknologi mesin uap, peralihan ke penggunaan energi fosil, dan kemajuan dalam transportasi dan komunikasi menjadi ciri khas Revolusi Industri.

Dampak Revolusi Industri sangat besar, termasuk pertumbuhan ekonomi yang pesat, urbanisasi, perubahan dalam struktur sosial dan pekerjaan, dan perkembangan sektor industri dan perdagangan. Revolusi Industri juga menjadi pendorong untuk perubahan dalam sektor pertanian, perkembangan infrastruktur, dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Meskipun dimulai di Inggris, Revolusi Industri kemudian menyebar ke negara-negara lain di Eropa dan Amerika Utara. Proses ini memengaruhi perkembangan ekonomi dan sosial di seluruh dunia, membentuk dasar bagi kemajuan industri dan modernisasi yang kita lihat saat ini.

Kemajuan industri dan inovasi teknologi mendorong terjadinya perubahan sosial dan ekonomi yang menggerakkan migrasi dan pertumbuhan penduduk di wilayah pusat industrialisasi. Situasi ini berpotensi menggerus daya dukung lingkungan yang menimbulkan kerusakan lingkungan, seperti air yang tercemar limbah, udara yang tercemar polusi, penurunan kualitas tanah, dan eksploitasi energi bumi.¹⁴ Dalam konteks urbanisasi yang cepat serta berkembangnya infrastruktur perkotaan dan pemukiman baru yang memerlukan luas lahan yang lebih besar berpotensi mengarah pada deforestasi dan konversi lahan pertanian. Perpindahan manusia ke wilayah yang tersentralisasi pada pusat bisnis dan permukiman memungkinkan munculnya perubahan iklim atau sederhananya adalah peningkatan suhu udara, pencemaran udaram air, dan tanah, serta degradasi lahan hijau di wilayah tujuan migrasi.¹⁵

Pembangunan infrastruktur dalam konteks migrasi dan urbanisasi membutuhkan teknologi mesin dan upaya pembukaan lahan yang massif untuk memenuhi kebutuhan manusia akan tempat tinggal dan bahan produksi yang dikomofidikasi. Ini menampakkan adanya pergeseran perilaku manusia yang dominan mengekstraksi alam untuk tidak lagi memenuhi kebutuhan bertahan hidup tetapi kebutuhan politik, ekonomi, dan pasar yang lebih luas. Sejak Revolusi Industri hingga masa pembangunan di berbagai wilayah manusia terus-menerus berusaha memenuhi berbagai kebutuhan dan keuntungan sebanyak-banyaknya. Pada situasi ini manusia tidak lebih dari individu yang tidak pernah puas atas apa yang telah dia dapatkan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.¹⁶

¹⁴ Jeffrey G. Williamson, "Migration and Urbanization," dalam *Handbook of Development Economics* Vol. 1 Tahun 1988, hal. 429.

¹⁵ Karen C. Seto dan Navin Ramankutty, "Hidden Linkages between Urbanization and Food Systems," dalam *Science*, Vol. 352 No. 6288 Tahun 2016, hal. 944.

¹⁶ Christopher Snowdon, *Selfishness, Greed and Capitalism: Debunking Myths about the Free Market*, Great Britain: The Institute of Economic Affairs, 2015, hal. 4.

Situasi manusia yang menempatkan diri sebagai subjek utama dalam pemanfaatan lahan adalah bentuk antroposentrisme. Antroposentrisme manusia menganggap kepentingannya berada di atas kepentingan makhluk lain yang ada di alam sehingga manusia yang seperti ini mengabaikan nilai intrinsik alam. Antroposentrisme merupakan bagian dari sejarah perkembangan manusia yang bermula dari Eropa Barat yang mengagungkan filsafat rasionalisme. Filsafat rasionalisme adalah suatu pendekatan filosofis yang menekankan pentingnya akal dan rasionalitas dalam memahami dunia dan mencapai pengetahuan yang benar. Rasionalisme berpendapat bahwa pengetahuan dapat diperoleh melalui proses berpikir dan penalaran logis, serta bahwa akal manusia merupakan sumber utama pengetahuan yang dapat diandalkan. Dalam kerangka antroposentris, filsafat rasionalisme memperkuat posisi manusia sebagai entitas yang paling berarti dan penting. Rasionalisme menekankan kekuatan akal manusia sebagai sumber utama pengetahuan, menganggap kemampuan manusia untuk berpikir rasional sebagai fitrah yang membedakan manusia dari makhluk lain.¹⁷

Antroposentrisme dan dominasi rasionalitas dalam hidup manusia tidak hanya memosisikan alam sebagai objek eksploitasi, tetapi juga kelompok manusia lain yang dianggap lemah dari aspek kekuasaan, akses kepada sumber ekonomi, dan peran sosial. Dalam skema kapitalisme, pemilik modal memiliki kecenderungan untuk menguasai kelompok manusia lain yang berperan sebagai pekerja atau buruh. Dengan kata lain ada dominasi berbasis kelas sosial-ekonomi sebab kapitalisme telah mendominasi struktur kehidupan manusia di bumi, khususnya di Barat.¹⁸ Ketika lingkungan rusak karena aktivitas kapitalisme yang mengeksploitasi alam, kelompok manusia yang disubordinasi juga menjadi korban bahkan ikut berusaha memulihkan hidup dalam kondisi lingkungan yang berangsur rusak. Misalnya perempuan sering kali lebih rentan terhadap dampak kerusakan lingkungan, terutama dalam masyarakat agraris yang beraktivitas dalam pengumpulan air dan pengelolaan hutan. Ketika lingkungan rusak, perempuan menghadapi beban yang lebih besar dalam mencari sumber daya alam yang semakin langka, menghadapi bencana alam, dan mengatasi dampak negatif terhadap kesehatan mereka.¹⁹

Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (LHK) Republik Indonesia menyebut suatu kondisi lingkungan yang rusak apabila telah atau sedang mengalami degradasi fungsi ekologisnya. Misalnya kerusakan hutan

¹⁷ Helen Kopnina, *et al.*, "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem," dalam *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 31 No. 1 Tahun 2018, hal. 112.

¹⁸ Vandana Shiva, *et al.*, *Ecofeminism*, London and New York: Zed Books Ltd., 2014, hal. 120.

¹⁹ Rebecca Elmhirst, "Introducing New Feminist Political Ecologies," dalam *Geoforum*, Vol. 42 No. 2 Tahun 2011, hal. 130.

terjadi menurunnya fungsi ekologis hutan dan berkurangnya luas hutan. Tanah juga dapat mengalami kerusakan atau dalam kondisi kritis apabila ada lapisan tanah yang terkelupas dan berkurangnya kestabilan tanah sehingga memunculkan daya ekologis tanah yang lemah.²⁰ Bentuk-bentuk kerusakan lingkungan dapat terjadi melalui perilaku deforestasi yang menghilangkan habitat, peningkatan emisi gas rumah kaca, perubahan iklim regional, dan penurunan keberlanjutan sumber daya alam. Degradasi tanah dalam bentuk erosi tanah, perubahan struktur tanah, penurunan kualitas tanah, dan degradasi lahan akibat praktik pertanian yang tidak berkelanjutan. Polusi, baik polusi udara, air, maupun tanah, hingga skala yang lebih besar seperti perubahan iklim global, perubahan suhu, pola curah hujan, dan dampaknya terhadap lingkungan.²¹

Kerusakan lingkungan alam menjadi sebuah keniscayaan dan dampaknya dapat dirasakan oleh manusia hingga saat ini. Sejak tahun 1960-an, kerusakan lingkungan alam telah menjadi perhatian dunia khususnya Perserikatan Bangsa-Bangsa dan pemerintahan berbagai negara di dunia. Dari perspektif hukum, kerusakan lingkungan di Indonesia menjadi suatu persoalan hukum yang bermula dari adanya aturan hukum terhadap pencemaran lingkungan. Pasal 1 Butir (17) Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Pengelolaan dan Perlindungan Lingkungan Hidup mengatakan bahwa Pencemaran Lingkungan adalah masuk atau dimasukkannya makhluk hidup, zat, energi, dan/atau komponen lain ke dalam lingkungan hidup oleh kegiatan manusia sehingga melampaui baku mutu lingkungan hidup yang telah ditetapkan.²²

Secara historis, keruntuhan peradaban Romawi Timur pada tahun 1453 menjadi pertanda berakhirnya seluruh kekuasaan Romawi secara umum. Keruntuhan ini melahirkan negara-negara baru di Eropa khususnya Eropa Barat yang di masa kontemporer dikenal sebagai negara-negara maju. Negara-negara ini adalah bekas jajahan imperium Romawi sehingga sistem sosial dan hukum masyarakat masih mempraktikkan sisa-sisa dari pengaruh Romawi. Sistem ekonomi juga masih berbentuk pengelolaan pertanian dan peternakan secara swadaya untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari.²³

Ketika masa Revolusi Industri hadir di negara-negara Eropa Barat baru terbentuk sistem ekonomi kapital yang melangsungkan operasinya

²⁰ Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (LHK) Republik Indonesia, "Status Lingkungan Hidup Indonesia 2020," Jakarta: Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (LHK) Republik Indonesia, 2020, hal. 73.

²¹ Jonathan A. Foley, *et al.*, "Global Consequences of Land Use," dalam *Science*, Vol. 309 No. 5734 Tahun 2005, hal. 572.

²² Undang-Undang Republik Indonesia, "Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan Dan Pengelolaan Lingkungan Hidup," 2009, hal. 2-3.

²³ Walt Whitman Rostow, *Politics and the Stages of Growth*, UK: Cambridge University Press, 1971, hal. 10.

berdasarkan sistem pasar. Pada masa ini manusia di negara-negara Eropa Barat mengeruk potensi lingkungan alam sebagai modal untuk melakukan produksi dan distribusi dalam sistem pasar. Ini sekaligus sebagai bentuk ekspresi rasionalitas yang mendominasi filsafat hidup masyarakat Eropa.²⁴ Manusia Eropa kala itu melakukan ekspedisi ke berbagai wilayah di dunia yang dinilai memiliki potensi alam yang dapat dimanfaatkan untuk industrialisasi. Pada masa inilah sejarah imperialisme dan kolonialisme negara-negara Barat terjadi di wilayah Asia, Amerika, dan Afrika dalam rentang abad ke-18 hingga abad ke-19. Dengan kata lain, ekspedisi imperialisme dan kolonialisme Barat mendorong laju degradasi lingkungan di wilayah-wilayah jajahan.²⁵

Negara-negara Timur Tengah dan Afrika Utara mengalami kondisi ekologis yang menantang secara berlapis. Negara-negara ini tidak hanya bertahan dari cuaca panas ekstrim, curah hujan minim, badai pasir, dan situasi geografi lain yang tidak pasti, tetapi juga harus menanggung degradasi lingkungan akibat penambangan bumi, pembangunan infrastruktur, dan kegiatan industrialisasi lainnya selama tiga dekade terakhir. Misalnya konteks ekonomi-politik di negara-negara Timur Tengah melibatkan berbagai aktivitas yang menempatkan lingkungan alam sebagai objek ekstraksi, seperti proyek-proyek pemerintah Suriah dan Turki di sepanjang Sungai Eufrat²⁶ dan proyek irigasi di Gurun Saudi Arabia yang merusak ekosistem kehidupan manusia, hewan, dan tumbuhan di sana.²⁷

B. Industrialisasi di Dunia dan Keterhubungan Kerusakan Lingkungan Global

Masalah kerusakan lingkungan adalah sebuah proses yang berkelindan secara global, baik secara bio-kimia maupun sosial-ekonomi dan politik antar negara, yang pada akhirnya mempengaruhi kehidupan bio-sosial manusia di bumi. Keterkaitan itu muncul dalam siklus, misalnya penebangan hutan, pembakaran biomassa hutan, maupun konversi lahan di negara-negara dunia ketiga oleh pemilik modal dari negara-negara dunia pertama (negara maju) menstimulasi kerusakan hidrologi, erosi tanah, kepunahan jenis makhluk hidup, timbulnya lubang pada lapisan ozon, dan pemanasan global. Contoh lain seperti produksi klorofluorokarbon (CFC) yang merusak lapisan ozon di

²⁴ Diane Lewis, "Anthropology and Colonialism," dalam *Current Anthropology*, Vol. 14 No. 5 Tahun 1973, hal. 585.

²⁵ James M. Blaut, "Colonialism and the Rise of Capitalism," dalam *Science & Society*, Vol. 53 No. 3 Tahun 1989, hal. 270.

²⁶ Peter Beaumont, "Agricultural and Environmental Changes in the Upper Euphrates Catchment of Turkey and Syria and Their Political and Economic Implications," dalam *Applied Geography*, Vol. 16 No. 2 Tahun 1996, hal. 142.

²⁷ Martina Weiß, *et al.*, "Quantifying the Human Appropriation of Fresh Water by African Agriculture," dalam *Ecology and Society*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2009, hal. 12.

stratosfer dan menimbulkan efek rumah kaca. Pembakaran bahan bakar fosil juga menaikkan kadar gas rumah kaca dan menyebabkan hujan asam.²⁸

Interaksi antara berbagai masalah kerusakan lingkungan itu bersifat kumulatif terhadap punahnya jenis makhluk hidup tertentu, penurunan kesehatan manusia, penurunan kualitas pertanian, peternakan, dan perikanan. Pencemaran ozon di troposfer juga menyebabkan kerusakan dan kematian hutan. Ini menjadikan daya ikat CO₂ dari udara menjadi berkurang dan udara yang terikat dalam biomassa hutan yang mati lepas ke udara sehingga menaikkan kadar CO₂ sebagai gas rumah kaca utama. Inilah yang menjadikan suhu bumi semakin meningkat dan menaikkan laju kepunahan jenis makhluk hidup.²⁹

Proses kerusakan lingkungan di dunia juga terhubung satu sama lain, antara negara-negara pelaku industri terhadap negara-negara sebagai penyedia bahan baku dan sumber daya manusia atau tenaga kerja. Industrialisasi yang terjadi di negara-negara maju, seperti di Eropa, Amerika, dan Timur Tengah adalah bagian dari pembangunan kapital. Mode pembangunan ini mampu menghasilkan barang-barang dalam kuantitas yang banyak dan kualitas yang bagus sehingga dapat memenuhi kebutuhan hidup manusia di sana maupun secara global melalui skema ekspor dalam waktu tertentu. Pada sisi lain, barang-barang yang dihasilkan itu memunculkan efek pencemaran dan kerusakan lingkungan alam yang mengganggu kualitas hidup makhluk. Ini menunjukkan bahwa apabila pembangunan dan produksi tercapai maka ada proses pencemaran dan kerusakan lingkungan alam yang terjadi. Dengan kata lain, arah pembangunan dengan kesejahteraan lingkungan alam bersifat berlawanan. Apabila sumber daya alam di negara-negara dunia pertama telah habis maka pemilik modal yang berasal dari sana melakukan ekstraksi sumber daya alam di wilayah lain yang dinilai masih potensial, misalnya di negara-negara dunia ketiga yang memiliki sumber daya tambang batu bara, batu, pasir, emas, atau hasil bumi lainnya yang bernilai ekonomi.

Emil Salim, seorang ekonom dan tokoh pembangunan berwawasan lingkungan di Indonesia, berpendapat bahwa dampak pembangunan bekerja dalam dua arah, yaitu dampak pada sumber daya alam yang diolah dan dampak bagi masyarakat pengonsumsi produk olahan dari sumber daya alam. Terdapat hubungan antara jumlah dan jenis sumber daya alam dengan produk yang dikonsumsi masyarakat, yaitu semakin besar pola konsumsi masyarakat maka semakin besar kebutuhan pengolahan sumber daya alam, serta semakin beragam pola konsumsi masyarakat maka semakin beragam sumber alam yang diolah.³⁰

²⁸ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991, hal. 10.

²⁹ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global...*, hal. 11-12.

³⁰ Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan*, Jakarta: LP3ES, 1986, hal. 76.

Banyak penyebab dari kerusakan lingkungan memiliki akar dalam struktur institusi sosial dan hubungan ekonomi, namun isu ekonomi politik juga berperan dalam menghadirkan kerusakan lingkungan. Contohnya adalah krisis sumber daya dan kesejahteraan hidup di wilayah dunia bagian Selatan (negara-negara berkembang) sebagai bentuk krisis pembangunan akibat dominasi kepentingan negara-negara kapitalis Barat. Selain itu, kekurangan dalam strategi pembangunan yang diterapkan di wilayah Selatan tidak dapat dengan mudah diperbaiki dengan menerapkan praktik “konservasi” yang dikembangkan di wilayah Utara. Konservasi memiliki peran dalam pembangunan, tetapi ikatan struktural yang menghubungkan negara-negara berkembang dengan masyarakat industri menunjukkan situasi keseharian dan pemaknaan nilai pembangunan yang berbeda sehingga seringkali pembangunan di wilayah Selatan atau Utara menjadi tidak efektif.³¹

Bagi Marx, industrialisasi adalah kekuatan progresif yang memanfaatkan teknologi untuk sumber daya alam dan memungkinkan ketergantungan yang lebih rendah pada pertanian. Dalam volume ketiga dari *Capital*, dia menulis bahwa salah satu hasil utama dari mode produksi kapitalis adalah mengubah pertanian dari proses yang semata-mata bersifat empiris dan mekanis yang digunakan oleh bagian dari masyarakat sederhana menjadi teknologi ilmiah dalam bidang agronomi.³² Lingkungan, terutama lingkungan perdesaan, mengalami transformasi yang signifikan melalui penerapan modal. Secara historis, masyarakat yang memiliki tanah telah menguasai nilai dari tenaga kerja yang digunakan terhadap tanah itu melalui sewa tanah mutlak. Pada abad 19 di Inggris, setidaknya, sebuah kelas pemilik tanah terus memainkan peran penting dalam menguasai nilai surplus, bukan seperti di sektor industri yang menghasilkan modal baru, tetapi melalui kepemilikan mereka atas sumber daya terbatas yaitu tanah. Sewa tanah adalah nilai surplus, produk dari tenaga kerja juga nilai surplus. Meskipun demikian, kemajuan teknologi dalam pertanian dan dorongan produksi yang diberikan oleh pertumbuhan populasi non-pertanian memastikan bahwa “modal konstan” menggantikan “modal variable” (tenaga kerja) dalam proses produksi.

Dalam produksi komoditas, kepemilikan tanah dan eksploitasi ekonominya menjadi terpisah sehingga muncul kelas petani yang bergantung pada sewa tanah diferensial yang berasal dari produksi yang lebih efisien di pengelolaan tanah. Menurut Marx, kapitalisme berkembang melalui produksi yang lebih efisien dan pengambilan nilai surplus yang melibatkan penggunaan tanah dan sumber daya yang baru. Lingkungan berperan sebagai pemfasilitasi, tetapi semua nilai pada akhirnya berasal dari eksploitasi tenaga kerja. Tidak

³¹ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives*, New York: Routledge, 2011, hal. 2.

³² Karl Marx, *Capital Volume 3*, Moscow: Progress Publishers, 1974, hal. 617.

ada batasan "alami" yang dapat dibayangkan terhadap kemampuan produktif material masyarakat. Semua hambatan untuk mewujudkan potensi penuh sumber daya dikenakan oleh hubungan kepemilikan dan kewajiban hukum daripada ketersediaan sumber daya itu sendiri.³³ Berangkat dari perspektif materialisme sejarah oleh Lenin ketika membahas hubungan antara manusia dan alam dia berpendapat bahwa manusia sebagai masyarakatlah yang mengenakan batasan pada potensi manusia, bukan ilmu pengetahuan. Menurut Lenin, ada afinitas yang tak terhindarkan antara perkembangan ilmu pengetahuan alam dan materialisme sejarah, terutama dalam konteks ekspansi kolonial, dengan pandangan bahwa modal hanya dapat sepenuhnya menguasai nilai surplus dengan mengubah alam untuk tujuan-tujuannya sendiri.³⁴

Pembangunan awal Eropa Barat membutuhkan okupasi kolonial terhadap negara-negara dengan sumber daya alam yang dibutuhkan oleh mereka dalam bentuk pengrusakan sistem ekonomi lokal. Ini adalah bentuk kapitalisasi di masa awal yang memisahkan kekuatan produktif dari sistem ekonomi lokal dengan berbagai cara, mulai dari menggabungkannya ke dalam pasar hingga penyitaan materi secara paksa. Sistem akumulasi ekonomi pada skema pasar mengarahkan pada penghancuran pertukaran sederhana dan perubahan sosial masyarakat sederhana menjadi masyarakat "pembeli komoditas".³⁵ Contohnya adalah penciptaan ekonomi perkebunan oleh kolonial Eropa untuk menyediakan gula, tembakau, dan barang lainnya sebagai pasokan bahan mentah negara mereka. Pada sisi lain, muncul di lintang beriklim sedang, yang ditempati oleh para pendatang yang mengusir perlahan penduduk asli dan mendirikan pertanian dengan masa produksi yang cepat. Pada akhirnya, pada abad 19, produksi massal mengarah pada pertumbuhan pasar internal yang besar. Terutama di Amerika Utara, terjadi ketergantungan unik antara pertanian dan industri, berbeda dengan apa yang dapat ditawarkan oleh ekonomi perkebunan.³⁶

Syarat-syarat perdagangan yang berkembang antara negara kolonial dan koloninya merugikan perkembangan negara-negara koloni tersebut. Modal yang terakumulasi di koloni tidak bisa tinggal di sana karena modal dagang bertindak sebagai perantara antara wilayah pusat dan periferi. Menurut satu penafsiran, sejarah ketidakmampuan perkembangan sebenarnya adalah sejarah "modal dagang" yang setelah kalah secara politis dan ekonomis oleh modal industri di Eropa, memperluas operasinya di wilayah jajahan. Akibatnya,

³³ Karl Marx, *Capital Volume 3...*, hal. 634.

³⁴ Vladimir Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, Moscow: Progress Publishers, 1952, hal. 69.

³⁵ Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, London: Routledge & Kegan Paul, 1951, hal. 371.

³⁶ E. L. Jones dan S. J. Woolf, *Agrarian Change and Economic Development*, London: Methuen, 1969, hal. 19.

modal dagang memainkan peran mediasi antara bentuk-bentuk produksi pra-kapitalis di periferi dan kapitalisme di pusat.³⁷ Ekspansi kolonial menyebabkan kemunduran banyak kerajinan desa, dan meskipun teknologi asli bertahan dalam produksi komoditas kecil, itu tidak mencegah kemajuan teknologi yang lebih canggih. Pertumbuhan pertanian yang maju dan industri, serta industri, di negara-negara metropolitan lebih melemahkan daya jual komoditas dari wilayah Selatan. Ketergantungan negara-negara industri ini hanya baru-baru ini dikurangi oleh minyak bumi, tetapi tidak mengurangi ketergantungan mereka pada pasar komoditas dunia.³⁸

Selain pendekatan ekonomi politik yang lazim digunakan untuk memikirkan tentang pembangunan, ada juga pendekatan modernisasi yang memiliki cara berbeda dalam memandang pembangunan. Menilik lagi pada pembangunan dari pendekatan ekonomi politik, misalnya dalam pertanian, kemajuan ekonomi yang tipikal dan menguntungkan terjadi ketika produktivitas pertanian suatu negara secara signifikan melebihi standar konsumsi yang diperlukan bagi penduduk perdesaan, sekaligus mendukung pertumbuhan penduduk perkotaan dan industri.³⁹ Ketika produktivitas pertanian terjadi maka timbul dua efek, yaitu semua orang memiliki lebih banyak makanan dan sebagian dari Angkatan kerja dapat beralih ke kegiatan non-pertanian.⁴⁰ Pandangan ini sangat mengasumsikan keadaan keseimbangan, yang seringkali tidak sesuai dengan realitas dunia. Secara nyata, urbanisasi sering terjadi seiring dengan tingkat produktivitas pertanian yang rendah, bahkan ketika kebutuhan dasar kaum miskin tidak terpenuhi. Kemampuan untuk mengalihkan sebagian angkatan kerja ke kegiatan non-pertanian pada awalnya bergantung pada distribusi tanah dan kapasitas sektor industri untuk menyerap tenaga kerja yang keduanya sering diabaikan.⁴¹

Jenis analisis neoklasik seperti ini, yang menggambarkan situasi pertumbuhan "normal" di mana faktor-faktor produksi dialokasikan untuk memaksimalkan produktivitas mereka, masih memiliki pendukung dalam bidang ekonomi pertanian. Menurut pandangan ini, kurangnya perkembangan pertanian di wilayah Selatan juga terjadi karena pemaksaan fisik terhadap angkatan kerja yang tidak mampu merangsang jenis kewirausahaan yang

³⁷ S. B. D. de Silva, *The Political Economy of Underdevelopment*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982, hal. 425-426.

³⁸ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 10.

³⁹ C. Clark dan M. Hasweel, *The Economics of Subsistence Agriculture*, London: Macmillan, 1964, hal. 137.

⁴⁰ C. Clark dan M. Hasweel, *The Economics of Subsistence Agriculture...*, hal. 154.

⁴¹ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 11.

diinginkan.⁴² Demikian pula, penerapan pajak yang lebih tinggi pada pertanian subsisten dianggap dapat diterima sebagai bentuk peralihan dari ekonomi murni subsisten ke ekonomi berbasis uang tunai.⁴³ Institusi sosial di daerah pedesaan dinilai berdasarkan kontribusi mereka terhadap produktivitas pertanian, namun untuk aksesibilitas tanah sebagai hak milik belum tentu dapat mereka peroleh sebab tanah dianggap sebagai modal pertanian yang sangat penting. Tantangan muncul dalam kasus di mana tanah tidak dapat dibeli atau dijual, menunjukkan bahwa modal yang diperlukan untuk meningkatkan produksi pertanian tidak tersedia dengan mudah.⁴⁴

Luxemburg berpendapat bahwa di daerah periferi, di mana perkembangan ekonomi terbatas, ada peluang bagi modal untuk mengumpulkan kekayaan yang tidak dapat ditemukan di Eropa yang lebih maju secara ekonomi. Modal mampu membawa perubahan yang cepat, tetapi hanya dapat mencapainya di tanah yang belum terpengaruh oleh ekonomi kapitalis dengan tingkat perkembangan sosial yang lebih sederhana.⁴⁵ Untuk memungkinkan kapitalisme tumbuh di daerah periferi, ekonomi tradisional sebelumnya harus diubah atau bahkan dihancurkan. Untuk melakukan ini, kondisi pasar harus diciptakan yang memungkinkan penjualan aset-aset produktif penting seperti tanah, sumber daya mineral, dan lingkungan alam.⁴⁶ Ekonomi tradisional beroperasi berdasarkan penggunaan barang dan jasa untuk kebutuhan langsung, dan mereka cenderung menolak upaya kapitalisme untuk masuk. Oleh karena itu, untuk membangun kapitalisme di daerah periferi, produksi komoditas harus menggantikan ekonomi tradisional yang berfokus pada swasembada dan pertukaran sederhana. Selain itu, Luxemburg juga menyadari adanya kontradiksi mendasar ketika produksi komoditas berkembang di masyarakat kolonial. Kapitalisme membutuhkan cara produksi pra-kapitalis untuk menjaga akumulasi modal, tetapi pada saat yang sama, kapitalisme tidak dapat berdampingan dengan cara produksi tersebut secara tak terbatas. Kontradiksi ini masih menjadi topik perdebatan tentang apakah produksi komoditas kecil dapat bertahan di bawah kapitalisme di daerah periferi, tetapi kesadaran akan peran sumber daya alam dalam proses pembangunan tidak mengalami peningkatan yang signifikan.⁴⁷

Pada tahun 1960-an, terjadi perubahan signifikan dalam perkembangan teori yang kritis. Pemikiran Marxis sebelumnya, seperti yang ditunjukkan oleh tokoh seperti Lenin dan Luxemburg, memiliki kecenderungan untuk bersifat

⁴² B. W. Hodder, *Economic Development in the Tropics*, London: Methuen, 1968, hal. 52.

⁴³ C. Clark dan M. Hasweel, *The Economics of Subsistence Agriculture...*, hal. 65.

⁴⁴ B. W. Hodder, *Economic Development in the Tropics...*, hal. 121.

⁴⁵ Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital...*, hal. 358.

⁴⁶ Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital...*, hal. 370.

⁴⁷ Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital...*, hal. 416.

Eurosentris, yang berarti mereka terlalu fokus pada Eropa dan meninggalkan sedikit ruang untuk inovasi teoretis. Di sisi lain, pendekatan neoklasik terhadap perkembangan ekonomi, yang menekankan peran pasar dalam memulihkan keseimbangan ekonomi global, cenderung mempertahankan kondisi kemiskinan dan eksploitasi di negara-negara yang kurang berkembang. Kondisi ini akhirnya memicu upaya untuk merestrukturisasi teori baik dari sudut pandang Marxis maupun neoklasik.⁴⁸

André Gunder Frank adalah salah satu tokoh yang memainkan peran penting dalam perubahan ini. Dia mengadopsi pandangan Marxis untuk memberikan definisi ulang terhadap hubungan kapitalis di negara-negara periferi. Hal ini memicu banyak diskusi dan kontroversi dalam bidang perkembangan ekonomi. Kontribusi dari berbagai ilmuwan juga memperluas cakupan sosiologi perkembangan, mengubah perdebatan dari teori "pertukaran yang tidak adil" menjadi teori "artikulasi" dan sejenisnya. Namun, meskipun terjadi perubahan signifikan dalam teori perkembangan ini, fokus tetap pada peran tenaga kerja daripada sumber daya alam. Sementara itu, teori neoklasik tentang perkembangan ekonomi juga mengalami kesulitan dalam mengatasi masalah lingkungan, dan pergeseran paradigma yang lebih besar sulit dicapai.⁴⁹

Dalam usaha untuk memberikan dasar sejarah yang lebih kokoh bagi teori perkembangan, lebih banyak perhatian diberikan pada pola sosial yang khas, termasuk perbedaan antara masyarakat "penjajah" dan "non-penjajah" atau yang dikenal sebagai masyarakat perkebunan. Ada pertanyaan apakah perbedaan ini terkait dengan kondisi lingkungan. Masyarakat penjajah cenderung membentuk komunitas di daerah yang memiliki populasi yang jarang, seperti Protektorat Afrika Timur, sebagian besar Afrika Selatan, dan Aljazair. Dalam kasus yang paling ekstrem, masyarakat penjajah dikuasai oleh petani keluarga yang kekurangan lahan di Eropa. Contoh-contoh termasuk Kanada, bagian barat Amerika Serikat, Selandia Baru, Argentina, dan selatan Brasil. Di masyarakat seperti ini, pertanian dilakukan tanpa bantuan tenaga kerja lokal. Namun, dalam gambaran yang lebih umum tentang masyarakat penjajah di Afrika dan Asia, akses terhadap tenaga kerja lokal sangat penting. Seperti yang diungkapkan oleh de Silva bahwa tenaga kerja selalu menjadi masalah di masyarakat penjajah.⁵⁰ Kendati demikian, kepemilikan jangka panjang yang dimiliki oleh pendatang Eropa di masyarakat mereka merangsang struktur ekonomi yang lebih tahan lama daripada masyarakat perkebunan, dan lebih menantang bagi negara-negara metropolitan. Pertanian

⁴⁸ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 14.

⁴⁹ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 15.

⁵⁰ S. B. D. de Silva, *The Political Economy of Underdevelopment...*, hal. 144.

menjadi lebih bervariasi seperti halnya di kota-kota besar, dan upaya pengembangan diarahkan ke pasar dalam negeri dan ekspor. Pada saat yang sama, tingkat upah dan suku bunga yang relatif tinggi, bersama dengan tingkat harga yang lebih tinggi secara umum (dibandingkan dengan masyarakat perkebunan), mendorong perkembangan teknologi yang lebih baik. Sebaliknya, di masyarakat perkebunan, di mana investor asing terbatas pada perdagangan, tanaman perkebunan, dan mineral, terdapat kecenderungan anti-teknologi yang kuat, mempertahankan pola penggunaan dan pengendalian tenaga kerja yang koersif.

Dengan demikian, uraian di atas menjelaskan tentang perubahan besar dalam teori ekonomi Marxis untuk mengatasi krisis lingkungan yang mendesak di negara-negara Selatan. *Pertama*, disarankan bahwa kesadaran tentang lingkungan adalah bagian penting dari kerangka berpikir ideologis masyarakat modern dan dapat mempengaruhi upaya pertumbuhan ekonomi. *Kedua*, ditegaskan bahwa peran ilmu pengetahuan dan teknologi dalam perkembangan lebih rumit daripada yang dipikirkan oleh Marx dan Marxis awal. Kebutuhan mendesak masyarakat manusia untuk mengontrol teknologi mereka sendiri dan mengembangkan teknologi yang lebih bermanfaat secara sosial adalah bagian penting dari pemikiran lingkungan, tetapi sering dianggap sebagai hal yang kurang penting dalam ekonomi politik. *Ketiga*, konsep keterbelakangan tidak bisa lagi dijelaskan terutama dari segi cara tenaga kerja dieksploitasi di negara-negara kapitalis yang tergantung. Di negara-negara ini, sumber daya alam habis digunakan secara sistematis dalam upaya akumulasi baik oleh perusahaan multinasional swasta maupun negara. Kerusakan ekologi di wilayah dunia bagian Selatan meningkat secara darurat karena komitmen yang gegabah terhadap strategi pertumbuhan ekonomi yang merupakan ciri kapitalisme maju. Biaya dari pembangunan tercermin tidak hanya dalam konflik kelas dan eksploitasi ekonomi, tetapi juga dalam penurunan dasar sumber daya alam yang menjadi penopang kehidupan bagi orang miskin. Jika ekonomi politik mengabaikan proses ini, maka ia tidak bisa mengklaim memberikan penjelasan. Pada bagian selanjutnya, penulis menguraikan bagaimana krisis sumber daya global dan bentuk-bentuk baru kerusakan lingkungan berlangsung di negara-negara dunia bagian Selatan.

Bagian ini membahas bukti bahwa sumber daya alam dunia, seperti lahan, biomassa, dan pasokan air, sangat terancam oleh proses pembangunan, yang pada gilirannya mengancam keseluruhan konsep "pembangunan." Permulaannya adalah dengan menguraikan alasan mengapa kita sering mengabaikan atau salah menggambarkan krisis lingkungan di negara-negara berkembang, dan kemudian menghubungkan proses-proses ideologis ini dengan kerusakan sumber daya itu sendiri. Di bagian akhir, pembahasan berfokus pada bagaimana perkembangan agribisnis sering kali mengutamakan keuntungan komersial jangka pendek daripada pembangunan perdesaan dan

pelestarian lingkungan alam. Kebijakan pembangunan saat ini justru memperburuk masalah lingkungan yang terkait dengan penipisan sumber daya di negara-negara berkembang. Ada pilihan-pilihan dalam model-model pembangunan yang dapat memungkinkan pembangunan yang berkelanjutan, tetapi sayangnya, pilihan-pilihan ini tidak banyak dibahas di negara-negara industri, dan akan memerlukan perubahan-perubahan yang tidak selalu nyaman dalam harapan dan tuntutan kita. Kendala-kendala terhadap kemampuan masyarakat internasional untuk mengatasi masalah lingkungan sebenarnya bukan masalah teknis, melainkan masalah politik dan ekonomi, banyak di antaranya berasal dari bagaimana negara-negara maju mengonsumsi dan berhubungan dengan negara-negara yang masih berkembang. Terutama hal ini berlaku untuk tindakan-tindakan yang sangat dibutuhkan dalam melindungi lingkungan.⁵¹

Hubungan ekonomi antara negara-negara maju dan negara-negara berkembang berkontribusi pada masalah lingkungan dalam beberapa cara. *Pertama*, setiap individu di masyarakat industri memiliki tuntutan lebih besar terhadap sumber daya dunia dibandingkan dengan individu di negara-negara yang kurang berkembang. Sangat tidak jujur secara intelektual untuk menyalahkan krisis sumber daya global hanya pada ledakan populasi di negara-negara yang kurang berkembang, tanpa mengakui bahwa bagian dari sumber daya yang dikonsumsi oleh orang miskin di negara-negara ini jauh lebih kecil per kapita daripada di negara maju, seperti Britania Raya dan Eropa.

Kedua, kepuasan dari tuntutan ekonomi kita sendiri di negara-negara maju tidak dapat dipenuhi hanya dari basis sumber daya kita sendiri. Secara signifikan, tekanan sumber daya dan lingkungan yang dirasakan di Selatan terkait dengan standar hidup tinggi dan penggunaan sumber daya yang boros di Utara. Ekonomi pasar negara-negara maju berkontribusi pada kemiskinan sambil membahayakan upaya menemukan solusi terhadap penipisan sumber daya. Jarak fisik dan bias ideologis masyarakat konsumtif mencegah kita untuk mengambil kesimpulan radikal dari konsumsi barang dan pengaruhnya oleh media massa.

Ketiga, masyarakat industri terkenal sulit mendaur ulang limbah yang dibuang, dengan konsekuensi yang merugikan baik secara lingkungan maupun sosial. Sebagai contoh, di Amerika Serikat, limbah padat industri yang dihasilkan pada tahun 1977 total sekitar 344 juta ton metrik. Rata-rata setiap orang di sana menghasilkan sekitar 1300-ton limbah padat kota setiap tahunnya. Biaya pengelolaan limbah ini tinggi, banyak bahan yang dapat didaur ulang tidak dimanfaatkan, dan kesempatan hilang untuk menciptakan lapangan kerja di sekitar aktivitas ekonomi “informal” yang terkait dengan pengelolaan limbah. Meskipun proses daur ulang mungkin mahal dalam hal

⁵¹ Global 2000, *Report to the President*, Harmondsworth: Penguin, 1982, hal. 229.

energi yang digunakan, namun mereka menggunakan bahan mentah murah dan tenaga kerja yang melimpah. Pada banyak negara yang kurang berkembang, tumpukan sampah merupakan sumber bahan baku yang penting dan area kegiatan wirausaha yang intens. Sebagai contoh, di Brasil, kemungkinan lebih banyak lapangan kerja yang berguna dihasilkan dari perubahan ulang ban kendaraan bekas daripada penggunaan produktif awalnya.⁵²

Deforestasi di daerah tropis yang lembap adalah contoh bagaimana penipisan sumber daya hanya dianggap sebagai “masalah” ketika sudah sangat parah, terutama karena terkait dengan populasi yang berlebihan dan kurangnya kesadaran lingkungan di kalangan masyarakat perdesaan. Tingkat deforestasi dan dampak ekologisnya sangat besar. Setiap tahun, sekitar 200.000-kilometer persegi hutan lembap tropis hilang akibat penebangan kayu dan perambahan lahan untuk pertanian.⁵³ Pada tahun 2020, hampir semua hutan fisik yang dapat diakses di daerah Selatan akan habis.⁵⁴ Hanya sekitar 30 persen dari hutan asli yang tersisa di Filipina, hutan di Afrika Barat akan punah pada akhir abad ini, dan eksploitasi hutan di Semenanjung Malaya sudah mencapai titik krisis.⁵⁵ Situasi di Meksiko juga mengkhawatirkan, di mana hutan Chiapas “ditambang” untuk memberi ruang bagi peternakan sapi. Antara 1950 dan 1970, luas hutan tropis di negara tersebut berkurang separuh. Pada pertengahan 1970-an, menurut Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), hutan lembap tropis mencakup sekitar 935 juta hektar. Namun, mereka sudah berkurang sebesar 40% dari luas aslinya. Tingkat deforestasi tahunan di Amerika Latin pada akhir 1970-an diperkirakan sekitar 4,2 juta hektar per tahun. Ini jauh lebih tinggi dibandingkan dengan sekitar 1,3 juta hektar di Afrika dan 1,8 juta hektar di Asia. Penurunan hutan tropis dunia diperkirakan mencapai 7,3 juta hektar per tahun, atau 14 hektar per menit.⁵⁶

Ada biaya lingkungan yang signifikan ketika kita mengeksploitasi berlebihan hutan-hutan tropis. Nutrisi yang penting terdapat di biomassa hutan tropis, bukan di tanah yang relatif miskin. Penghilangan biomassa dan perubahan pada tanah mengancam lingkungan yang membuat hutan tropis sangat produktif. Akibatnya, hasil pertanian menurun dengan cepat, terutama di Afrika, dan deforestasi semakin memburuk.⁵⁷ Dampak negatif tidak hanya terbatas pada hutan tropis dataran rendah, tetapi juga kerusakan ekologi di satu

⁵² Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 23.

⁵³ N. Myers, *The Sinking Ark*, Oxford: Pergamon, 1979, hal. 174.

⁵⁴ Global 2000, *Report to the President...*, hal. 26.

⁵⁵ W. Meijer, “A New Look at the Plight of Tropical Rain-Forests” dalam *Environmental Conservation*, Vol. 7 No. 3 Tahun 1980, hal. 203.

⁵⁶ E. P. Eckholm, *Down to Earth: environment and human needs*, London: Pluto Press, 1982, hal. 159.

⁵⁷ K. A. Longman dan J. Jenik, *Tropical Forest and its Environment*, Harlow: Longman, 1974, hal. 120.

daerah sering berdampak pada daerah lain yang berdekatan. Daerah yang rentan, terutama dengan lereng curam dan tanah yang mudah tererosi, juga menjadi sumber utama sungai-sungai besar. Ketika hutan lembap tropis menghilang, perusahaan kayu cenderung lebih fokus pada hutan pegunungan. Pada daerah seperti selatan Sumatra dan Malaysia, hutan-hutan ini sudah terancam, dengan konsekuensi buruk bagi rezim air di zona ekologis sekitarnya dan juga mengganggu iklim jangka panjang. Pentingnya daerah dengan lereng curam tidak hanya terkait dengan kehutanan, tapi juga pertanian. Oleh karena itu, melindungi daerah-daerah ini menjadi prioritas yang mendesak. Diperkirakan sekitar 30% keluarga petani di Amerika Tengah dan Selatan tinggal di daerah seperti ini. Pada daerah pegunungan, akses terbatas ke lahan yang baik dan peningkatan populasi akan memaksa perluasan pertanian ke lahan-lahan yang lebih tidak produktif, mengurangi waktu istirahat tanah, dan menyebabkan penurunan produksi per keluarga petani. Posner dan McPherson menyimpulkan bahwa masalah di daerah pegunungan di daerah tropis semakin parah karena lembaga pembangunan lebih fokus pada lokasi yang dianggap lebih “produktif” sehingga memindahkan beban kemiskinan lebih jauh ke lingkungan pegunungan yang terancam.⁵⁸

Banyak negara miskin mengandalkan kayu dan kotoran hewan sebagai sumber utama energi daripada minyak. Deforestasi yang cepat di negara-negara ini mengancam kelangsungan hidup populasi yang bergantung pada pertanian. Hampir setengah dari total area hutan dunia dan lebih dari setengah stok pohon untuk kayu terdapat di kawasan Selatan. Sumber daya kayu ini penting untuk menyediakan bahan bakar penting, menciptakan lapangan kerja, membangun tempat tinggal, dan mendukung sistem pertanian untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari. Namun, kelangkaan kayu bakar telah menyebabkan banyak waktu dihabiskan untuk pengumpulannya dan transportasinya. Sebagai contoh, di Gambia, mengumpulkan kayu bakar membutuhkan 360 hari kerja per tahun per keluarga. Kegiatan pengumpulan kayu bakar ini sangat mengganggu produksi rumah tangga di sebagian wilayah Nepal, Andes, dan Sahel Afrika.⁵⁹

Masalah kayu bakar sering kali dibahas tanpa mempertimbangkan hubungan antara proses produksi dan konsumsi. Konversi sumber daya kayu menjadi arang untuk konsumsi perkotaan adalah faktor penting. Perubahan ini mengurangi ketersediaan kayu bakar di daerah perdesaan, dan sebagaimana diungkapkan oleh Gamser bahwa pengembangan energi perkotaan

⁵⁸ J. L. Posner dan M. F. McPherson, *The Steep Sloped Areas of Tropical America: current situation and prospects for the year 2000*, New York: Rockefeller Foundation, Agricultural Sciences Division, 1981, hal. 4.

⁵⁹ Food and Agricultural Organisation (FAO), *The State of Food and Agriculture 1977*, Rome: FAO, 1978, hal. 15.

berlangsung dengan mengorbankan kebutuhan sumber daya perdesaan.⁶⁰ Sebagai contoh di Meksiko produksi arang untuk acara barbekyu desa yang sering dikunjungi oleh wisatawan dan wisata akhir pekan menjadi konsumsi bahan bakar kayu yang signifikan. Pada desa lain yang lebih jauh dari kota, setiap rumah tangga menghabiskan rata-rata sembilan jam per minggu untuk mengumpulkan 12-kilogram kayu. Di dua desa yang diteliti, lebih dari 80% rumah tangga memiliki kompor gas untuk memasak, tetapi biaya penggunaan gas terlalu tinggi bagi rumah tangga miskin.⁶¹ Di Meksiko, cadangan gas alam dan minyak bumi sangat besar, tetapi biaya untuk tidak memberikan pasokan gas yang murah kepada penduduk perdesaan dibayar oleh lingkungan alam, terutama di daerah perdesaan dekat dengan populasi perkotaan besar. Penipisan kayu bakar di mana-mana terkait dengan pekerjaan perempuan dan anak-anak yang dianggap rendah nilainya. Seiring dengan meningkatnya kebutuhan akan arang untuk konsumsi perkotaan, perempuan dan anak-anak di perdesaan harus menghabiskan lebih banyak waktu untuk mengumpulkan kayu bakar.⁶²

Selain kayu, air adalah kebutuhan penting dalam kegiatan produktif masyarakat manusia, namun jarang dianalisis secara sosiologis meskipun memiliki sejarah penting. Air diambil dari permukaan dan bawah tanah untuk digunakan secara domestik, industri, irigasi tanaman, dan produksi energi. Distribusi pengambilan air untuk keperluan ini sangat bervariasi tergantung pada tingkat industrialisasi, standar hidup, dan penggunaan irigasi dalam pertanian. Negara-negara seperti India, Meksiko, dan Bulgaria mengalokasikan sebagian besar pasokan air mereka untuk pertanian, sementara Inggris, Polandia, dan Jerman Barat terutama untuk memasok industri. Beberapa negara industri, seperti Jepang, masih mengalokasikan sebagian besar pasokan air untuk pertanian.⁶³ Perbedaan dalam konsumsi air per kapita antara negara-negara kaya dan miskin tidak sebesar perbedaan dalam sumber daya energi, terutama karena peran penting irigasi di banyak bagian Asia. Namun, perkiraan pengambilan air di masa depan bergantung pada berbagai faktor permintaan air, termasuk gaya hidup masa depan, pendapatan keluarga, ukuran keluarga, dan teknologi perangkat yang menggunakan air. Ketergantungan besar banyak negara miskin pada pertanian irigasi telah menyebabkan tindakan politik yang menguntungkan irigasi, terutama dalam hal subsidi air irigasi. Salah satu efek dari subsidi ini adalah pengalihan air ke

⁶⁰ M. S. Gamser, "The Forest Resource and Rural Energy Development," dalam *World Development*, Vol. 8 Tahun 1980, hal. 772.

⁶¹ M. Cuanalo, *Social and Economic Constraints to Firewood Production in Mexico: a preliminary report*, London: Overseas Development Administration, 1983, hal. 10.

⁶² Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 27.

⁶³ Global 2000, *Report to the President...*, hal. 142.

praktik irigasi yang relatif boros tanpa memerangi ketidaktahuan yang meluas tentang teknologi irigasi yang lebih efisien.⁶⁴

Dalam mempertimbangkan penggunaan sumber daya air yang ada dan konsekuensi sosial dari pengembangan sumber daya air baru, kita perlu menyadari hubungan antara keuntungan kekuatan ekonomi yang diperoleh oleh beberapa kelas dengan deprivasi sosial yang dihadapi oleh orang lain. Proyek-proyek yang pada dasarnya bermanfaat dari segi kesejahteraan, seperti irigasi air tanah, dapat menyembunyikan pergeseran penting dalam kontrol sumber daya dari orang miskin ke orang kaya, atau dari desa ke kota. Lokasi sumber daya air dalam alam tidak sesuai dengan distribusi kebutuhan sosial di manapun di dunia. Namun, “ketidaksetaraan” alamiah ini diperbesar oleh realokasi struktur sosial sumber daya air untuk mendukung mereka yang memiliki lebih banyak kekuatan ekonomi dan pengaruh politik. Misalnya, di sebagian besar Asia Selatan, kontrol atas air yang dilakukan oleh birokrasi telah memungkinkan mereka untuk memiliki kekuatan politik yang besar. Dengan demikian, politikus membantu memenuhi biaya persaingan pemilihan dengan mengandalkan birokrasi irigasi untuk memberi imbalan kepada pendukung politik, dan pejabat irigasi menerima “imbalan” dari petani besar dan politikus atas jasa yang diberikan.⁶⁵

Sebagian besar benua Afrika menderita kekurangan air yang serius. Akibatnya, pemilihan prioritas dalam alokasi air, antara pengembangan lembah atau danau (Senegal, Niger, Zambezi, Chad) atau irigasi di banyak daerah kecil di sekitar pasokan air utama, adalah isu politik penting.⁶⁶ Pilihan terkait eksploitasi dan pengelolaan sumber daya air tanah dan skema irigasi terkait dengan tekanan yang mendukung pertanian tanaman uang dibandingkan dengan produksi pangan pokok. Seringkali mata pencaharian rumah tangga miskin perdesaan, yang memiliki sedikit kekuatan politik, dikorbankan untuk kepentingan agribisnis dan petani besar.⁶⁷ Penyediaan air minum adalah area lain di mana alokasi mengikuti ketimpangan sosial. Kualitas air minum erat kaitannya dengan tingkat penyakit. Negara-negara Afrika di mana setidaknya 72% populasi tidak memiliki air minum yang aman adalah juga negara-negara di mana tingkat kematian bayi sama dengan atau

⁶⁴ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 30.

⁶⁵ R. Wade, “The System of Administrative and Political Corruption: canal irrigation in South India,” dalam *Journal of Development Studies*, Vol. 18 No. 2 Tahun 1982, hal. 288.

⁶⁶ UNEP (United Nations Environment Programme), *Environment and Development in Africa*, Oxford: Pergamon, 1981, hal. 8.

⁶⁷ B. Dinham dan C. Hines, *Agribusiness in Africa*, London: Earth Resources., 1983, hal. 25.

lebih tinggi dari 160 per 1000.⁶⁸ Wilayah perkotaan lebih mungkin memiliki air minum yang aman daripada daerah perdesaan, di mana hanya 21% populasi yang dipasok dengan air dengan cukup pada tahun 1975. Hampir separuh biaya perbaikan penyediaan air dibiayai oleh bantuan asing, dan sangat rentan terhadap ekonomi ketika negara-negara Afrika menghadapi defisit pangan yang meningkat, yang juga perlu dibiayai.

Laporan UNEP menyebutkan hubungan antara proyek-proyek hidro-agrikultur besar di Afrika (Senegal, Niger, Nil) dan manfaat yang diperoleh dari proyek-proyek tersebut oleh agribisnis. Laporan tersebut juga mencatat konsekuensi ekologi dari pengembangan agribisnis irigasi, termasuk penipisan tanah, deforestasi, dan kerusakan lingkungan yang lain di wilayah-wilayah yang terkena dampak.⁶⁹ Konsekuensi lingkungan dari penggunaan air yang ada juga penting. Pencemaran air dari penggunaan pestisida secara berlebihan akan meningkat, terutama di negara-negara di mana peningkatan terbesar dalam penggunaan bahan kimia pertanian akan terjadi. Irigasi juga berdampak buruk pada kualitas air dengan menambahkan garam ke air yang kembali ke sungai dan sungai, kecuali tindakan desalinisasi yang mahal diambil. Urbanisasi akan memperburuk masalah ini dan masalah pembuangan limbah manusia. Pengembangan daerah aliran sungai yang menggabungkan pengendalian banjir, pembangkitan listrik, dan irigasi dapat merusak baik ekosistem air tawar maupun pesisir.⁷⁰

C. Kerusakan Lingkungan Alam dalam Proses Pembangunan di Indonesia

Negara berkembang juga mengalami kerusakan lingkungan alam yang terjadi selaras dengan adanya proses pembangunan.⁷¹ Negara-negara yang baru lahir setelah tahun 1945, termasuk Indonesia, memiliki semangat dekolonisasi yang berwujud salah satunya melalui pembangunan dan industrialisasi di berbagai sektor. Ini adalah upaya untuk menunjukkan keberdayaan dari pengaruh kolonial sekaligus menyejahterakan masyarakat. Pembangunan dan industrialisasi membutuhkan lingkungan alam yang dilihat sebagai sumber daya ekstraktif dan bernilai jual. Negara-negara berkembang mengandalkan

⁶⁸ UNEP (United Nations Environment Programme), *Environment and Development in Africa...*, hal. 25.

⁶⁹ UNEP (United Nations Environment Programme), *Environment and Development in Africa...*, hal. 29.

⁷⁰ Global 2000, *Report to the President...*, hal. 35.

⁷¹ Negara berkembang adalah terminologi politis yang merujuk pada negara-negara yang baru tumbuh setelah periode perang dunia 1945 dan negara jajahan kolonialisme bangsa Barat.

pinjaman dana dari lembaga keuangan internasional untuk menyelenggarakan tujuan dekolonisasi ini.⁷²

Semangat yang membara untuk berdaya atas ekonomi dan fasilitas sebagai sebuah negara baru memunculkan masalah di sisi lain yaitu luputnya perhatian mempertimbangkan keseimbangan dan daya dukung lingkungan. Pengelolaan lingkungan bukan sebagai sesuatu yang nyata sehingga rentan diabaikan dan disubordinasi dari kepentingan lain seperti optimalisasi ekonomi. Dampak yang muncul atas pengelolaan lingkungan alam yang tidak serius juga berlangsung secara bertahap sehingga dinilai tidak dalam kondisi yang mendesak selayaknya melakukan pembangunan dan ekonomi.⁷³ Hal ini memburuk ketika terjadi kerja sama antara pengusaha dengan pemerintah melalui skema investasi yang dilindungi melalui kebijakan atau undang-undang negara. Misalnya terdapat rencana untuk membangun kawasan industri di suatu wilayah hutan atau permukiman masyarakat lokal yang membutuhkan alih-fungsi lahan sehingga mengancam keberlangsungan ekosistem kehidupan manusia, hewan, tumbuhan, dan entitas lain di sana.⁷⁴ Dengan kata lain, skema kapitalisme global yang merasuk dalam proses pembangunan ekonomi di negara-negara berkembang memposisikan kelompok yang lemah dari segi kekuasaan menjadi rentan akan kemiskinan, perbudakan, dan pengrusakan.

Indonesia adalah bagian dari negara berkembang yang sedang menggenjatkan pembangunan ekonomi sejak mendapatkan kedaulatan kemerdekaan dari Belanda tahun 1945. Sama halnya dengan negara-negara berkembang lainnya yang membangun dengan semangat dekolonisasi dan menumbuhkan identitas negara-bangsa, Indonesia membentuk suatu sejarah pembangunan yang melibatkan interaksi dengan lingkungan hingga memunculkan berbagai dampak kerusakan lingkungan sebagai akibat ekstraksi yang berlebihan.⁷⁵ Aktivitas *illegal logging* dan konversi hutan untuk kegiatan pertanian, perkebunan, atau pembangunan infrastruktur telah mengakibatkan hilangnya habitat alami, penurunan keanekaragaman hayati, dan perubahan iklim. Kegiatan penambangan yang tidak berkelanjutan dan tidak bertanggung jawab sering kali menyebabkan pencemaran air dan udara, kerusakan

⁷² Sebastian Edwards, "The International Monetary Fund and the Developing Countries: A Critical Evaluation," dalam *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy*, Vol. 31 Tahun 1989, hal. 36.

⁷³ Alassane Drabo dan Linguère Mously Mbaye, "Natural Disasters, Migration and Education: An Empirical Analysis in Developing Countries," dalam *Environment and Development Economics*, Vol. 20 No. 6 Tahun 2015, hal. 770.

⁷⁴ Alassane Drabo dan Linguère Mously Mbaye, "Natural Disasters, Migration and Education: An Empirical Analysis in Developing Countries," dalam *Environment and Development Economics...*, hal. 772.

⁷⁵ Henk Schulte Nordholt, "Indonesia in the 1950s: Nation, Modernity, and the Post-Colonial State," dalam *Bijdragen Tot de Taal-, Land-En Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, Vol. 167 No. 4 Tahun 2011, hal. 396.

ekosistem, serta konflik dengan masyarakat lokal. Pembangunan infrastruktur seperti pembangunan jalan, jembatan, dan bendungan juga dapat menyebabkan kerusakan lingkungan. Alih fungsi lahan, perubahan pola aliran sungai, dan penurunan kualitas air adalah beberapa dampak negatif yang sering terjadi akibat pembangunan infrastruktur yang tidak terencana dengan baik. Serta pola konsumsi dan produksi yang tidak berkelanjutan juga berperan dalam kerusakan lingkungan. Pertumbuhan industri yang pesat dan penggunaan sumber daya alam yang berlebihan telah menyebabkan pencemaran air dan udara, penggundulan lahan, serta penumpukan limbah yang sulit diolah.⁷⁶

Istilah “pembangunan” yang populer di Indonesia seringkali diasosiasikan dengan kemajuan material sehingga pemaknaan pembangunan berarti kemajuan bagi masyarakat Indonesia dalam ekonomi.⁷⁷ Persepsi semacam itu dalam memahami pembangunan tentu saja keliru sebab pemaknaan pembangunan bersinggungan dengan kelas sosial. Arief Budiman, seorang ahli sosial di Indonesia, menceritakan bahwa dia teringat tentang pengalaman Selo Sumardjan yang pernah terdampar di sebuah kota kecil di luar Jakarta. Pada momen itu Selo bercakap-cakap dengan seorang penduduk miskin di sana dengan menanyakan asal kedatangan orang itu lalu orang itu menjawab, “*saya dulu tinggal di Jakarta, tapi karena ada pembangunan saya terpaksa mengungsi kemari.*” Pernyataan ini menyiratkan bahwa pembangunan adalah bencana yang menyingkirkan kesempatan hidup mereka.

Selain itu, Budiman juga menceritakan tentang Romo Manguwijaya yang memiliki pengalaman bercakap-cakap dengan orang di Gunung Kidul. Dia bertanya kepada orang di desa itu tentang apakah pada umumnya orang di desa itu bisa hidup dengan cukup. Orang desa itu menjawab, “*cukup pak, kalau tidak ada pembangunan. Kalau ada pembangunan, Pak Lurah menyuruh saya kerja bakti untuk membuat gapura, pagar desa, bahkan melebarkan jalan. Ini membuat saya tidak dapat bekerja.*” Romo Manguwijaya menjelaskan tentang pernyataan itu bahwa bagi orang desa yang bekerja sebagai buruh tani harian, tidak bekerja berarti tidak ada penghasilan untuk membeli makanan pada hari tersebut. Dengan kata lain, pada konteks ini pembangunan hadir sebagai kekuasaan Pak Lurah yang menggunakan jabatan dan pengaruhnya

⁷⁶ Slamet Eko Prastiyo dan Suhatmini Hardyastuti, “How Agriculture, Manufacture, and Urbanization Induced Carbon Emission? The Case of Indonesia,” dalam *Environmental Science and Pollution Research*, Vol. 27 No. 33 Tahun 2020, hal. 42095.

⁷⁷ Pembangunan pada mulanya diartikan sebagai pertumbuhan ekonomi dengan penilaian pada sebuah masyarakat yang berhasil melaksanakan pembangunan apabila pertumbuhan ekonomi masyarakat tersebut cukup tinggi. Dengan kata lain, terdapat indikator pengukuran terhadap produktivitas masyarakat atau produktivitas negara tersebut setiap tahunnya. Pada bahasa teknis ekonomi, produktivitas ini diukur oleh Produk Nasional Bruto (PNB atau Gross National Product, GNP) dan Produk Domestik Bruto (PDB atau Gross Domestic Product, GDP). Lihat Arief Budiman, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995, hal. 2.

untuk memerintahkan orang lain yang dianggapnya lemah sehingga tidak ada penolakan yang dia terima. Contoh seperti ini juga lazim muncul dalam konteks makro, misalnya pengabaian kritik warga negara oleh segelintir pemangku kebijakan atau pemerintah tentang suatu kebijakan atau fasilitas negara yang merugikan warga negara. Kritik juga berpotensi menjadi cikal-bakal pengganggu pembangunan apabila menghadirkan ketidakstabilan politik. Maka dari itu, pembungkaman kritik pada lini tertentu kerap dilakukan oleh negara melalui penegak-penegak hukumnya untuk mengontrol warga negara. Misalnya pada dekade 1990-an, pemerintah menghimbau para redaktur surat kabar untuk tidak memuat tulisan yang bertendensi kontra dan mengkritik pemerintah pada konteks ini pembangunan menjadi ideologi politik yang memvalidasi kekuasaan pemerintah dan membatasi orang-orang yang mengkritik negara.⁷⁸

Pembangunan nasional adalah serangkaian aktivitas yang mencakup seluruh aspek kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara dalam rangka menjalankan tugas sesuai dengan amanat yang tercantum dalam Undang-Undang Dasar 1945. Amanat tersebut adalah untuk menjaga dan memajukan kesejahteraan umum, meningkatkan pengetahuan dan kecerdasan masyarakat, serta menjalankan tatanan dunia yang berlandaskan pada prinsip kemerdekaan, perdamaian yang abadi, dan keadilan sosial bagi Negara. Sejak pernyataan kemerdekaan Indonesia dari penjajahan, pemimpin negara ini memiliki serangkaian fokus dan agenda pembangunan yang spesifik, mulai dari masa Orde Lama (1945-1966) hingga Pasca-Reformasi (1998-sekarang).

Pada era Orde Lama, yang berlangsung selama masa pemerintahan Presiden Soekarno antara tahun 1959 hingga 1967, merupakan periode penting dalam sejarah Indonesia. Selama periode ini, terdapat beberapa ketetapan MPRS yang menjadi dasar perencanaan nasional dan mempengaruhi arah pembangunan Indonesia. *Pertama* adalah TAP MPRS No. I/MPRS/1960 yang juga dikenal sebagai Manifesto Politik Republik Indonesia sebagai Garis-Garis Besar Haluan Negara. Manifesto ini menggambarkan pandangan politik dan ideologi negara Indonesia, yang di dalamnya terkandung konsep-konsep seperti Nasionalisme, Ekonomi Kerakyatan, dan Ketahanan Nasional. *Kedua* adalah TAP MPRS No. II/MPRS/1960 yang merupakan Garis-Garis Besar Pola Pembangunan Nasional Semesta Berencana 1961-1969. Dokumen ini menjadi landasan perencanaan pembangunan nasional, dengan fokus pada pembangunan ekonomi yang berkelanjutan dan merata. *Ketiga* adalah Ketetapan MPRS No. IV/MPRS/1963 yang memberikan pedoman

⁷⁸ Arief Budiman, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995, hal. 1-2.

pelaksanaan Garis-Garis Besar Haluan Negara dan Haluan Pembangunan. Ini mencakup berbagai aspek, termasuk ekonomi, sosial, dan politik.⁷⁹

Pada masa Orde Lama ini, Indonesia berusaha melakukan rehabilitasi dan rekonstruksi setelah berakhirnya penjajahan Belanda. Upaya ini dimaksudkan untuk mengatasi masalah kemiskinan dan kerugian yang dialami oleh negara setelah tahun 1945. Proses perencanaan pembangunan pada periode ini diawali dengan fokus pada masalah ekonomi, dengan tujuan untuk mengubah ekonomi kolonial menjadi ekonomi nasional. Ini merupakan langkah penting dalam upaya mencapai kesejahteraan rakyat. Namun, kondisi politik yang tidak stabil, terutama antara tahun 1960 hingga 1965, mengganggu proses perencanaan dan pelaksanaan pembangunan. Inflasi tinggi, kekurangan persediaan beras, dan ketidakstabilan politik semakin memperparah situasi ekonomi Indonesia. Hal ini akhirnya berujung pada munculnya gerakan pemberontak G-30-S/PKI pada tahun 1965, yang mengakibatkan tumbangannya kekuasaan Presiden Soekarno. Era Orde Lama ini kemudian digantikan oleh Orde Baru yang dipimpin oleh Presiden Soeharto setelah tahun 1967. Orde Baru mengambil langkah-langkah ekonomi yang berbeda dan berusaha merestrukturisasi ekonomi Indonesia.

Era Orde Baru, yang dimulai setelah terjadinya Gerakan 30 September/Partai Komunis Indonesia (G30S/PKI) dan Surat Perintah Sebelas Maret (Supersemar), memiliki orientasi pembangunan yang berbeda dari era sebelumnya. Pada masa ini Presiden Soeharto memiliki visi pembangunan yang berfokus pada stabilitas politik dan ekonomi, serta pemerataan hasil pembangunan. Pada masa ini terdapat konsep Trilogi Pembangunan sebagai panduan yang terdiri dari Pemerataan Pembangunan dengan tujuan utamanya adalah menciptakan keadilan sosial bagi seluruh rakyat dengan mengurangi kesenjangan ekonomi antar wilayah dan lapisan masyarakat. Selain itu, juga ada Pertumbuhan Ekonomi yang Tinggi untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat. Prinsip Stabilitas Nasional yang Sehat dan Dinamis juga menjadi fokus landasan bagi pembangunan nasional.⁸⁰

Pemerintah Orde Baru mengimplementasikan pembangunan nasional melalui rencana pembangunan jangka pendek (Lima Tahunan) dan jangka panjang (25-30 tahun). Ini mencakup berbagai sektor kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara, dengan tujuan mencapai tujuan nasional yang tercantum dalam Pembukaan UUD 1945. Selama era Orde Baru, terdapat serangkaian Rencana Pembangunan Lima Tahun yang dikenal sebagai Repelita, yakni Repelita I hingga Repelita VII, yang disusun oleh Bappenas. Repelita I, yang berlangsung dari 1 April 1969 hingga 31 Maret 1974, menjadi fondasi bagi

⁷⁹ Jullisar an-Naf, "Tinjauan Analitis terhadap Model Pembangunan Indonesia," dalam *Jurnal Kybernan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2011, hal. 75.

⁸⁰ Dwi Wahyono Hadi dan Gayung Kasuma, "Propaganda Orde Baru 1966-1980," dalam *Verleden*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2012, hal. 42.

pembangunan masa Orde Baru. Tujuannya adalah meningkatkan kesejahteraan rakyat dengan fokus pada pangan, sandang, perumahan, lapangan kerja, dan kesejahteraan rohani. Terutama, pembangunan pertanian menjadi fokus utama karena mayoritas penduduk Indonesia mengandalkan sektor ini.⁸¹

Kemudian, Repelita II, yang berjalan dari 1 April 1974 hingga 31 Maret 1979, menargetkan penyediaan pangan, sandang, perumahan, infrastruktur, kesejahteraan rakyat, dan peluang kerja. Repelita II berhasil mengendalikan inflasi, yang awalnya mencapai 60% pada awal Orde Baru, dan menurunkannya menjadi 9,5% pada tahun keempat. Repelita III, yang berlaku dari 1 April 1979 hingga 31 Maret 1984, masih mengikuti Trilogi Pembangunan dengan fokus pada pemerataan melalui delapan jalur pemerataan. Kemudian, Repelita IV, dari 1 April 1984 hingga 31 Maret 1989, menekankan sektor pertanian untuk mencapai swasembada pangan dan mengembangkan industri mesin. Meskipun menghadapi resesi pada awal 1980, pemerintah mengambil langkah-langkah ekonomi untuk menjaga pembangunan berlanjut. Repelita V, yang dimulai pada 1 April 1989 hingga 31 Maret 1994, menitikberatkan pada pertanian dan industri. Ekonomi Indonesia berkembang dengan baik pada masa ini, mencapai pertumbuhan ekonomi sekitar 6,8% per tahun dan meningkatnya ekspor. Repelita VI, yang berlangsung dari 1 April 1994 hingga 31 Maret 1999, fokus pada sektor ekonomi terkait industri dan pertanian serta peningkatan kualitas sumber daya manusia. Namun, masa ini juga ditandai oleh krisis moneter yang memengaruhi Asia Tenggara, termasuk Indonesia, dan memicu ketegangan politik di dalam negeri. Akhirnya, pada 21 Mei 1998, pemerintahan Orde Baru runtuh dengan pengunduran diri Presiden Soeharto, yang telah berkuasa selama 32 tahun.⁸²

Pemerintah Orde Baru menghadapi berbagai tantangan ekonomi, termasuk krisis moneter yang melanda Asia pada tahun 1997. Upaya dilakukan untuk memperbaharui kebijakan ekonomi, keuangan, dan pembangunan, serta melaksanakan program penyelamatan, stabilisasi, dan rehabilitasi ekonomi. Namun, pada akhirnya, Orde Baru menghadapi tekanan besar dari gerakan reformasi yang mencuat pada tahun 1998. Demonstrasi besar-besaran, terutama di Jakarta, memprotes korupsi, ketidakadilan, dan krisis ekonomi. Akhirnya, Presiden Soeharto mengundurkan diri dari jabatannya pada 21 Mei 1998, menandai berakhirnya Orde Baru dan dimulainya era reformasi di Indonesia.

⁸¹ Rizki Rahmawati, "Repelita: Sejarah Pembangunan Nasional di Era Orde Baru," dalam *Etnohistori: Jurnal Ilmiah Kebudayaan dan Kesenjaraan*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2022, hal. 38.

⁸² Rizki Rahmawati, "Repelita: Sejarah Pembangunan Nasional di Era Orde Baru," dalam *Etnohistori: Jurnal Ilmiah Kebudayaan dan Kesenjaraan...*, hal. 39-41.

Pada 21 Mei 1998, Presiden Soeharto mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Presiden Republik Indonesia dan menyerahkan kepemimpinannya kepada Wakil Presiden B. J. Habibie. Peristiwa ini menjadi penanda berakhirnya era Orde Baru dan dimulainya era Reformasi. Perubahan dalam paradigma dan pendekatan perencanaan pembangunan nasional dan daerah mulai terjadi setelah diberlakukannya beberapa undang-undang, seperti UU Nomor 25 Tahun 2004 tentang Sistem Perencanaan Pembangunan Nasional, UU Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah, UU Nomor 17 Tahun 2007 tentang RPJP Nasional Tahun 2005-2025, dan PP Nomor 8 Tahun 2008 tentang Tahapan, Tata Cara Penyusunan, Pengendalian, dan Evaluasi Pelaksanaan Rencana Pembangunan Daerah. Perubahan ini pada dasarnya merupakan upaya untuk merombak dan lebih menekankan pentingnya perencanaan pembangunan nasional dan daerah yang lebih terstruktur, terarah, terpadu, komprehensif, dan responsif terhadap perubahan, serta memastikan keterkaitan dan konsistensi antara perencanaan, pelaksanaan, pengendalian, dan evaluasi pembangunan.⁸³

Dalam rangka menjaga kelangsungan pembangunan di daerah, Pemerintah Daerah menyusun RPJPD untuk kabupaten/kota, yang berisi visi, misi, dan arah pembangunan daerah sebagai panduan untuk periode 20 tahun, serta menyusun RPJMD. Terkait dengan perencanaan pembangunan jangka panjang, UU Nomor 25 Tahun 2004 mendefinisikan RPJP sebagai dokumen perencanaan untuk periode 20 tahun. Daerah diwajibkan untuk menyusun Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah (RPJPD) yang mengacu pada RPJP Nasional. Kewajiban ini ditegaskan kembali melalui UU Nomor 17 Tahun 2007, yang mengamanatkan bahwa "*RPJP Daerah yang sudah ada harus disesuaikan dengan RPJP Nasional dalam waktu paling lambat 1 tahun setelah diundangkan.*" RPJPD kabupaten/kota juga harus mengacu pada RPJP Nasional dan RPJPD provinsi.⁸⁴

Untuk memperbaiki perekonomian yang mengalami kesulitan, terutama di sektor perbankan, pemerintah mendirikan Badan Penyehatan Perbankan Nasional (BPPN). Selanjutnya, pemerintah menerbitkan UU No. 5 Tahun 1999 tentang Larangan Praktik Monopoli dan Persaingan Tidak Sehat, serta UU No. 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen. Selain itu, pada masa Reformasi ini, kebebasan berpendapat dan partisipasi masyarakat kembali ditekankan. Partai-partai politik dari berbagai kelompok dan ideologi muncul, dan masyarakat memiliki kebebasan untuk menyampaikan kritik secara terbuka kepada pemerintah. Reformasi dalam bidang pers juga dilakukan dengan menyederhanakan proses perolehan Surat Izin Usaha Penerbitan

⁸³ Imam Subkhan, "*GBHN dan Perubahan Perencanaan Pembangunan di Indonesia,*" dalam *Aspirasi*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2014, hal. 135-136.

⁸⁴ Imam Subkhan, "*GBHN dan Perubahan Perencanaan Pembangunan di Indonesia,*" dalam *Aspirasi...*, hal. 138.

(SIUP). Selain pembangunan nasional, masa Reformasi ini juga menekankan hak daerah dan masyarakatnya dalam menentukan nasib daerah mereka sendiri, sebagaimana tercermin dalam Undang-Undang No. 32/2004, Undang-Undang 33/2004, Undang-Undang 18/2001 untuk Aceh, dan Undang-Undang 21/2001 untuk Papua. Keempat undang-undang ini mencerminkan komitmen pemerintah pusat untuk memberikan wewenang kepada pemerintah daerah dan masyarakat setempat dalam menentukan arah pembangunan yang sesuai dengan keinginan mereka.⁸⁵

Tantangan utama dalam proses pembangunan adalah meningkatkan kualitas kehidupan. Meskipun pendapatan yang tinggi menjadi salah satu faktor penting, namun, bukanlah satu-satunya indikator kesejahteraan. Aspek-aspek lain yang tak kalah penting adalah perbaikan dalam bidang pendidikan, peningkatan standar kesehatan, perbaikan gizi, upaya untuk mengurangi kemiskinan, menjaga kondisi lingkungan, menciptakan kesempatan yang merata, memastikan kebebasan individu, serta memperkaya kehidupan budaya. Namun, perlu diingat bahwa definisi "kehidupan yang lebih baik" sangat subjektif dan melibatkan nilai-nilai serta penilaian nilai-nilai. Oleh karena itu, dalam konteks pembangunan, terdapat beragam pandangan tentang apa yang dianggap sebagai pembangunan yang baik dan apa yang dianggap sebagai keterbelakangan. Penting untuk diingat bahwa pemahaman tentang "pembangunan" dapat berbeda-beda antara individu.

Dalam konteks otonomi daerah, peran masyarakat dalam pembangunan tidak lagi dianggap sebagai beban. Sebaliknya, mereka diakui sebagai bagian yang sangat penting dalam menentukan arah pembangunan suatu negara. Setiap kebijakan pembangunan yang dibuat oleh pemerintah sebenarnya ditujukan untuk masyarakat itu sendiri. Oleh karena itu, keterlibatan aktif masyarakat dalam menentukan arah kebijakan pembangunan sangatlah wajar. Pada era otonomi saat ini, setiap daerah memiliki kebebasan untuk mengembangkan potensi mereka sesuai dengan kondisi dan sumber daya yang dimiliki. Salah satu potensi terpenting adalah masyarakat itu sendiri. Namun, pentingnya adalah bagaimana daerah tersebut mampu memanfaatkan potensi masyarakat ini untuk mendukung pembangunan mereka. Dalam hal ini, pemberdayaan masyarakat menjadi perhatian utama yang perlu diatasi.⁸⁶

Partisipasi masyarakat adalah proses yang memberikan individu kesempatan untuk memengaruhi kebijakan publik dan merupakan bagian penting dari proses demokratis. Ini berkaitan dengan redistribusi kekuasaan yang memungkinkan masyarakat, termasuk yang kurang beruntung, untuk

⁸⁵ Mudiwati Rahmatunnisa, "Jalan Terjal Kebijakan Desentralisasi di Indonesia pada Era Reformasi," dalam *PADJAJARAN Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2015, hal. 507-508.

⁸⁶ Sakinah Nadir, "Otonomi Daerah dan Desentralisasi Desa: Menuju Pemberdayaan Masyarakat Desa," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2013, hal. 2-3.

terlibat dalam proses ekonomi dan politik. Partisipasi masyarakat juga merupakan strategi di mana masyarakat yang kurang beruntung ikut serta dalam menentukan informasi, tujuan, kebijakan, alokasi pajak, pelaksanaan program, serta manfaat seperti kontrak dan perlindungan.

Ada beberapa pendekatan yang digunakan dalam pembangunan masyarakat, salah satunya adalah pendekatan ekosistem. Pendekatan ini didasarkan pada asumsi-asumsi tertentu, termasuk pandangan bahwa masyarakat adalah tempat di mana keputusan dan usaha untuk mencapai tujuan pembangunan diambil. Tujuan utamanya adalah meningkatkan ketersediaan, distribusi, dan penggunaan sumber daya untuk memenuhi kebutuhan anggota masyarakat. Informasi juga menjadi elemen penting dalam proses ini, mencakup sumber daya yang tersedia, tujuan perbaikan, rencana, dan kegiatan terkait sumber daya. Masyarakat dilihat sebagai agen perubahan yang berperan dalam merencanakan dan memengaruhi rencana pembangunan. Partisipasi pemimpin dan warga negara dalam mengidentifikasi masalah dan kebutuhan juga dianggap fundamental dalam perencanaan dan pelaksanaan program pembangunan. Model ekosistem menggambarkan masyarakat sebagai bagian integral dari suatu daerah, yang menciptakan komponen manusia sebagai bagian organik dan komponen alam sebagai lingkungan.⁸⁷

Selaras dengan konsep pembangunan berkelanjutan yang menjadi perhatian global, didirikanlah *World Commission on Environment and Development* (WCED) oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 1983, yang memainkan peran penting dalam merumuskan visi lingkungan dalam semua sektor pembangunan. Pendekatan WCED terhadap lingkungan dan pembangunan mencakup enam aspek, yakni keterkaitan, berkelanjutan, pemerataan, sekuriti dan risiko lingkungan, pendidikan dan komunikasi, serta kerja sama internasional. Laporan WCED yang dikenal dengan "Our Common Future" pada tahun 1987 mengenalkan gagasan pembangunan berkelanjutan. Dalam sejarah lingkungan global, lembaga swadaya masyarakat Internasional seperti *European Communities* (EC) dan *Association of Southeast Asian Nations* juga berperan penting. Lembaga swadaya masyarakat Internasional seperti *World-Wide Fund for Nature* (WWF), TNC Indonesia Program, Conservation International, dan Care International Indonesia turut berkontribusi dalam meningkatkan kesadaran masyarakat Indonesia terhadap perlindungan lingkungan.

Laju deforestasi di Indonesia telah mengalami peningkatan yang signifikan. Pada tahun 1996, perkiraan deforestasi mencapai sekitar 2,4 juta hektar setiap tahun. Selama periode 1996-2002, angka ini mengalami penurunan menjadi sekitar 2 juta hektar per tahun. Kemudian, selama periode

⁸⁷ Muhammad Akib dan Muhtadi, "Model Kebijakan Hukum Desentralisasi Pengelolaan Lingkungan Hidup berbasis Pendekatan Ekosistem," dalam *Fiat Justitia Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2012, hal. 161-163.

2002-2006, laju deforestasi mencapai sekitar 1,17 juta hektar per tahun. Penurunan signifikan dalam tingkat deforestasi ini tidak utamanya disebabkan oleh kurangnya minat dalam eksploitasi hutan, melainkan lebih karena penurunan yang drastis dalam sumber daya hutan itu sendiri. Pada akhir tahun 1960-an, luas hutan mencapai 144 juta hektar, tetapi saat ini hanya tersisa sekitar 90 juta hektar hutan, dengan hanya 40 juta hektar yang masih memiliki kondisi hutan yang baik. Dengan sisa luas hutan yang semakin kecil, tingkat deforestasi sekitar satu juta hektar per tahun menjadi sangat mengkhawatirkan.⁸⁸

Ketika mempertimbangkan perkembangan gerakan lingkungan di Indonesia, perlu memahami bahwa hal ini dipengaruhi oleh beberapa faktor. *Pertama*, komitmen politik pemerintah terhadap pembangunan lingkungan memiliki peran penting, dan setiap pemerintahan memiliki pendekatan yang berbeda terhadap isu lingkungan. *Kedua*, konsep dan pelaksanaan program pembangunan lingkungan memengaruhi perkembangan gerakan tersebut, dengan program-program yang berdampak pada kesejahteraan, ekologi, dan kesadaran konservasi. Sebagai contoh, ada program seperti "Seed for People: Hutanku Masa Depan" yang berusaha membangun produksi kayu jati rakyat. *Ketiga*, pengelolaan bersama sumber daya hutan oleh Perhutani dan masyarakat juga memainkan peran besar. Keempat, pendekatan berbasis masyarakat dalam pengelolaan hutan (*community-based forest management*) serta perhutanan sosial (*social forestry*) juga menjadi bagian dari perkembangan gerakan lingkungan.

D. Dinamika Pendekatan dan Gerakan Lingkungan dalam Pembangunan Global

Perkembangan pandangan dukungan terhadap lingkungan tercermin dalam kepedulian terhadap pelestarian alam dan keseimbangan ekosistem di negara-negara maju. Hal ini diwujudkan melalui program penelitian internasional seperti *Man and the Biosphere* dari UNESCO dan Strategi Konservasi Dunia yang dimulai pada tahun 1971 dan 1980. Namun, seberapa efektif pendekatan pelestarian yang digulirkan di negara-negara maju bisa digunakan untuk memahami masalah lingkungan di negara-negara berkembang, terutama di wilayah selatan? Apakah kepentingan mendesak dalam mengatasi masalah sumber daya bumi tercermin dalam upaya serius untuk memahami perspektif lingkungan yang sesuai dengan kondisi di negara-negara berkembang?⁸⁹

⁸⁸ Ida Aju Pradnja Resosudarmo, "Pengelolaan Hutan, REDD, dan Emil Salim," dalam Azis, *et al.*, *Pembangunan Berkelanjutan: Peran dan Kontribusi Emil Salim*, Jakarta: KPG, 2010, hal. 327.

⁸⁹ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 39.

Pemahaman kita tentang lingkungan telah berubah seiring dengan proses perkembangan masyarakat. Environmentalisme adalah konsep yang kompleks dan sulit dipahami yang telah melahirkan beragam gerakan sosial. Awalnya, terdapat ketidaksetujuan terhadap perkotaan dan industrialisasi mengenai masa depan lingkungan alam. Di Amerika Utara, para pemikir transendentalis seperti Thoreau, Whitman, dan Emerson menganjurkan untuk memahami bioetika, menekankan tanggung jawab terhadap Bumi dan kebutuhan memahami prinsip-prinsip ekologi sebelum mengubah sumber dayanya.⁹⁰ Mereka bertujuan melindungi alam, khususnya alam liar, dari dampak negatif peradaban. Di Eropa, akar environmentalisme terutama dapat ditelusuri kembali ke gerakan anarkis awal dan beberapa sosialis, seperti William Morris, yang ingin menghidupkan kembali nilai-nilai pra-industri dalam tenaga kerja dan kerajinan. Fokus mereka adalah pada kemandirian dan kesetaraan. Aspek utopia dalam environmentalisme ini bertahan hingga saat ini. Cotgrove membedakannya dari aliran pemikiran yang lebih praktis yang menganjurkan hubungan yang harmonis dengan alam di dalam masyarakat industrialis. Sebaliknya, aspek utopia dari environmentalisme dimulai dengan penolakan radikal terhadap nilai-nilai inti masyarakat industri, menantang keyakinannya akan pertumbuhan ekonomi dan solusi politik.⁹¹

Sebagian besar pesan lingkungan berkisar pada menemukan cara-cara baru untuk hidup berdampingan dengan alam. Fundamentalisme lingkungan berpendapat bahwa campur tangan manusia terhadap alam memerlukan justifikasi yang teliti. Para pegiat lingkungan mengambil pendekatan berhati-hati karena adanya ketidakpastian tentang dampak tepat dari campur tangan tersebut. Namun, beberapa pegiat lingkungan memperluas kekhawatiran mereka melampaui potensi efek negatif pada individu akibat perubahan lingkungan alam. Premis mendasar mereka adalah bahwa alam seharusnya tetap tidak diubah kecuali sampai saatnya dapat dibuktikan bahwa campur tangan benar-benar diperlukan.⁹² Pandangan bahwa alam utamanya untuk kepentingan manusia sangat dipertanyakan. Alam perlu dilindungi untuk nilai intrinsiknya, bukan hanya untuk mempertahankan kegunaannya bagi manusia. Fokus pada pengelolaan bertanggung jawab terhadap lingkungan alam selaras dengan gagasan bahwa rasa hormat manusia terhadap alam melemah dalam pengejaran keuntungan materialistik. Materialisme, yang melibatkan ekstraksi

⁹⁰ T. O'Riordan dan R. Kerry Turner, *An Annotated Reader in Environmental Planning and Management*, Oxford: Pergamon, 1983, hal. 3.

⁹¹ S. Cotgrove, "Environmentalism and Utopia," dalam T. O'Riordan R. Kerry Turner (peny.) *An Annotated Reader in Environmental Planning and Management*, Oxford: Pergamon, 1983, hal. 19.

⁹² M. Tarris, "Environmental Values," dalam L.H. Tribe *et al.* (peny.) *When Values Conflict: essays on environmental analysis, discourse and decision*, Cambridge: Mass., Ballinger, 1976, hal. 57.

sumber daya alam untuk produksi, menandakan kelalaian manusia terhadap tanggung jawab terhadap dunia alam.

Debat mengenai kualitas hidup semakin mendesak karena cepatnya penyusutan sumber daya alam dan polusi lingkungan. Urgensi ini telah mendorong sejumlah kelompok untuk menggunakan ancaman lingkungan sebagai alat untuk mendorong perubahan masyarakat yang mendasar.⁹³ Secara bersamaan, para pendukung “filosofi perilaku manusia” baru yang tersirat dari environmentalisme bertujuan untuk mengamalkannya. Hal ini penting karena salah satu kelemahan utama dari environmentalisme radikal adalah ketiadaan teori yang menjelaskan bagaimana masyarakat baru akan dicapai. Sementara itu, kesadaran lingkungan yang meningkat memerlukan pencarian cara yang lebih efisien dalam memanfaatkan sumber daya alam dan kembali ke teknologi skala manusia.

Komitmen etika dalam environmentalisme didukung oleh perubahan penting dalam dunia alam yang dipicu oleh teknologi. Ada ancaman terhadap “kapasitas dukungan” ekosistem akibat pertumbuhan populasi manusia dan sifat terbatas perkembangan sumber daya. Barry Commoner dengan jelas menggambarkan bahaya dari proses ini bahwa manusia telah keluar dari lingkaran kehidupan, didorong bukan oleh kebutuhan biologis, tetapi oleh struktur sosial yang mereka ciptakan untuk menguasai alam sebagai cara memperoleh kekayaan yang bertentangan dengan prinsip alam.⁹⁴ Ancaman terhadap alam yang berasal dari tindakan manusia yang tak terkendali juga sama pentingnya. Salah satunya adalah argumen yang menyatakan bahwa zat beracun yang dimasukkan oleh manusia ke alam diperbesar melalui rantai makanan, yang berarti bahwa polusi lingkungan menjadi ancaman terhadap nutrisi manusia sendiri.⁹⁵

Salah satu hal baru yang memicu kepedulian terhadap lingkungan adalah gagasan “batasan pertumbuhan.” Sebelum ekonomi negara-negara industri mengalami penurunan, muncul kekhawatiran tentang apakah model pertumbuhan ini dapat berlanjut. Biaya yang timbul akibat penggunaan berlebihan pada bumi yang memiliki keterbatasan ini akan dihadapi oleh anak cucu kita, yang mungkin akan melihat nilai-nilai yang kita anut saat ini sebagai pemborosan. Tantangannya adalah untuk memahami isyarat yang diberikan oleh biosfer sebelum terlambat. Seperti yang diungkapkan oleh Eckholm bahwa “*biosfer jarang memberikan perintah kepada masyarakat manusia; sebaliknya, kita memiliki pilihan untuk menentukan dunia seperti apa yang ingin kita tinggali. Respon terhadap ancaman lingkungan hanya bisa diatur*

⁹³ S. Cotgrove, “Environmentalism and Utopia,” dalam T. O’Riordan R. Kerry Turner (peny.) *An Annotated Reader in Environmental Planning and Management...*, hal. 19.

⁹⁴ B. Commoner, *The Closing Circle*, London: Jonathan Cape, 1972, hal. 299.

⁹⁵ R. F. Dasmann, *The Conservation Alternative*, Chichester: John Wiley, 1975, hal. 24-25.

dalam hubungannya dengan tujuan-tujuan manusia yang lebih umum."⁹⁶ Jelas, perhatian akan etika merupakan inti dari environmentalisme, yang secara alami mempertanyakan banyak motivasi, aspirasi, dan pencapaian yang membentuk dasar dunia saat ini.⁹⁷

Cara pandang para aktivis lingkungan terinspirasi oleh berbagai hal dan memunculkan gerakan yang beraneka ragam dan kadang-kadang bertentangan. Seorang pemikir, misalnya Stretton, berpendapat bahwa agar gerakan lingkungan bisa efektif maka harus sejalan dengan rencana perubahan besar-besaran dalam masyarakat. Stretton mengkritik paham kiri karena tidak mengakui bahwa privatisasi dalam kehidupan sosial adalah sebuah tantangan untuk mengembangkan kepedulian sosialis.⁹⁸ Newby mengakui bahwa perdebatan mengenai environmentalisme pada dasarnya bersifat politis karena melibatkan klaim individu terhadap masyarakat dan pemenuhan keinginan melalui mekanisme non-pasar.⁹⁹ Namun, penelitian tentang aktivitas kelompok lingkungan jarang menyelami konsekuensi distribusi, sebuah pola yang teramati di Amerika Utara dan Britania Raya.¹⁰⁰ Ketika individu atau kelompok menunjukkan minat pada konservasi, biasanya diterima apa adanya. Namun, sebuah studi terbaru tentang petani di East Anglia menyoroti perbedaan antara apa yang digunakan oleh pemilik lahan sebagai motif mereka untuk melestarikan lingkungan dan efek sebenarnya terhadap kepentingan material dan politik mereka. Sebagian besar literatur environmentalis juga menegaskan kebutuhan keputusan politik untuk membentuk landasan pembangunan berkelanjutan. Namun, terdapat ketidakpastian yang cukup besar mengenai kemungkinan dan efektivitas kebijakan lingkungan yang diperbaiki. Meskipun cenderung menyertakan faktor sosial dalam advokasi lingkungan mereka, banyak ilmuwan gagal mengidentifikasi agensi yang diperlukan untuk mencapai tujuan dan mekanisme untuk melaksanakan kebijakan lingkungan.¹⁰¹

Konservasi yang efektif dapat dimulai dengan menghukum kelompok pencemar. Namun, sebagian besar kontrol legislatif polusi relatif sederhana

⁹⁶ E. P. Eckholm, *Down to Earth: environment and human needs*, London: Pluto Press, 1982, hal. 39-42.

⁹⁷ H. Newby, "Rural Sociology: a trend report'," dalam *Current Sociology*, Vol. 28 No. 1 Tahun 1980, hal. 105.

⁹⁸ H. Stretton, *Capitalism, Socialism and the Environment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, hal. 4.

⁹⁹ H. Newby, "Rural Sociology: a trend report'," dalam *Current Sociology*..., hal. 110.

¹⁰⁰ F. Buttel, "Agricultural Structure and Energy Intensity: a comparative analysis of the developed capitalist societies," dalam *Occasional Paper*, Vol. 0 No. 1 Tahun 1979, hal. 465.

¹⁰¹ H. Newby, *et al.*, *Property, Paternalism and Power: class and control in rural England*, London: Hutchinson, 1978, hal. 242.

dan bergantung pada persetujuan pihak yang bersalah.¹⁰² Menyadari bahaya lingkungan menunjukkan kemauan untuk mengorbankan keuntungan pendapatan yang nyata demi manfaat lingkungan yang kurang konkret. Kesadaran lingkungan yang muncul, mempengaruhi wacana publik, diatur oleh “kepentingan hidup” daripada kepentingan kelas. Meskipun ada kebutuhan akan tindakan bersama, masyarakat jarang membatasi kebebasan atas alasan lingkungan. Meskipun peringatan jelas ada, mekanisme biosfer tidak memberlakukan mandat sosial yang signifikan sehingga masyarakat menunjukkan keengganan untuk berorganisasi secara politik demi tujuan lingkungan.¹⁰³

Gerakan lingkungan yang muncul di negara-negara industri maju memiliki karakteristik yang tidak dapat secara universal diterapkan pada negara-negara Dunia Ketiga dan mungkin dianggap sebagai etnosentris. Sebagai contoh, kita dapat mengambil istilah “perdesaan” yang dikenal di Inggris dan Eropa daratan, tetapi kurang relevan di luar batasan geografis tersebut. Di Amerika Latin, padanan terdekatnya adalah “*el campo*” yang tidak memicu rasa bangga, melainkan lebih mengundang ketidaksenangan di kalangan penduduk perkotaan, karena istilah tersebut menggambarkan kemiskinan dan penindasan daripada surga pastoral yang dihargai dalam budaya Inggris.¹⁰⁴ Lanskap perdesaan di Amerika Latin menjadi tempat bagi dua sistem sosial dan ekonomi yang bersaing: pertanian komersial (seringkali berskala besar) dan pertanian subsisten. Sisanya adalah daerah liar yang mungkin memikat para penyair dan pemikir, tetapi tidak menonjol dalam kegiatan rekreasi bagi mereka yang memiliki sarana untuk menjelajahnya. Masyarakat kelas menengah lebih memilih berlibur di area yang kaya, resor pantai, atau kompleks olahraga modern. Perdesaan, dalam konteks ini, dikaitkan dengan kemiskinan atau eksploitasi kemiskinan tersebut untuk keuntungan pribadi, berlawanan dengan masyarakat industri maju. Disparitas ini memiliki implikasi tentang bagaimana lingkungan dipahami secara konseptual.¹⁰⁵

Di negara-negara maju, munculnya agribisnis telah mengarah pada peningkatan kewaspadaan terhadap kualitas perdesaan, karena area tersebut dikonsumsi melalui kegiatan rekreasi dan pariwisata. Namun, di sebagian besar Dunia Ketiga, mereka yang menentang agribisnis kesulitan membuat argumen yang sepadan. Dampak buruk agribisnis terhadap lingkungan alam seringkali lebih parah daripada di negara-negara maju. Namun, penetrasi

¹⁰² Fraser Darling, *Wilderness and Plenty* (1969 Reith Lectures), London: BBC Publications, 1970, hal. 29.

¹⁰³ T. O’Riordan, *Environmentalism*, London: Pion, 1981, hal. 309.

¹⁰⁴ H. Newby, *Green and Pleasant Land*, Harmondsworth, Penguin: 1980, hal. 53.

¹⁰⁵ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 43.

agribisnis dianggap memiliki nilai “positif” karena berkontribusi pada “pembangunan.” Mereka yang sistem pertaniannya rapuh akibat pembangunan sumber daya alam dianggap sebagai hambatan bagi modernisasi dan tidak memiliki suara dalam proses tersebut.¹⁰⁶

Perbedaan signifikan dalam makna “lingkungan” seharusnya membuat kita berhati-hati dalam membuat perbandingan internasional hanya berdasarkan pengalaman Eropa atau Amerika. Dasmann menyatakan bahwa gerakan pelestarian lingkungan sebagai kekuatan sosial berasal dari Amerika Serikat dengan perhatian terhadap masa depan tempat-tempat liar dan kehidupan hewan liar. Namun, pandangan ini mengabaikan fakta bahwa di negara-negara yang kurang maju, wilayah perdesaan lebih berfokus pada produksi pertanian daripada konsumsi oleh kelompok perkotaan adalah hal yang umum. Masalah lingkungan di wilayah-wilayah tersebut tidak dapat dipisahkan dari tantangan pembangunan. Kondisi di mana lingkungan berkembang di Amerika Utara dan Eropa tidak ada. Pasokan makanan sering tidak aman bahkan ketika produksi sudah cukup, dan pertumbuhan populasi di bawah sistem kepemilikan tanah yang sangat tidak merata terus menekan ketersediaan makanan. Di negara-negara maju, kebutuhan yang memiliki prioritas lebih rendah seperti kebebasan dari polusi atau masalah perencanaan menjadi penting, karena kebutuhan yang memiliki prioritas lebih tinggi seperti perumahan dan makanan sudah terpenuhi bagi mayoritas. Sebaliknya, di negara-negara berkembang, kebutuhan yang memiliki prioritas lebih tinggi tetap menjadi prioritas utama dan menjadi medan perang bagi politik lingkungan. Gerakan petani yang menentang pengambilalihan tanah oleh perusahaan agribisnis dan para penduduk kota yang berjuang untuk hak atas tempat tinggal mereka adalah pendekatan terdekat untuk kelompok tindakan lingkungan di Dunia Selatan.¹⁰⁷

Pendekatan-pendekatan environmentalisme yang berkembang selama ini luput memperhatikan keterhubungan krisis lingkungan di negara-negara maju dengan negara-negara berkembang, dan bagaimana situasi sosial keduanya berlangsung secara berbeda. Ini memberikan efek tentang perbedaan tantangan krisis lingkungan dan kesadaran lingkungan yang tumbuh di negara-negara maju dan negara-negara berkembang. Cara pandang konservasi yang umum digunakan sebagai pendekatan etika dalam merespons krisis lingkungan mulai mempengaruhi pemikiran kelompok kiri dalam merespons persoalan lingkungan. Salah satunya adalah Rudolph Bahro, seorang tokoh teoretis utama dalam Gerakan Hijau Jerman, yang memiliki pemikiran tentang lingkungan dan ekonomi politik pembangunan. Bahro menganjurkan apa yang

¹⁰⁶ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 45.

¹⁰⁷ Michael Redclift, *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives...*, hal. 46.

sering disebut "politik personal," dengan menekankan perlunya keselarasan antara perilaku personal dan pandangan ideologis. Hal ini melibatkan pergeseran signifikan dalam pola konsumsi individu dan komitmen pada cita-cita feminis. Hal ini juga melibatkan transformasi kesadaran menuju politik yang lebih ekologis, yang cukup berbeda dari pandangan Marxis konvensional yang memprioritaskan kepentingan kelas objektif dalam menentukan perubahan struktural.

Bahro menilai bahwa teori Marx tidak sepenuhnya memperhitungkan dampak eksploitasi sumber daya alam dan lingkungan oleh kapitalisme. Marx lebih fokus pada struktur kelas, eksploitasi tenaga kerja, dan produksi modal daripada pada dampak ekologis dari pengelolaan sumber daya secara berlebihan. Menurut Bahro, Marx cenderung meletakkan keutamaan pada revolusi sosial dan perubahan struktur kelas, menganggap bahwa dengan mencapai masyarakat sosialis, masalah-masalah lingkungan akan teratasi secara alami. Namun, Bahro berpendapat bahwa hal ini tidak benar dalam konteks krisis lingkungan yang mendesak. Bahro meragukan potensi peran revolusioner dari kelas buruh, yang menjadi pijakan sentral dalam teori Marx. Menurutnya, konsep bahwa proletariat memiliki peran historis yang signifikan dalam membawa perubahan tidak sesuai dengan realitas saat ini, terutama dalam menghadapi krisis lingkungan global. Bahro menekankan bahwa krisis lingkungan, termasuk kehancuran alam dan perubahan iklim, harus menjadi fokus utama perjuangan politik, bahkan mengungguli isu-isu kelas dalam kondisi keadaan yang darurat. Hal ini berbeda dengan pandangan Marx yang menempatkan isu-isu kelas sebagai fokus sentral perjuangan sosial. Bahro juga mengkritik pandangan Marx tentang pertumbuhan ekonomi tanpa batas sebagai landasan bagi kemajuan sosial. Menurut Bahro, hal ini bertentangan dengan keberlanjutan lingkungan, dan dia lebih memperjuangkan konsep pertumbuhan yang lebih terbatas dan berkelanjutan secara ekologis.¹⁰⁸

Pada perspektif lain tentang krisis lingkungan dan pembangunan, Laporan Brundtland yang dikeluarkan oleh *World Commission on Environment and Development* Perserikatan Bangsa-Bangsa (WCED PBB) pada 1987 menyatakan bahwa pembangunan berkelanjutan menjadi sesuatu yang perlu dipertimbangkan dan dipraktikkan oleh negara-negara di dunia, baik negara maju maupun negara berkembang.¹⁰⁹ Laporan itu juga menegaskan bahwa masalah lingkungan terkait dengan pembangunan dan ekonomi dunia, yaitu pembangunan tidak bertentangan dengan pembangunan. Pembangunan tetap dibutuhkan untuk mengatasi masalah lingkungan, khususnya bagi negara berkembang. Argumentasi ini sejalan dengan Laporan Founex yang

¹⁰⁸ R. Bahro, *Socialism and Survival*, London: Heretic Books, 1982, hal. 20-22.

¹⁰⁹ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991, hal. 7.

dikeluarkan pada Konferensi Stockholm pada 20 tahun lalu. Laporan ini menyatakan bahwa kerusakan lingkungan sebagian besar disebabkan oleh minimnya pembangunan. Laporan Brundtland juga menyatakan bahwa rusaknya tata ekonomi dunia juga menjadi akar terjadinya kerusakan lingkungan, misalnya negara berkembang harus mengeksploitasi sumber daya alam untuk membayar hutang kepada negara maju. Subsidi pertanian dan proteksionisme di negara maju juga menyebabkan kerugian ekonomi yang besar pada negara berkembang. Dengan kata lain, masalah kerusakan lingkungan bersifat global dan terikat antar negara dalam skema ekonomi dan pembangunan sebagai agenda melangsungkan sebuah negara.¹¹⁰

Indonesia juga menjadi salah satu negara berkembang yang terikat dengan masalah kerusakan lingkungan global. Dampak yang dirasakan oleh Indonesia pada isu ini berupa pembalakan hutan dan perdagangan hasil kayu yang dianggap menyumbang percepatan pemanasan global. Persyaratan lingkungan untuk mendapatkan bantuan luar negeri, baik sebagai hutang maupun hibah juga semakin ketat. Ini memerlukan peran berbagai pihak di lingkup pemerintah untuk membangun relasi yang baik dengan negara-negara lain, serta peran pemerintah untuk melangsungkan tata negara dan pembangunan yang berorientasi lingkungan dan kesejahteraan manusia di Indonesia.¹¹¹

Perspektif lainnya dalam memandang krisis lingkungan dan kemajuan peradaban manusia melalui pembangunan hadir dengan pendekatan moral-spiritual. Jika kita menyelidiki penyebab krisis lingkungan, kemungkinan besar kita akan menemukan bahwa akar penyebabnya bukanlah sekadar kepadatan penduduk, juga bukan teknologi, tetapi terletak pada modernitas terhadap asumsi, keyakinan, dan nilai-nilai paling mendasar yang membentuk budaya Barat. Krisis lingkungan dapat dianggap sebagai krisis bagi umat manusia dan peradaban modern karena asumsi dasar peradaban kita semakin tidak sejalan dengan kondisi dunia yang kita tempati sekarang.¹¹² Terlebih lagi, krisis lingkungan telah disebut sebagai “krisis spiritual” karena mengajak manusia untuk menjelajahi apa yang mereka anggap sebagai hal paling penting dan berharga.¹¹³

Profesi pekerja sosial berkembang dalam masyarakat modern untuk memenuhi kebutuhan kelompok masyarakat tertentu. Akibatnya, asumsi dan keyakinan modernitas sangat tertanam dalam teori dan praktik pekerjaan sosial. Keterkaitan ini telah mempengaruhi pemahaman pekerja sosial tentang lingkungan dan respons profesi terhadap eksploitasi, baik eksploitasi

¹¹⁰ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global...*, hal. 9.

¹¹¹ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global...*, hal. 10.

¹¹² D. Dumanoski, “A humanity crisis,” dalam *Global Environmental Action Conference*, Vol. 12 Tahun 2001, hal. 5.

¹¹³ Al Gore, *Earth in the balance. Ecology and the human spirit*, New York: Houghton Mifflin Co, 1992, hal. 26.

lingkungan maupun sosial. Krisis lingkungan menantang profesi dan masyarakat kita untuk mengkritisi asumsi inti, nilai, dan keyakinan mereka. Ini juga menantang mereka untuk mengembangkan kesadaran baru berdasarkan seperangkat asumsi, nilai, dan keyakinan alternatif yang dapat membimbing umat manusia untuk membayangkan dan berupaya menciptakan masyarakat yang lebih mampu mendorong integritas ekologis dan keadilan sosial.

Saat ini manusia mengalami dunia dengan cara tertentu yang melibatkan bagaimana kita melihat, merasa, berpikir, dan membuat keputusan berdasarkan pengaruh dari luar diri kita. Manusia memaknai pengalaman melalui berbagai sudut pandang yang bisa memusatkan atau mengubah informasi yang kita terima melalui panca indera. Namun, ekosistem internal ini sekarang terancam tidak seimbang karena dampak perubahan yang dibawa oleh revolusi ilmiah dan teknologi yang dapat mengguncang pemahaman manusia itu sendiri tentang siapa dan apa tujuan hidup manusia. Mungkin saat ini penting untuk membentuk “lingkungan spiritual” yang baru. Pertanyaannya yang muncul adalah tentang bagaimana kita bisa menghidupkan kembali rasa kagum seperti saat kita masih anak-anak saat dunia dan lingkungan alam masih terasa segar, serta bagaimana kita bisa menggunakan teknologi dengan baik tanpa sampai kita menjadi seperti mesin, menjauh dari kegembiraan hidup.

Kondisi-kondisi krisis seperti itu rentan membuat manusia saat ini merasa terputus dari alam dan bukan tanpa alasan manusia mulai menerima gagasan tentang dunia tanpa masa depan. Bagi sebagian orang, krisis lingkungan global pada dasarnya adalah krisis nilai-nilai. Pandangan ini menyatakan bahwa akar masalah muncul karena manusia sebagai masyarakat membangun hubungan dengan lingkungan berdasarkan prinsip-prinsip yang pada dasarnya tidak etis. Agama secara tradisional merupakan sumber pedoman etika terkuat bagi manusia sebagai individu maupun masyarakat, namun agama juga yang disalahkan atas sesuatu yang luput dari manusia atas perbuatannya sendiri.

Terdapat pengkritik di Barat yang menyalahkan agama karena dianggap mendorong sikap sombong dan ceroboh terhadap alam tanpa selalu memahami teks-teks yang sesuai. Meskipun memang benar bahwa peradaban kita sering kali mengasumsikan bahwa kita dapat memanfaatkan alam untuk kepentingan kita tanpa mempertimbangkan konsekuensinya, namun tidak adil untuk menuduh bahwa agama-agama besar dunia mempromosikan sikap buruk ini. Pada dasarnya, semua agama menekankan tanggung jawab etis untuk melindungi dan peduli terhadap kesejahteraan alam.¹¹⁴ Maka dari itu, penting untuk menelusuri dan memahami cara agama di dunia melalui pemikir-pemikirnya, khususnya Islam, membahas tentang posisi lingkungan alam dalam kehidupan bersama manusia, sekaligus memikirkan kembali tentang posisi manusia dalam hubungannya dengan lingkungan alam.

¹¹⁴ Al Gore, *Earth in the Balance*, UK & USA: Routledge, 2007, hal. 251-252.

E. Perspektif Studi Islam tentang Kerusakan Lingkungan Alam

Perspektif environmentalisme Islam telah berkembang sejak 1960-an, sejalan dengan tren "penghijauan" di agama dunia lainnya.¹¹⁵ Publikasi oleh filsuf Muslim Seyyed Hossein Nasr tahun 1968 berfungsi sebagai titik referensi pembahasan environmentalisme dalam studi Islam.¹¹⁶ Seyyed Hossein Nasr adalah seorang cendekiawan Islam yang menekankan pentingnya pemahaman dan penghormatan terhadap alam semesta sebagai bagian integral dari ajaran Islam. Nasr menekankan perlunya pendekatan spiritual dan etis dalam mengatasi kerusakan lingkungan, dengan mengedepankan konsep-konsep seperti keterkaitan, keseimbangan, dan keadilan ekologis. Menurut Nasr, Al-Qur'an mengajarkan bahwa alam semesta adalah tanda-tanda Tuhan yang mencerminkan keagungan-Nya. Ayat-ayat dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa alam semesta diciptakan oleh Tuhan dengan kebijaksanaan dan tujuan yang jelas. Manusia dianggap sebagai khalifah di bumi, yang bertanggung jawab untuk menjaga dan melindungi ciptaan Tuhan, termasuk alam dan lingkungan hidup.¹¹⁷

Perkembangan selanjutnya berlangsung pada 1980-an dengan ilmuwan Muslim yang menggerakkan adalah Mawil Izzi Dien dan Fazlun Khalid.¹¹⁸ Fazlun Khalid adalah seorang aktivis lingkungan dan pendiri *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences* (IFEES). Dia menekankan bahwa ajaran Islam mengajarkan pemeliharaan dan penghormatan terhadap ciptaan Tuhan, termasuk alam semesta dan lingkungan hidup. Al-Qur'an menegaskan keberadaan tatanan dan keseimbangan dalam alam semesta yang mencerminkan kekuasaan dan hikmah Tuhan. Ayat-ayat dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa alam semesta diciptakan dengan ketertiban dan keseimbangan yang menunjukkan keagungan dan kebijaksanaan Tuhan. Oleh karena itu, menjaga dan melindungi alam semesta adalah tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi.¹¹⁹

¹¹⁵ Ugo Dessi, "Greening Dharma": Contemporary Japanese Buddhism and Ecology," dalam *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, Vol. 7 No. 3 Tahun 2013, hal. 340; Ian Harris, "Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of EcoBuddhism," dalam *Religion*, Vol. 25 No. 3 Tahun 1995, hal. 205.

¹¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Unwin Paperbacks, 1968, hal. 20.

¹¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1996, hal. 34.

¹¹⁸ Mawil Izzi Dien, "Islam and the Environment: Theory and Practice," dalam *Journal of Beliefs and Values*, Vol. 18 No. 1 Tahun 1997, hal. 52; Fazlun M. Khalid, *Encyclopedia of Global Environmental Change*, Chichester: New York: Wiley, 2002, hal. 2.

¹¹⁹ Fazlun M. Khalid, *Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis*, England: Kube Publishing Ltd, 2019, hal. 62.

Ilmuwan Muslim seperti Sayyed Hosein Nasr dan Fazlun Khalid berpendapat bahwa isu kerusakan lingkungan seringkali mencakup aspek spiritual, etis, dan keadilan sosial. Mereka menekankan perlunya memandang alam semesta sebagai tanda kebesaran Allah yang harus dijaga dan dihormati. Mereka juga menyoroti pentingnya kesadaran, pendidikan, dan tindakan kolektif dalam mengatasi masalah lingkungan untuk mewujudkan keberlanjutan dan kesejahteraan bersama.

Sayyed Hossein Nasr dan Fazlun Khalid, sebagai ilmuwan Muslim yang peduli terhadap isu lingkungan, memiliki pandangan yang mirip tentang bentuk-bentuk kerusakan lingkungan. Mereka berdua mengidentifikasi beberapa bentuk kerusakan lingkungan yang merugikan alam dan umat manusia, seperti pencemaran udara, air, dan tanah akibat limbah industri, emisi kendaraan bermotor, penggunaan bahan kimia berbahaya, dan aktivitas manusia lainnya. Selain itu, eksploitasi sumber daya alam termasuk penggundulan hutan, penambangan yang tidak terkendali, pemanfaatan air yang berlebihan, dan penggunaan bahan bakar fosil yang tak terbatas. Nasr dan Khalid juga menyoroti bahwa kerusakan lingkungan juga mengakibatkan kehilangan keanekaragaman hayati. Kehancuran habitat alami dan perusakan ekosistem menyebabkan kepunahan spesies dan mengganggu keseimbangan ekologis yang esensial bagi kehidupan di bumi.¹²⁰

Ilmuwan lingkungan Muslim merujuk pada Al-Qur'an dan Sunnah untuk mendapatkan prinsip-prinsip lingkungan darinya, menghasilkan interpretasi ekologis Islam dan seperangkat etika lingkungan Islami. Tauhid dan khalifah adalah dua prinsip utama yang sering didiskusikan oleh para ilmuwan, meskipun ilmuwan yang berbeda cenderung menggunakan nama alternatif untuk keduanya. Prinsip-prinsip krusial lainnya, seperti *mizan* dan *maslahah*, saling terkait dengan fungsinya dalam ekologi Islam.¹²¹

Prinsip tauhid sebagaimana dinyatakan dalam pernyataan pembukaan iman, "*Tidak ada Tuhan selain Allah.*" Segala sesuatu, termasuk alam, berasal dari dan saling berhubungan dengan satu sumber kehidupan ini.¹²² Menurut para ilmuwan lingkungan Muslim, pengertian ini memperjelas bahwa manusia adalah bagian dari seluruh ciptaan secara keseluruhan.¹²³ Khalid

¹²⁰ Seyyed Hossein Nasr, "Islam and the Environmental Crisis," dalam *Islamic Quarterly* Vol. 34 No. 4 Tahun 1990, hal. 217; Fazlun Khalid, *Encyclopedia of Global Environmental Change*, New York: Wiley, 2002, hal. 2.

¹²¹ Dina M. Abdelzاهر, *et.al.*, "Eco-Islam: Beyond the Principles of Why and What, and into the Principles of How," dalam *Journal of Business Ethics*, Vol. 155 Tahun 2019, hal. 626.

¹²² Mohd Yaseen Gada, "Environmental Ethics in Islam: Principles and Perspectives," dalam *World Journal of Islamic History and Civilization*, Vol. 4 No. 4 Tahun 2014, hal. 133-134.

¹²³ Richard Foltz, "Is There an Islamic Environmentalism?," dalam *Environmental Ethic*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2000, hal. 65.

memandangnya sebagai "landasan pendekatan holistik dalam Islam karena hal ini menegaskan keterkaitan tatanan alam" sebagai hasilnya.¹²⁴ Ilmuwan lingkungan Muslim juga sering mengaitkan gagasan ini dengan *mizan* yang berarti keselarasan dan keseimbangan dan merupakan kata untuk alam semesta.¹²⁵ Komponen ciptaan telah dirancang untuk berdiri di keharmonisan yang sempurna satu sama lain. Gagasan ini menunjukkan betapa terhubungnya ekosistem. Ketika digunakan untuk menjelaskan perubahan iklim, menjelaskan bagaimana gas rumah kaca mempengaruhi keseimbangan penciptaan yang saling terkait.¹²⁶

Beberapa ilmuwan mengklaim bahwa khalifah adalah satu-satunya konsep penting dalam kaitannya dengan Islam dan ekologi.¹²⁷ Ini menyinggung gagasan bahwa manusia melayani sebagai khalifah Tuhan di bumi dan Muslim yang mendukung lingkungan melihat diri mereka sebagai penjaga ciptaan Tuhan.¹²⁸ Oleh karena itu, menjaga alam adalah salah satu bentuk ibadah dan manusia harus berhati-hati dalam mengelola sumber daya alam sebagai penjaga ciptaan Tuhan karena Al-Qur'an memperingatkan untuk tidak menggunakan dan menyia-nyiakannya secara berlebihan.¹²⁹

Prinsip *maslahah*, atau gagasan tentang kepentingan umum, adalah prinsip lain yang sering digunakan. Ini menekankan kesejahteraan masyarakat umum di atas kepentingan individu tertentu dan menempatkan fokus pada "pencapaian kebaikan, kesejahteraan, keuntungan, dan manfaat makhluk secara berkelanjutan."¹³⁰ Implementasi *maslahah* ini tercermin dalam deklarasi publik oleh ilmuwan lingkungan Muslim berupa "Deklarasi Islam tentang Perubahan Iklim Global." Deklarasi ini menyerukan tindakan nyata oleh para pembuat keputusan di dunia Muslim dan di tempat lain (seperti Konferensi Para Pihak Konvensi Kerangka Kerja Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Perubahan Iklim) dalam upaya meningkatkan kesadaran akan perubahan iklim. Mereka memadukan pengetahuan ilmiah tentang pemanasan global dengan nilai-nilai Islam tersebut di atas (seperti *khalifah* dan *mizan*). Deklarasi tersebut

¹²⁴ Fazlun Khalid, *Encyclopedia of Global Environmental Change...*, hal. 338.

¹²⁵ S. Nomanul Haq, "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," dalam *Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001, hal. 147.

¹²⁶ Muzammal Hussain, "Islam and Climate Change: Perspectives and Engagement," University of Sussex, London, 2007, hal. 27.

¹²⁷ Rosemary Hancock, *Islamic Environmentalism: Activism in the United States and Great Britain*, London: Routledge, 2017, hal. 56.

¹²⁸ Mawil Izzi Dien, "Islam and the Environment: Towards an Islamic Ecumenical View," dalam *QURANICA-International Journal of Quranic Research*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2013, hal. 44-46.

¹²⁹ Mawil Izzi Dien, "Islam and the Environment: Theory and Practice," dalam *Journal of Beliefs and Values...*, hal. 53.

¹³⁰ Dina M. Abdelzاهر, *et.al.*, "Eco-Islam: Beyond the Principles of Why and What, and into the Principles of How," dalam *Journal of Business Ethics...*, hal. 628.

berfungsi sebagai contoh bagaimana environmentalisme Islam menawarkan interpretasi yang relevan dengan perubahan iklim. Namun, umat Islam juga dapat bergantung pada interpretasi alternatif dan, sebagai hasilnya, mencapai kesimpulan yang berbeda mengenai perubahan iklim.

Kritik juga ditujukan pada upaya menerapkan ekologi dan Islam untuk memerangi perubahan iklim. Kritik tersebut menuduh bahwa pencinta lingkungan Muslim (dan non-Muslim) telah mengambil ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an dan menghubungkannya dengan konsep lingkungan Barat, seringkali tanpa mempertimbangkan konteksnya yang lebih luas dan interpretasi lain yang lebih relevan.¹³¹ Berkenaan dengan ini tidak sesuai dengan konsep umum Islam maka para kritikus khawatir bahwa mereka tidak akan diterima oleh sebagian besar komunitas Muslim di seluruh dunia. Akibatnya, ada berbagai sudut pandang tentang bagaimana ekologi Islam telah mempengaruhi masyarakat secara keseluruhan.

Sejak pergantian milenium, umat Islam menjadi lebih sadar lingkungan, misalnya gerakan hijau dalam Islam mewakili pergeseran fundamental dalam cara Islam diajarkan dan dipahami, bukan sekadar mengikuti tren dalam menanggapi isu-isu kontemporer.¹³² Sebaliknya, Bagir dan Martiam mengklaim bahwa filosofi Islam kurang mementingkan lingkungan karena penekanan yang lebih tinggi pada isu-isu lain seperti radikalisme, terorisme, demokrasi, dan hak asasi manusia.¹³³ Dari sudut ini, para pemerhati lingkungan Muslim terus menjadi minoritas yang relatif kecil di dunia Muslim yang lebih besar. Potensi normatif Islam untuk mengatasi masalah lingkungan diungkapkan oleh peningkatan jumlah kontribusi teoretis, tetapi sedikit yang diketahui tentang seberapa banyak bacaan "hijau" ini memengaruhi keyakinan dan tindakan populasi Muslim yang lebih besar terkait dengan perubahan iklim.

Interpretasi masyarakat Muslim tentang perubahan iklim juga menunjukkan variasi. Misalnya, pada penelitian yang menggunakan studi kasus terdapat tiga kategori utama interpretasi masyarakat Muslim terhadap perubahan iklim, yaitu penyebab spiritual, aktivitas manusia, dan keraguan tentang keberadaan perubahan iklim. Kategori-kategori ini tidak eksklusif satu sama lain melainkan dapat bersifat tumpang-tindih.¹³⁴ Interpretasi pertama,

¹³¹ Rosemary Hancock, *Islamic Environmentalism: Activism in the United States and Great Britain*, London: Routledge, 2017, hal. 56.

¹³² Saleem H. Ali, "Reconciling Islamic Ethics, Fossil Fuel Dependence, and Climate Change in the Middle East," dalam *Review of Middle East Studies*, Vol. 50 No. 2 Tahun 2016, hal. 173.

¹³³ Zainal Abidin Bagir dan Najiyah Martiam, "Norms and Practices," dalam *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, 2016, hal. 79.

¹³⁴ Muzammal Hussain, "Islam and Climate Change: Perspectives and Engagement," *University of Sussex, London*, 2007, hal. 27.

yang melihat aktivitas manusia sebagai pendorong utama perubahan iklim yang sedang berlangsung, sejalan dengan sebagian besar sudut pandang ilmiah. Akibatnya, menurut beberapa pemerhati lingkungan Muslim, sistem ekonomi modern menjadi penyebab utama masalah tersebut dan mereka setuju bahwa manusia sebagian besar harus disalahkan atas perubahan iklim.¹³⁵ Selain itu, menurut jajak pendapat, para pemimpin Muslim percaya bahwa penyebab utamanya adalah transportasi yang mengandalkan bahan bakar fosil, produksi industri, penggundulan hutan, dan pembakaran sampah.¹³⁶ Sistem ekonomi Barat dan gaya hidupnya yang boros adalah penyebab masalah lingkungan dunia dan ini merasuk ke negara-negara mayoritas Muslim telah mengakibatkan hilangnya prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam di negara-negara tersebut.¹³⁷

Penjelasan lain mengaitkan penyebab perubahan iklim dengan kekuatan spiritual. Keduanya berhubungan dengan alasan spiritual dari perubahan iklim sebagai pembalasan Tuhan atas dosa manusia atau takdir manusia dan akhir zaman yang semakin dekat. Menurut interpretasi yang terakhir, perubahan iklim hanyalah penggenapan dari ramalan akhir zaman sehingga manusia tidak bisa disalahkan. Sudut pandang ini dianut oleh Muslim tertentu di Nigeria Timur Laut.¹³⁸ Sebaliknya, keyakinan bahwa perubahan iklim adalah murka Tuhan menyalahkan degradasi lingkungan pada tindakan jahat atau tidak bermoral dari orang lain. Menurut sudut pandang ini, Tuhan menanggapi tindakan asusila penduduk lokal atau pemimpin politik dengan menyebabkan bencana atau kerusakan lingkungan dengan berbagai cara, seperti perang atau korupsi. Sudut pandang ini telah didokumentasikan oleh penelitian di komunitas Muslim di Thailand dan Sub-Sahara Afrika.¹³⁹

Komunitas-komunitas Muslim di negara-negara mayoritas Muslim juga ada yang mengabaikan dan skeptis terhadap perubahan iklim. Misalnya, Khan mengatakan bahwa petani Muslim di wilayah Sungai Jamuna di Bangladesh,

¹³⁵ Vegard Skirbekk dan Konrad Pędziwiatr, "Sustainability and Climate Change in Major Religions with a Focus on Islam," dalam *Humanitarian Academy for Development Birmingham*, Vol. 0 No. 1 Tahun 2018, hal. ix.

¹³⁶ Vegard Skirbekk dan Konrad Pędziwiatr, "Sustainability and Climate Change in Major Religions with a Focus on Islam," dalam *Humanitarian Academy for Development Birmingham...*, hal. 38.

¹³⁷ Zainal Abidin Bagir dan Najiyah Martiam, "Norms and Practices," dalam *Routledge Handbook of Religion and Ecology...*, hal. 80.

¹³⁸ Muazu Shehu dan Susan Molyneux-Hodgson, "Faith Communities and Environmental Degradation in Northeast Nigeria," dalam *International Journal of Environmental Sustainability*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2014, hal. 33.

¹³⁹ Claudia Merli, "Context-Bound Islamic Theodicies: The Tsunami as Supernatural Retribution vs. Natural Catastrophe in Southern Thailand," dalam *Religion*, Vol. 40 No. 2 Tahun 2010, hal. 104.; Shehu dan Molyneux-Hodgson, "Faith Communities and Environmental Degradation in Northeast Nigeria," dalam *International Journal of Environmental Sustainability*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2014, hal. 33.

di mana tanahnya terkikis dan bergerak, memandang gagasan perubahan iklim sebagai "pengetahuan beracun dari Barat."¹⁴⁰ Mirip dengan ini, Yildirim berpendapat bahwa umat Islam yang mendukung ideologi politik Islam lebih cenderung melihat perlindungan lingkungan sebagai plot Barat untuk merusak kapasitas negara-negara mayoritas Muslim untuk pertumbuhan ekonomi dan pertumbuhan populasi. Sentralitas Islamisme politik telah mencegah negara-negara dengan mayoritas Muslim memberikan prioritas tinggi pada pemanasan global dalam agenda politik mereka.¹⁴¹ Argumentasi tersebut dibantah dengan menunjukkan organisasi politik Islam, seperti al-Qaeda, mengatasi perubahan iklim. Misalnya, Osama Bin Laden mengecam pemerintah Amerika Serikat karena mengabaikan pakta Kyoto untuk "menenangkan perusahaan raksasa" dalam beberapa pidatonya.¹⁴²

F. Perspektif Al-Qur'an tentang Lingkungan Alam dan Penyebab Kerusakannya

Agama adalah kerangka nilai dan pedoman etika bagi manusia dalam menjalankan kehidupan di dunia dan di akhirat. Agama membantu membentuk perilaku dan moral individu serta mempromosikan prinsip-prinsip kebaikan, keadilan, kasih sayang, dan pengampunan. Agama sering kali memberikan standar moral yang dijadikan pegangan dalam pengambilan keputusan dan interaksi sosial. Agama juga menyediakan wadah untuk memenuhi kebutuhan spiritual dan mencari makna dalam kehidupan. Ia menyediakan kerangka kerohanian, ritual ibadah, dan ajaran tentang hubungan manusia dengan sesuatu yang lebih besar daripada dirinya sendiri, seperti Tuhan, alam semesta, atau kekuatan transendental lainnya.¹⁴³ Dalam Islam, Al-Qur'an adalah rujukan yang utama bagi penganutnya sehingga bahasan mengenai lingkungan alam juga menjadi perhatian khusus.

Berbicara mengenai lingkungan alam berarti membahas tentang "penciptaan" dalam bahasa Indonesia, "*creation*" dalam bahasa Inggris, dan "*khalq*" dalam bahasa Arab. Kata "*khalq*" dalam Al-Qur'an terdapat dalam 261 ayat termasuk turunan-turunan gramatikalnya yang merujuk pada penciptaan kehidupan manusia, penciptaan bumi, penciptaan hewan, pohon, hingga

¹⁴⁰ Naveeda Khan, "Dogs and Humans and What Earth Can Be: Filaments of Muslim Ecological Thought," dalam *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2014, hal. 245–264.

¹⁴¹ A. Kadir Yildirim, "Between Anti-Westernism and Development: Political Islam and Environmentalism," dalam *Middle Eastern Studies*, Vol. 52 No. 2 Tahun 2016, hal. 215–232.

¹⁴² Emmanuel Karagiannis, "When the Green Gets Greener: Political Islam's Newly-Found Environmentalism," dalam *Small Wars & Insurgencies*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2015, hal. 195.

¹⁴³ Fiona Bowie, "Anthropology of Religion," dalam *The Wiley Blackwell Companion to the Study of Religion*, Vol. 0 No. 0 Tahun 2021, hal. 8.

konstelasi bintang.¹⁴⁴ Penciptaan ini adalah cikal-bakal dari ekosistem lingkungan hidup yang kita kenal sebagai lingkungan alam (*nature*). Kata “*nature*” atau “alam” adalah sebuah abstraksi yang definisinya bersinggungan dengan kata *al-bî’ah* dalam kosakata Arab modern yang artinya adalah habitat atau lingkungan sekitar.¹⁴⁵

Penciptaan alam dalam Al-Qur’an dibahas berdasarkan tujuannya, antara lain tanda kekuasaan Allah bagi yang berakal (Surah Ali ‘Imrân/3:190), bagi yang mengetahui (Surah ar-Rûm/30:22), bagi bertaqwa (Surah Yûnus/10:6), bagi yang mau mendengarkan pelajaran (Surah an-Nahl/16:65), bagi yang berpikir (Surah ar-Râ’d/13:3), untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia (Surah al-Baqarah/2:29), sebagai rahmat dari Allah (Surah al-Jâtsiyah/45:13), untuk kepentingan manusia (Surah Luqmân/31: 20), untuk menyempurnakan nikmat dan ujian bagi semua manusia (Surah Hûd/11:7), dan untuk menguji siapa yang amalannya lebih baik (Surah al-Mulk/67:2).¹⁴⁶

Pembahasan mengenai alam semesta sebagai tanda kekuasaan Allah ini berkenaan dengan kondisi setiap makhluk atau segala sesuatu di dunia ini memiliki eksistensi ontologis sebagai tanda kekuasaan Tuhan dan Tuhan mengungkapkan dan memanifestasikan diri-Nya melalui ciptaan-Nya. Gagasan ini terdapat dalam Al-Qur’an, antara lain dalam Surah Ali ‘Imrân/ 3:190-191, Surah Tâhâ/20:50, Surah al-Anbiyâ’/21:16-17, dan Surah al-Mu’minûn/ 23:115.¹⁴⁷

Eksistensi lingkungan alam juga bersinggungan dengan fungsinya sebagai pendamping (*partners*) bagi manusia dan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia. Kehadiran manusia di bumi bersifat melengkapi dengan keberadaan alam sehingga manusia tidak mungkin ada di bumi tanpa lingkungan alam dengan penyesuaian tindakan untuk saling memelihara. Al-Qur’an mengulas hal ini dalam Surah al-Anbiyâ’/21:30, Surah al-Wâqi‘ah/56:8-69 dan 63-64, Surah ‘Abasa/80:24-32, dan Surah al-An‘âm/6:99.

Fungsi lainnya yang juga penting dalam penciptaan alam oleh Allah adalah untuk beribadah kepada-Nya sebagai bentuk keselarasan hukum alam yang termasuk pemujaan, pujian, dan bersujudnya setiap makhluk. Ini terdapat dalam Surah al-Isrâ’/17:44, Surah al-Hajj/22:18, dan Surah an-Nahl/16:49-50. Selain itu, fungsi penciptaan alam juga adalah untuk menjalankan fungsi ekologis berupa menjaga keberlangsungan dan kelestarian alam sebab alam

¹⁴⁴ Fazlun Khalid, *Encyclopedia of Global Environmental Change...*, hal. 3.

¹⁴⁵ Ahmad Suhendra, “Menelisk Ekologis Dalam Al-Qur’an,” dalam *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2013, hal. 64.

¹⁴⁶ Ahsin Sakho Muhammad dan Fachruddin Majeri Mangunjaya, “Fiqh Lingkungan (Fiqh al-Bi’ah),” dalam *Jakarta: Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM)*, Vol. 0 No. 0 Tahun 2004, hal. 16.

¹⁴⁷ Ibrahim Ozdemir, “Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur’anic Perspective,” dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, 2003, hal. 11-12.

semesta ini diciptakan secara proporsional dan seimbang oleh Allah. Ini terdapat dalam Surah al-Mulk/67:3-4, Surah al-Qamar/54:59, dan Surah ar-Rahmân/55:7). Secara khusus, dalam Surah al-Mu'minûn/40:57, Allah menjelaskan bahwa ukuran penciptaan langit dan bumi jauh lebih besar daripada ukuran yang dimiliki manusia, serta bumi dan seisinya diciptakan untuk seluruh alam semesta bukan hanya untuk manusia semata, seperti yang terdapat dalam Surah al-Hijr/15:19-20, Surah al-An'âm/6:38; dan Surah an-Nûr/24:45.¹⁴⁸

Fungsi penciptaan alam juga berkaitan dengan keberadaan manusia dan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia, misalnya ayat-ayat yang menunjukkan bahwa segenap makhluk ciptaan Allah adalah untuk melayani manusia, yaitu Surah al-Jâtsiyah/45:13, Surah Luqmân/31:20, dan Surah al-Mu'minûn/40:64 dan 79. Surah Yâsîn/36:71, dan Surah Ibrâhîm/14:33 menunjukkan bahwa tumbuh-tumbuhan, binatang, bumi, dan langit ditundukkan Allah untuk melayani dan memenuhi kebutuhan manusia yang telah dibekali otak dan kecerdasan. Meskipun begitu, konsep “ketundukan” makhluk non-manusia kepada manusia tidak memberikan makna kepada manusia untuk memiliki hak penuh dan mengeksploitasi alam non-manusia. Eksistensi alam juga berfungsi sebagai sarana bagi manusia untuk merefleksikan kehidupan, serta sumber keindahan dan kepuasan hati, seperti yang tercantum dalam Surah Yûnus/10:6, Surah at-Tûr/52:20, Surah al-Jâtsiyah/45:4, Surah an-Nahl/16:13, dan Surah al-Kahf/18:7.¹⁴⁹

Konsep lingkungan dalam perspektif Al-Qur'an memiliki beragam istilah, seperti lingkungan sebagai seluruh spesies (*al-âlamîn*), ruang angkasa (*as-samâ'*), lingkungan sekitar (*al-bî'ah*), dan bumi (*al-ard*).¹⁵⁰ Mohammad Shomali mengatakan bahwa Al-Qur'an memuat lebih dari 750 ayat yang berkaitan dengan alam atau lingkungan. Terdapat 14 surah Al-Qur'an yang menggunakan nama hewan dan fenomena alam tertentu, seperti Surah al-Baqarah (sapi betina), an-Naml (semut), an-Nahl (lebah), al-An'âm (binatang ternak), al-Fîl (gajah), an-Nûr (cahaya), al-Lail (malam), al-Fajr (fajar), al-Qamar (bulan), asy-Syams (matahari), dan lain-lain. Selain itu, Al-Qur'an juga memuat kata-kata yang berkaitan dengan lingkungan, seperti kata *bahr* (laut), *mâ'* (air), *rîh* (angin), *al-habb*, *al-âdas*, *basal*, *fum*, *khardal*, *yaqtin*, *tin*, *zaitun*, *nakhl*, *rumman* (menyebut beberapa jenis tumbuhan), dan *dabbah* (hewan). Mohammad Shomali juga menyatakan bahwa Al-Qur'an banyak membahas

¹⁴⁸ Abdal Hamid, “Exploring the Islamic Environmental Ethics,” dalam *Islam and the Environment*, Vol. 0 No. 0 Tahun 1997, hal. 44-46.

¹⁴⁹ Abdal Hamid, “Exploring the Islamic Environmental Ethics,” dalam *Islam and the Environment...*, hal. 46-48.

¹⁵⁰ Fajar el-Dusuqy, “Ekologi Al-Qur'an: Menggagas Ekoteologi-Integralistik,” dalam *Kaunia*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2018, hal. 181.

mengenai fenomena alam yang memuat eksistensi Tuhan dan memuliakan Tuhan.¹⁵¹

Al-Qur'an menyebut kata *al-âlamîn* sebanyak 71 kali dengan rincian sebanyak 44 kali di-*mudâf*-kan (disandarkan) kepada kata *rabb*. Makna-makna kata *al-âlamîn* terbagi ke dalam dua bagian, yaitu bagian pertama bermakna "seluruh spesies" disebut sebanyak 46 kali. Makna "seluruh spesies" ini mencakup spesies biotik (manusia, hewan, tumbuhan, dan mikroba) dan spesies abiotik (hewan mati, batu, tanah, air, udara, dan mineral). Kata *rabb al-âlamîn* digunakan untuk merujuk pada konotasi Tuhan sebagai Pemilik, Pemelihara, dan Pendidik seluruh alam semesta atau seluruh spesies sebagaimana tercantum dalam Surah al-Fâtihah/1: 2. Sementara itu, kata *al-âlamîn* yang digabung dengan kata depan, antara lain kata *li*, *'an*, dan *'alâ* disebut sebanyak lima kali dalam Surah al-Baqarah/2:251, Ali 'Imrân/3:97 dan 108, al-'Ankabût/29:6, dan ash-Şâffât/37:79. Kata *al-âlamîn* dalam ayat-ayat tersebut memuat konteks pembicaraan yang berkaitan dengan seluruh spesies. Bagian kedua mengenai makna *al-âlamîn* adalah yang berkaitan dengan spesies manusia. Al-Qur'an menyebut "manusia" sebanyak 24 kali, antara lain dalam Surah al-Baqarah/2:37 dan 122; Ali 'Imrân/3:33, 42, 97; al-Mâ'idah/5:20 dan 115; al-An'âm/6:66 dan 90; al-A'râf/7:140, Yûsuf/12:104; al-Hijr/15:70; al-Anbiyâ'/21:71, 91, 107; al-Furqân/25:1; asy-Syu'arâ'/26:165; al-'Ankabût/29:15 dan 28; ash-Şâffât/37:79; Şâd/38:87; ad-Dukhân/44:32; al-Jâthiyah/45:16; dan al-Qalam/68:52.¹⁵²

Kata *as-samâ'* dan penekanannya dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 387 kali dengan rincian 210 kali dalam bentuk tunggal dan 117 kali dalam bentuk jamak. Secara etimologis, kata *al-samâ'* berasal dari kata kata *samâ*, *yasmû*, *sumuww*, *samâ'an*, yang berarti meninggi, menyublim, dan sesuatu yang tinggi. Secara terminologis, kata *as-samâ'* berarti jagad raya (terdapat dalam Surah al-Baqarah/2:22), ruang udara (terdapat dalam Surah an-Nahl/16:79), dan ruang angkasa (terdapat dalam Surah al-Furqân/25:61).¹⁵³

Kata "bumi" atau *ardun* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 463 kali, baik muncul sebagai kata tunggal maupun digabungkan dengan kata kerja. Kata *ardun* memuat dua variasi makna, yaitu bermakna lingkungan bumi yang telah jadi dengan konotasi tanah sebagai ruang hidup organisme atau jasad renik, wilayah tempat hidup manusia, hewan, dan tumbuhan, serta ruang tempat terjadinya fenomena geologis. Selain itu, kata *ardun* juga memuat makna lingkungan bumi yang sedang dalam proses pembentukan, yaitu proses

¹⁵¹ Mohammad Shomali, "Aspects of Environmental Ethics: An Islamic Perspective," dalam *Thinking Faith*, Vol. 0 No. 0 Tahun 2008, hal. 1-2.

¹⁵² Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2017, hal. 396.

¹⁵³ Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir*..., hal. 396.

penciptaan planet bumi. Makna ini berkenaan dengan kajian filosofis karena memuat pembahasan awal mula terciptanya suatu eksistensi planet bumi. Ayat-ayat lingkungan di dalam Al-Qur'an yang menggunakan kata *ardun* dimuat dalam beberapa konotasi, yaitu konotasi ekologi bumi (dalam Surah al-Baqarah/2:164), konotasi lingkungan hidup (dalam Surah al-Baqarah/2:22), konotasi ekosistem bumi (dalam Surah an-Nahl/16:15), dan konotasi daur ulang dalam ekosistem bumi (dalam Surah al-Hajj/22:5). Secara semantik, kata *ardun* dalam ayat-ayat tersebut dijadikan sebagai salah satu istilah untuk menyebut "lingkungan" dalam disiplin ilmu ekologi. Hal ini juga sejalan dengan pemahaman masyarakat ekologis yang memahami "lingkungan" sebagai istilah lain dari "planet bumi."¹⁵⁴

Kata *al-bî'ah* di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 18 kali, namun ayat yang secara spesifik bermakna lingkungan sebagai ruang kehidupan hanya berjumlah 5 ayat, yaitu Surah al-A'râf/7:74, Yûnus/10:93, Yûsuf/12:56, an-Nahl/16:41, dan al-Ankabût/29:58. Kata *al-bî'ah* adalah derivasi dari kata *bâ'a*, *yabî'u*, *bî'ah* yang berarti "kembali, menempati wilayah, ruang kehidupan, dan lingkungan." Secara terminologis, Yusuf al-Qaradawi mengatakan *al-bî'ah* sebagai sebuah lingkungan tempat tinggal dan hidup manusia, baik ketika bepergian, mengasingkan diri, tempat kembali, baik secara sukarela maupun terpaksa. Lingkungan yang dimaksud di sini adalah lingkungan yang bersifat statis, seperti alam semesta dan berbagai bangunan (benda mati) yang termasuk di dalamnya, dan lingkungan yang bersifat dinamis, seperti manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan.¹⁵⁵

Islam sebagai agama yang mengusung semangat *rahmatan lil'âlamîn* atau kasih sayang bagi seluruh alam telah meletakkan dasar kepedulian, perhatian, dan pemberian kasih sayang bagi sesama manusia dan makhluk lainnya. Pada dasar ini, lingkungan alam adalah bagian dari "seluruh alam" yang Allah maksud untuk dikasihi dan dilarang untuk diambil hak-hak hidupnya. Akar perilaku berbasis lingkungan yang ada di dalam Al-Qur'an bahwa Allah menciptakan alam semesta beserta segala isinya mulai dari atom-atom dan molekul-molekul kecil dalam sebuah sistem atau hukum penciptaan yang seimbang dan proporsional sebagaimana dalam Surah al-Furqan/25:2:

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَآ يَتَّخِذُ وَلَدًا وَمَآ يَكُنُ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا

¹⁵⁴ Fajar el-Dusuqy, "Ekologi Al-Qur'an: Menggagas Ekoteologi-Integralistik," dalam *Kaunial...*, hal. 181.

¹⁵⁵ Yusuf Al-Qaradâwî, *Ri'âyat al-Bî'ah fi Sharî'at al-Islâm*, hal. 12, dinukil dari Dede Rodin, "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir...*, hal. 398.

(Yaitu Zat) yang milik-Nyalah kerajaan langit dan bumi, (Dia) tidak mempunyai anak, dan tidak ada satu sekutu pun dalam kekuasaan(-Nya). Dia telah menciptakan segala sesuatu, lalu menetapkan ukuran-ukurannya dengan tepat. (al-Furqân/25:2)

dan dalam Surah Yûnus/10:5

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّ وَالْحِسَابِ
مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya. Dialah pula yang menetapkan tempat-tempat orbitnya agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan demikian itu, kecuali dengan benar. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada kaum yang mengetahui. (Yûnus/10:5)

Sebuah kisah di masa Khalifah Abu Bakar menunjukkan bahwa di masa kepemimpinannya itu ada nilai-nilai penjagaan lingkungan. Ketika menginstruksikan pasukannya untuk berperang, Khalifah Abu Bakar melarang untuk menyakiti perempuan, anak-anak, dan lansia, tidak menyakiti hewan, dan merusak hutan serta pertanian yang ada. Ini menunjukkan bahwa secara histori Islam ada kesadaran dan moral Islam yang dijaga yaitu menjaga kehidupan sesama makhluk Allah meskipun dalam keadaan perang atau krisis. Khalifah Abu Bakar melakukan ini karena dia memahami bahwa kondisi kehidupan manusia bertautan dengan keteraturan alam sehingga diupayakan untuk tidak mengganggu keseimbangannya.¹⁵⁶

Konsep “tauhid” dalam Islam menekankan keyakinan akan keesaan Tuhan yang menciptakan alam semesta beserta segala isinya. Dalam konteks ini, ilmuwan Muslim menekankan pentingnya menghargai dan merawat ciptaan Tuhan, termasuk lingkungan alam, sebagai wujud penghormatan kepada Tuhan. Manusia dalam pandangan Islam dianggap sebagai khalifah Allah di bumi, yang memiliki tanggung jawab untuk mengelola dan menjaga alam dengan bijaksana. Ilmuwan Muslim menyoroti pentingnya menjalankan tanggung jawab tersebut dengan adil, memelihara keanekaragaman hayati, menjaga keseimbangan ekosistem, dan mencegah kerusakan lingkungan.¹⁵⁷ Pemahaman ini sejalan dengan penafsiran Muhammad Husain Thabathaba’I bahwa istilah “khalifah” tidak bermakna individual melainkan komunal-kosmologis. Ini berarti bahwa penyandang peran khalifah adalah seluruh

¹⁵⁶ Fazlun Khalid, *Encyclopedia of Global Environmental Change...*, hal. 2.

¹⁵⁷ Seyyed Hossein Nasr, “Islam and the Environmental Crisis,” dalam *Islam Quarterly...*, hal. 217.

spesies manusia yang terkait dan berhubungan dalam hal ketundukan kepada.¹⁵⁸

Al-Qur'an menempatkan manusia sebagai makhluk yang paling sempurna (dalam Surah at-Tîn/95: 5) dan dimuliakan dibanding makhluk- makhluk lain di bumi (dalam Surah al-Isrâ'/17: 70). Namun, pada sisi lain Al-Qur'an juga memosisikan manusia sebagai makhluk yang juga sering dicela oleh Allah karena sifat-sifat buruknya (dalam Surah Ibrâhîm/14:34, Surah al-Kahf/18: 54, dan Surah al-Ma'ârij/70: 19), misalnya manusia sebagai penyebab kerusakan lingkungan dengan merusak (Surah al-A'râf/7:56,74), berbuat curang (Surah Hûd/11:85), disorientasi atau ketidakseimbangan dan sikap berlebihan (Surah al-Isrâ'/17:25- 26, Surah al-An'âm/6:141, Surah al-A'râf/7:31, Surah ar-Rahmân/55:7-9, Surah al-Furqân/25:67), mengurangi atau mengubah ciptaan Allah (Surah an-Nisâ'/4:118- 119), dan mengikuti dorongan hawa nafsu (Surah Muhammad/47:22, Surah al-An'âm/6:123, dan Surah al-Isrâ'/17:16).¹⁵⁹

Al-Qur'an membahas penciptaan manusia memiliki beberapa tujuan, yaitu bukan untuk main-main (Surah al-Mu'minûn/23:115), tetapi untuk mengemban amanah atau tugas keagamaan dan beribadah (Surah al-Ahzâb/33:72, Surah az-Zâriyât/51:56), sebagai khalifah atau pengelola bumi (Surah al-Baqarah/2:30), untuk *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahyi 'an al-munkar* (Surah Ali 'Imrân/3:110, Surah ar-Rahmân/55:31) dan akan dimintai tanggung jawabnya (Surah al-Qiyâmah/75:36), untuk beribadah (Surah az-Zâriyât/51:56, Surah ar-Râd/38:26), dan membangun peradaban di bumi (Surah Hûd/11:61).¹⁶⁰

Manusia sebagai penguasa (*khalifah*) di muka bumi berdiri atas empat prinsip utama berdasarkan perspektif Al-Qur'an, yaitu *tauhid, fitrah, mîzân, dan khilâfah*. Tauhid adalah prinsip yang utama berkenaan dengan keesaan Tuhan dan kesatuan semua ciptaan-Nya (dalam Surah al-Iklâs/112:1-2 dan Surah al-Furqân/25:2). Ini berarti bahwa seluruh makhluk berasal dari sumber yang sama dan diciptakan untuk bekerja dan berfungsi sebagai satu kesatuan di alam semesta (dalam Surah al-Baqarah/2:255). Prinsip *fitrah* merujuk pada konsep Islam tentang sifat asal dari ciptaan Tuhan di mana manusia termasuk di dalamnya bersama dengan alam semesta yang berjalan sesuai dengan hukum kekal Allah (dalam Surah ar-Rûm/30:30). Ini menunjukkan bahwa jika manusia dengan potensi dan wewenangnya mengubah ciptaan Allah di bumi

¹⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*, Jakarta: Lentera Hati Group, 2011, hal. 76.

¹⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan" Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Mizan Pustaka, 2007, hal. 233.

¹⁶⁰ Ahsin Sakho Muhammad dan Fachruddin Majeri Mangunjaya, "Fiqh Lingkungan (Fiqh al-Bi'ah)," dalam *Jakarta: Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM)...*, hal. 17.

dengan serampangan maka itu juga menghancurkan dirinya. Ini terjadi sebab manusia telah memicu reaksi berantai yang mengakibatkan ketidakseimbangan proses kehidupan diri mereka sendiri.¹⁶¹

Pada prinsip *mîzân*, alam semesta dan seisinya, termasuk manusia tanpa kecuali, berada dalam kepatuhan terhadap pencipta. Melalui hukum alam-Nya, mereka memiliki tatanan dan tujuan tertentu (Surah ar-Rahmân/55:1-12). Sementara, prinsip *khilâfah* (peran pengelola) mengatakan bahwa manusia diberi kedudukan khusus oleh Tuhan, yakni sebagai wakil Tuhan di muka bumi (Surah al-An'âm/6:165). Meskipun begitu, manusia juga menjadi hamba-Nya yang harus taat. Sedangkan hubungannya dengan alam, manusia bukanlah penguasa ataupun pemilik alam, tetapi setara. Bersama kekhalifahannya, manusia bertanggung jawab terhadap apa yang ia perbuat terhadap alam.¹⁶²

Mustafa Abu-Sway memakai dua kategori untuk membahas hubungan antara manusia dan lingkungan, penguasaan (*khilâfah*) dan penundukan (*taskhîr*). Kategori pertama memandang bahwa manusia adalah wakil Tuhan di muka bumi. Kekhalifahannya telah dinyatakan sebelum penciptaan manusia pertama (Surah al-Baqarah/2:30-31). Dengan kedudukan ini, manusia dilimpahi tanggung jawab untuk memelihara dan menjaga alam sekitarnya, yang juga diiringi dengan ganjaran dan hukuman. Pada posisi ini, kekhalifahan juga bisa menjadi ujian baginya bagaimana ia memerlakukan lingkungannya (Surah al-An'âm/6:165), apakah ia akan menjalankan tugasnya sesuai aturan Tuhan atau malah merusak. Apabila suatu golongan atau kaum berbuat kerusakan, bisa jadi tugas ini akan dilimpahkan ke generasi yang lain (Surah al-A'râf/7:69 dan 74). Tugas lain manusia selaku khalifah adalah untuk mengamati alam semesta (Surah Yûnus/10:14) dalam rangka pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan mereka untuk memelihara lingkungan tempat ia hidup.¹⁶³

Konsep “amanah” dalam Islam mengacu pada tanggung jawab manusia untuk menjaga dan memelihara alam sebagai amanah yang diberikan oleh Tuhan. Ilmuwan Muslim menekankan pentingnya menjalankan amanah ini dengan cara mengurangi pemborosan sumber daya, mengelola limbah dengan baik, dan menggunakan sumber daya alam secara berkelanjutan. Keadilan dalam Islam meliputi keadilan terhadap Tuhan, diri sendiri, dan sesama makhluk. Ilmuwan Muslim menyoroti pentingnya menjaga keseimbangan dan keadilan dalam hubungan manusia dengan alam, termasuk dalam penggunaan

¹⁶¹ Fazlun M. Khalid, “Islam, Ecology, and Modernity: An Islamic Critique of the Root Causes of Environmental Degradation,” dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Vo. 0 No. 0 Tahun 2003, hal. 315-316.

¹⁶² Fazlun M. Khalid, “Islam, Ecology, and Modernity: An Islamic Critique of the Root Causes of Environmental Degradation,” dalam *Islam and Ecology...*, hal. 316-317.

¹⁶³ Mustafa Abu-Sway, “Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah Fil Islam,” <http://bit.ly/3qfmIu3>, diakses pada 14 Juni 2023.

sumber daya alam dan perlakuan terhadap hewan serta lingkungan hidup.¹⁶⁴ Konsep “amanah” atau *al-amânah* ini menunjukkan manusia sebagai satu-satunya makhluk yang menerima tawaran dari Allah untuk mengemban amanat (Surah al-Ahzâb/33:72). Dengan begitu, kebebasannya sebagai penguasa bumi (*khalîfatullâh fi al-ard*) juga diimbangi dengan amanat. Kekhalifahan manusia juga merupakan ujian baginya bagaimana ia memperlakukan apa yang diamanatkan oleh Allah (Surah al-Anfâl/8:27-28 dan Surah al-An‘âm/6:165).¹⁶⁵

Kerusakan lingkungan dan perubahan iklim bermuara dari tercerabutnya manusia dari pandangan kosmologis tertentu yang mengabaikan pesan-pesan kebaikan Tuhan terhadap sesama makhluknya sehingga menimbulkan sikap dominasi, superioritas, dan eksploitatif dari satu makhluk terhadap makhluk lainnya. Pada konteks ini, manusia adalah makhluk yang menunjukkan dominasinya terhadap makhluk lain yang bernyawa maupun tidak bernyawa. Maka dari itu, penting untuk menelaah kembali etika lingkungan yang terkandung dalam Al-Qur’an.

Hubungan manusia dengan alam dalam Al-Qur'an di mana manusia berkedudukan sebagai khalifah, harus juga dilihat dari segi penundukan (*taskhîr*) dan kehambaan (*al-‘ubûdiyyah*). Manusia selaku khalifah di bumi (Surah al-Baqarah/2:30) dilengkapi dengan kemampuan mengembangkan pengetahuan (Surah al-Baqarah/2:31) dan ditundukannya alam semesta dan seisinya untuk manusia. Allah lah yang menundukkan langit dan bumi dan seisinya (Surah al- Jâtsiyah/45:12-13), bukan manusia. Oleh karena itu, meskipun manusia sebagai khalifah diberi kuasa untuk mengelola dan memelihara alam, kedudukan manusia dengan alam semesta adalah setara di hadapan Allah. Lebih jauh, menurut Nasr, sebagai hamba Allah, manusia bertindak pasif dan hanya menerima karunia yang diberikan Allah kepadanya. Di sisi lain, sebagai khalifah, ia harus aktif menjaga kelestarian alam dan mengelolanya bagi kemanfaatan semua makhluk.¹⁶⁶

Secara umum, degradasi lingkungan hidup dapat disebabkan oleh dua faktor utama, yaitu faktor penyebab langsung dan tidak langsung. Faktor penyebab yang bersifat tidak langsung sebenarnya memiliki dampak yang lebih besar terhadap kerusakan lingkungan. Ini berarti bahwa kerusakan pada ekosistem, seperti letusan gunung, gempa bumi, tsunami, dan lainnya, terjadi tanpa campur tangan manusia. Di sisi lain, faktor penyebab yang bersifat

¹⁶⁴ Fachruddin Majeri Mangunjaya, *Konservasi Alam Dalam Islam Edisi Revisi*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2019, hal. 33.

¹⁶⁵ Irshad Atiya dan Hussain, "Man and Ecology: An Islamic Perspective," <http://environment-ecology.com/religion-and-ecology/226-man-and-ecology-an-islamic-perspective.html>, diakses pada 14 Juni 2023.

¹⁶⁶ Seyyed Hossein Nasr, "Islam and the Environmental Crisis," dalam *Islam Quarterly...*, hal. 21.

langsung terkait dengan tindakan manusia yang secara aktif merusak lingkungan karena dorongan kebutuhan ekonomi, keserakahan, atau mungkin kurangnya kesadaran akan pentingnya menjaga lingkungan. Contohnya, tindakan seperti menebang hutan secara ilegal, merusak pohon pelindung, pembuangan sampah sembarangan, atau penahanan aliran sungai yang menyebabkan penyempitan. Namun, jika kita mengkaji lebih dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan alam semesta, kita akan menemukan penjelasan bahwa alam semesta ini diciptakan dan diatur oleh Allah dengan prinsip keseimbangan. Perjalanan alam semesta ini tidak akan menyimpang dari ketentuan yang telah ditetapkan, yang dalam Al-Qur'an disebut sebagai takdir. Bahkan, Al-Qur'an juga menegaskan bahwa di balik keteraturan alam semesta, alam ini tunduk untuk kepentingan manusia, agar dapat memenuhi kebutuhan dan keinginan mereka.

Berdasarkan hal itu maka ketika terjadi kerusakan pada alam atau ketidaksesuaian dengan ketetapan yang ada dalam alam, termasuk bencana-bencana alam yang sering kita anggap sebagai fenomena alamiah, haruslah dipahami sebagai hasil dari tindakan manusia, baik yang bersifat langsung maupun tidak langsung. Hal ini disebabkan karena jika bencana alam disebut sebagai "fenomena alam yang terjadi secara alamiah," maka hal ini tidak sesuai dengan prinsip Allah yang telah mengatur alam semesta ini dari awal untuk kepentingan dan tundukkan untuk memenuhi kebutuhan manusia. Begitu juga, jika bencana alam dianggap sebagai "takdir Tuhan," hal ini tidak sesuai dengan sifat *ar-Rahmân dan ar-Rahîm*, karena Allah tidak akan mendatangkan bencana, terutama dalam skala yang besar dan luas, kecuali jika ada kesalahan atau ketidakbaikan dalam perilaku sosial penduduknya. Oleh karena itu, lebih tepat untuk menyatakan bahwa bencana alam terjadi karena tindakan manusia. Ini juga secara eksplisit ditegaskan dalam Al-Qur'an Surah Hûd/11:117 dalam kalimat *بما كسبت أيدي الناس* yang dengan jelas menunjukkan bahwa kerusakan lingkungan adalah hasil dari ulah manusia.

Munculnya bencana sejatinya adalah konsekuensi dari terganggunya moralitas dan mentalitas manusia. Perusakan mental ini kadang-kadang mendorong individu untuk terlibat dalam tindakan-tindakan yang merusak, baik yang secara langsung berdampak pada kerusakan lingkungan, seperti penebangan ilegal, pengrusakan hutan, pembangunan di daerah resapan air, dan lainnya, maupun tindakan-tindakan yang tidak secara langsung terkait, seperti korupsi, suap, penyalahgunaan wewenang, sikap arogan dalam pemerintahan, kejahatan ekonomi, dan lain-lain. Ketika perilaku menyimpang yang tidak terkait langsung dengan kerusakan lingkungan menjadi norma dalam masyarakat, itulah saat Allah akan memberikan tanggapan, salah satunya melalui terjadinya bencana-bencana alam yang bersifat alami. Hal ini telah menjadi aturan yang telah berlaku sejak zaman dahulu, seperti yang dialami oleh komunitas-komunitas sebelumnya. Fenomena ini disebut sebagai

sunnatullah, yaitu prinsip yang tetap berlaku dan tidak pernah berubah. Terdapat beberapa sebab yang bersifat non-fisik terjadinya kerusakan di lingkungan alam, yaitu *tabzîr*, *isrâf*, dan *itrâf*.

Kata *tabzîr* pada awalnya memiliki makna yang serupa dengan *tafrîq* yaitu tindakan untuk memisahkan dan menabur benih lalu membiarkannya tumbuh. Namun, seiring waktu, kata ini digunakan untuk menggambarkan segala bentuk tindakan yang menghambur-hamburkan harta.¹⁶⁷ Menurut ar-Râzi, *tabzîr* adalah ketika seseorang merusak fungsi harta dan menghabiskannya secara berlebihan.¹⁶⁸ Ada juga pemahaman bahwa perilaku *tabzîr* mencakup semua tindakan yang melibatkan harta, baik itu pengeluaran untuk tujuan yang tidak diberkati oleh Allah atau mengabaikan harta sehingga tidak digunakan secara efisien.¹⁶⁹ Selain itu, sikap *tabzîr* juga mencakup penggunaan anggota tubuh untuk melakukan perbuatan dosa, menyebabkan kerusakan di muka bumi, dan menyesatkan orang lain. Termasuk dalam kategori *tabzîr* adalah ketika seseorang diberi rezeki oleh Allah berupa harta atau jabatan, tetapi tidak menggunakannya atau tidak memanfaatkannya sesuai dengan kehendak Allah. Dalam konteks masyarakat dan negara, tindakan *tabzîr* meliputi tidak memanfaatkan potensi alam secara maksimal dalam rangka pengabdian kepada Allah dan mencapai kemaslahatan bersama. Sebagai contoh, para pengusaha yang mengeksploitasi alam untuk memenuhi kebutuhan produksi dan keuntungan usahanya semata tanpa mempertimbangkan kesejahteraan lingkungan alam yang terdampak.

Kata *isrâf* beserta derivasinya disebutkan sebanyak 23 kali dalam Al-Qur'an. *Isrâf* adalah sikap berlebihan dalam setiap perbuatan, memanfaatkan ciptaan dan nikmat dari Allah, dan sikap berlebihan lainnya yang bersifat duniawi. Sikap ini dibenci oleh Allah sebab berpotensi menimbulkan sikap sombong.¹⁷⁰ Sikap *isrâf* ini juga berkenaan dengan keimanan, perilaku yang menyimpang, cara makan dan minum, bersedekah dan membelanjakan harta. Pada cakupan keimanan, *isrâf* muncul dalam Surah Thâhâ/20:127 yang membahas sikap kufur, mengikuti hawa nafsu, syirik, dan tidak menghimbau ayat-ayat Allah.

Pada cakupan perilaku yang menyimpang, *isrâf* ini muncul dalam Surah al-A'râf/7:81 yang membahas tentang perilaku menyimpang kaum Nabi Luth. Mereka dianggap sebagai individu yang berperilaku berlebihan, karena tingkah laku mereka sangat tidak konvensional dan bertentangan dengan sifat dasar kemanusiaan, yaitu berhubungan intim dengan sesama jenis. Penyimpangan dari norma-norma ini, yang menjadi fokus dalam ayat ini, menunjukkan bahwa

¹⁶⁷ Al-Asfahâni, *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur'an*, Beirut: Dârul Ma'rifah, t.th., hal. 40.

¹⁶⁸ Ar-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib Jilid 10*, t.tp.: al-Maktabah asy-Syâmilah, t.th., hal. 38.

¹⁶⁹ Ibnu 'Âsyûr, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl Jilid 8*, t.tp.: al-Maktabah asy-Syâmilah, t.th., hal. 214.

¹⁷⁰ Ar-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib Jilid 10...*, hal. 450.

tindakan kaum Nabi Luth melewati batas kewajaran dalam perilaku manusia dan pada saat yang sama menyia-nyiaikan potensi yang seharusnya digunakan dengan benar untuk kelangsungan hidup manusia.¹⁷¹

Pada cakupan perilaku makan dan minum, *isrâf* ini muncul dalam Surah al-A'râf/7:31 yang membahas tentang rasa cukup dalam mengonsumsi makanan dan minuman. Ayat tersebut menganjurkan sebaiknya manusia melebihi kebutuhan tubuh atau menghasilkan bau yang tidak menyenangkan, dan kita juga harus mematuhi batas-batas makanan yang diperbolehkan. Instruksi untuk makan dan minum, tanpa berlebihan, harus disesuaikan dengan kebutuhan masing-masing individu. Ini disebabkan oleh fakta bahwa jumlah yang dianggap memadai bagi satu orang mungkin dianggap berlebihan atau kurang bagi orang lain.¹⁷²

Pada persoalan bersedekah atau infak dan membelanjakan harta, *isrâf* muncul dalam Surah al-Furqân/25:67 yang membahas tentang infak selain dari infak yang diwajibkan karena dalam infak yang diwajibkan tidak ada unsur pemborosan. Sementara itu, *isrâf* yang disebutkan dalam ayat ini adalah tindakan yang melampaui batas kewajaran dalam berinjak, tergantung pada situasi finansial pelaku dan penerima infak.¹⁷³ Secara prinsip, sikap *isrâf* merupakan salah satu sikap negatif yang muncul karena dorongan hawa nafsu. Ini berarti jika seseorang tidak mampu mengendalikan hawa nafsunya, dia akan cenderung melampaui batas dalam hal ambisi dan ketamakan, serta selalu menginginkan lebih banyak daripada orang lain (dalam konteks negatifnya). Sikap ini pada akhirnya dapat menghasilkan individu yang sangat egois dan merugikan kehidupan manusia secara umum, termasuk merusak lingkungan.

Selanjutnya sebagai penyebab kerusakan lingkungan alam adalah *itrâf* atau *mutrâf*. Kata ini berasal dari kata *atrâfa-yutrîfu* yang disebutkan sebanyak 8 kali dalam Al-Qur'an. Pada awalnya, istilah *atrâfa-yutrîfu* merujuk kepada kenikmatan, hidangan lezat, dan sesuatu yang digunakan untuk menunjukkan kemewahan. Di sisi lain, kata *mutrâf* mengacu pada individu yang berperilaku semena-mena karena mereka memiliki kemewahan dan kebesaran, serta memiliki kekuatan untuk memaksa.¹⁷⁴ Al-Asfahânî mendeskripsikan *mutrâf* dalam Surah al-Fajr/89:15-16 sebagai orang-orang yang menggunakan kemewahan dan kenikmatan dunia sebagai ukuran untuk menilai martabat dan derajat seseorang.¹⁷⁵ Contoh-contoh *mutrâfin* disebutkan dalam Surah Sabâ'/34-35 tentang orang-orang kafir yang mendapatkan banyak kenikmatan

¹⁷¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Volume 4*, Jakarta: Lentera Hati, 2009, hal. 191.

¹⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Volume 4...*, hal. 87.

¹⁷³ Ibnu 'Âsyûr, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wil Jilid 10...*, hal. 118.

¹⁷⁴ Al-Fairuzabâdi, *Al-Qâmûs al-Muhit Jilid 3*, Beirut: Dârul-Fikr, 1983, hal. 120.

¹⁷⁵ Al-Asfahânî. *Al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 74.

di dunia sehingga mereka merasa disayang oleh Tuhan dan tidak diazab di akhirat. Selain itu juga terdapat dalam Surah az-Zukhrûf/43/23 tentang orang-orang yang mengikuti jejak nenek moyang dalam beragama.

Berdasarkan dua ayat itu bahwa dalam perspektif Al-Qur'an, *mutrâfin* dapat diidentifikasi sebagai kelompok yang merendahkan orang lain, menolak kebenaran, mencemari pikiran orang lain, cenderung berperilaku yang tidak pantas dan zalim, menikmati perbuatan dosa, dan mendukung *status quo* (misalnya juga dalam Surah al-Isrâ'/17:16 dan Hûd/11:16). Seseorang yang memiliki sifat *itrâf* akan selalu hidup dalam kemewahan dan dikelilingi oleh hal-hal mewah, yang dapat mengarah pada perilaku anti-sosial akibat kurangnya kontak dengan nilai-nilai spiritual. Hal ini pada akhirnya dapat menyebabkan mereka dengan mudah melanggar hak-hak individu yang lemah dan tak berdaya. Mereka juga berpotensi selalu mendukung penguasa, bahkan jika kebijakan penguasa tersebut tidak menguntungkan masyarakat, asalkan mereka merasa aman dalam situasi tersebut. Al-Qur'an bukan melarang manusia untuk menikmati kenikmatan yang diperlukan, namun persoalannya dalam pandangan Al-Qur'an adalah ketika kenikmatan tersebut membuat seseorang enggan mengambil risiko dan berkorban demi kesejahteraan umat manusia dan hanya mengupayakan pelanggaran eksistensinya saja (misalnya dalam Surah al-Lumazah/104:2-3).

Pada Surah al-Isrâ'/17:16, kelompok *mutrâf* ini dinyatakan sebagai penyebab yang dominan dalam kerusakan dan kehancuran manusia.

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا تَمِيمًا

Jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, Kami perintahkan orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (agar menaati Allah). Lalu, mereka melakukan kedurhakaan di negeri itu sehingga pantaslah berlaku padanya perkataan (azab Kami). Maka, Kami hancurkan (negeri itu) sehancurnya. (al-Isrâ'/17:16)

Setelah Allah menjelaskan dalam ayat sebelumnya tentang hukuman bagi mereka yang melanggar tata cara-Nya, di mana azab tersebut telah menjadi ketetapan yang pasti, hal ini bertujuan untuk memberikan pengajaran kepada manusia agar mereka merenungkan tindakan dan perilaku mereka. Oleh karena itu, dalam ayat ini, Allah mengungkapkan salah satu teori tentang kehancuran sebuah komunitas masyarakat.¹⁷⁶ Ar-Râzî menjelaskan bahwa ketika suatu komunitas bangsa melakukan ketidakadilan, Allah tidak segera menghukum atau menghancurkannya. Sebaliknya, Allah pertama-tama mengirimkan Nabi atau ulama kepada kelompok elitnya untuk mengajak mereka agar patuh kepada-Nya atau bertaubat dari perbuatan dosa. Namun, jika mereka tetap

¹⁷⁶ Ibrahîm bin 'Umar, *Nazmud Durar fi Tanâsub al-Âyât was-Suwar Jilid 5*, Beirut: Darul Kutub 'Ilmiyyah, 1995, hal. 49.

dalam kesesatan dan terus berdosa, meskipun Allah terus memberi mereka kenikmatan dan kesempatan untuk bertaubat, maka pada saat itulah azab Allah akan turun.¹⁷⁷

Mutrâfin, seperti yang digambarkan oleh Al-Qur'an, adalah kelompok yang sering meremehkan orang lain, mempengaruhi pemikiran orang lain dengan negatif, menolak kebenaran, cenderung berperilaku fasik dan zalim, serta menyukai perbuatan dosa. Kata *mutrâfin* memberikan kesan bahwa mereka adalah orang-orang yang memiliki sesuatu yang dapat menyebabkan mereka bersikap semena-mena, hidup mewah, dan melakukan tindakan yang tidak sesuai norma. Sesuatu yang dimaksud adalah kekayaan dan kekuasaan. Kedua hal ini diyakini memiliki pengaruh besar dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, kata *mutrâf* dapat diidentifikasi sebagai kelompok yang mengendalikan perekonomian (elit ekonomi) dan memiliki peran dalam kebijakan politik (elit penguasa/politik). Kedua kelompok ini berpotensi menciptakan budaya yang negatif dalam masyarakat, serta dapat melakukan tindakan ketidakadilan, penindasan, dan penyelewengan. Dengan kata lain, kelompok ini cenderung serakah dan enggan berkorban demi kepentingan orang lain. Jika mereka harus berkorban, pertimbangannya tetap berfokus pada keuntungan materi dan dunia.

¹⁷⁷ Ar-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib Jilid 10...*, hal. 20.

BAB III

TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN TAFSIR AN-NÛR

A. Riwayat Hidup Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe, Kabupaten Aceh Utara pada tanggal 10 Maret 1904 Masehi/1321 Hijriyah. Latar belakang keluarga Ash-Shiddieqy adalah ulama sekaligus *umara*. Ayahnya bernama Teungku Muhammad Husein bin Muhammad Su'ud yang merupakan seorang *qadli* (hakim kepala) Lhokseumawesetelah meggantikan mertuanya dengan gelar Teungku Qadhi Chik (Sri) Maharaja Mangkubumi. Ibunya bernama Teungku Amrah yang merupakan anak perempuan dari Teungku Abdul Aziz, seorang Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi. Beliau merupakan keturunan ulama dan bangsawan dari kesultanan Aceh Darussalam.¹

Kakek Hasbi dari pihak ibu berasal dari keturunan Teungku Chik Awe Geutah dari Kabupaten Bireun sebagai suatu daerah yang banyak melahirkan cendekiawan dan ulama.² Gelar yang terdapat di akhir Namanya yaitu ash-Shiddieqy menunjukkan bahwa ia keturunan dari sahabat Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*, yaitu Abu Bakar ash-Shiddiq. Pertemuan nasab ini terjadi pada tingkatan ke-37. Hasbi Ash-Shiddieqy mendapatkan gelar ini

¹ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 202.

² Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*, Jakarta: Depag RI, 1979, hal. 10.

pada tahun 1925 Masehi atas saran seorang gurunya yang bernama Muhammad Salim al-Kalali.³

Hasbi Ash-Shiddieqy hidup dan tumbuh dalam lingkungan keluarga yang taat dan disiplin dalam beragama. Sejak kecil, ayahnya membekali Hasbi dengan ilmu agama dan pelatihan akhlak. Namun, Hasbi minim mendapatkan pengalaman pengasuhan dari ibunya sebab saat dia berusia enam tahun sang ibu meninggal dunia. Setelah kematian ibunya, bibinya yang bernama Teuku Syamsiah menggantikan untuk merawat Hasbi. Dua tahun berselang, bibi Syamsiah meninggal dunia dan akhirnya kakak Hasbi yang tertua mengambil-alih peran pengasuhan. Ketika itu Hasbi sepakat untuk tetap tinggal bersama kakaknya yang bernama Aisyah (Teungku Maneh) sebab ayahnya sudah menikah lagi. Meskipun hidup dalam proses pengasuhan yang berpindah, Hasbi tetap berkomitmen belajar dan menghafal Al-Qur'an 30 juz kepada ayahnya. Pada proses mempelajari dan menghafal itu muncul semangat dan keingintahuan yang mendalam tentang ilmu tajwid dan *qir'â'ah* sehingga dia belajar hal itu kepada ayahnya juga.⁴

Selain belajar kepada ayahnya, Hasbi juga memperdalam ilmu pengetahuan dari satu pesantren ke pesantren lain di berbagai tempat di Aceh yang apabila ditotal menghabiskan waktu kurang lebih 20 tahun. Ia belajar bahasa Arab kepada seorang ulama berkebangsaan Arab yang bernama Muhammad ibn Salim al-Kalali, di beberapa pesantren yang ada di Aceh sekitar delapan tahun. Hasbi juga belajar ilmu *nahwu* dan *sharf* kepada Teungku Abdullah Chik di Peyeung dan Teungku Chik di Bluk Bayu selama satu tahun. Setelah itu, Hasbi berpindah ke pesantren Teungku Chik di Blang Kabu lalu berpindah lagi ke pesantren Teungku Chik Blang Manyak Samakurok. Tempat-tempat belajar tersebut berada di sekitar wilayah Pasee, Aceh Utara.⁵

Pada tahun 1916, Hasbi belajar ke pesantren Teungku Idris Chik di Tanjung Barat, Samalanga. Ia memperdalam ilmu fikih selama dua tahun di tempat ini. Selanjutnya ia pindah ke Aceh Besar (Aceh Rayeuk) untuk belajar di pesantren Teungku Hasan Krueng Kalee (Teungku Chik di Krueng Kalee). Teungku Hasan Krueng Kalee merupakan ulama besar Aceh yang terkenal pada saat itu. Setelah mendapatkan ijazah di Krueng Kalee pada tahun 1920, Hasbi pulang ke Lhokseumawe untuk mengembangkan dan mengabdikan ilmunya ke masyarakat.⁶ Kemauan belajar yang begitu kuat membuatnya

³ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 3.

⁴ Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam...*, hal. 11.

⁵ Ahmad Syadzali, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam...*, hal. 12.

⁶ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an...*, hal. 203.

berpikir sangat kritis. Dengan otodidak, ia mempelajari berbagai literatur keislaman seperti mempelajari kitab fikih Syâfi'i dan kitab-kitab lainnya dengan bekal bahasa Arab yang telah ia miliki. Ia juga mempelajari buku-buku yang berbahasa Melayu, Latin dan Belanda.

Hasbi mengabdikan ilmunya di tanah kelahirannya sambil memperdalam ilmu yang telah didapat sebelumnya. Pada tahun 1926, Hasbi berangkat ke Surabaya bersama gurunya al-Kalali. Ia berangkat ke Surabaya untuk belajar di Madrasah *Muallimin Al-Islah Wa al-Irsyâd* dengan konsentrasi ilmu bahasa Arab. Madrasah tersebut dipimpin oleh Umar Hubes, tidak lain murid dari Ahmad Surkati. Hasbi masuk ke madrasah tersebut pada kelas terakhir. Ia lulus pada tahun pada tahun 1927. Setelah belajar di *al-Irsyâd*, Hasbi terus melakukan kebiasaan otodidaknya. Ia juga rajin mendatangi guru-guru yang dianggapnya layak untuk belajar dan berdiskusi.⁷

Meskipun Hasbi tidak seperti ulama lain yang menuntut ilmu ke luar negeri, akan tetapi berkat kesungguhan dan kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan karya-karya beliau juga tidak kalah kualitasnya. Keseriusannya terhadap ilmu pengetahuan sangat tinggi, ia tidak pernah berhenti untuk belajar dan menghasilkan karya-karya dalam ilmu keislaman. Hasbi berhasil menulis puluhan karya yang telah dipublikasi oleh berbagai penerbit. Bahkan karyanya dijadikan rujukan di berbagai tempat hingga sekarang. Di samping karya yang telah terpublikasi, ternyata masih banyak juga karya-karyanya yang belum terpublikasi dalam bentuk artikel-artikel ilmiah. Kurang lebih dua tahun Hasbi menghabiskan waktunya untuk menuntut ilmu di Surabaya. Kemudian setelah itu, ia kembali ke Lhokseumawe pada tahun 1928. Di Lhokseumawe, Hasbi diangkat sebagai kepala sekolah *al-Irsyâd*. Selain memimpin lembaga pendidikan tersebut, ia juga giat melakukan dakwah dalam menyebarkan paham-paham pembaharuan ke dalam masyarakat Aceh. Pada tahun 1930, ia diangkat sebagai kepala sekolah al-Huda Krueng Mane, Aceh Utara. Di sela-sela kesibukannya sebagai kepala sekolah, ia juga mengajar di HIS (*Hollandsch Inlandsche School*, setingkat sekolah dasar) dan Mulo (*Meer Uitgebreid Lager Onderwijs*, setingkat sekolah menengah pertama) Muhammadiyah. Pada 1940-1942, Hasbi diangkat sebagai direktur *Dârul mu'allimin Muhammadiyah* di Banda Aceh.⁸

Tidak hanya di dunia pendidikan, Hasbi juga cukup banyak terlibat dalam dunia pemerintahan. Ia pernah diangkat sebagai anggota pengadilan agama tertinggi di Aceh pada zaman pendudukan Jepang, aktif dalam kegiatan kepemudaan, ketua Jong Islamieten Bond cabang Aceh Utara di Lhokseumawe pada tahun 1930, dan Hasbi juga pernah menjadi anggota Konstituante pada

⁷ Zamakhsari Junaidi, "T.M. Hasbi ash-Shiddieqy: Mujtahid Muqarin yang Produktif," dalam *Pesantren*, Vol. 2 No. 2 Tahun 1985, hal. 63.

⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Dinamika Syariat Islam*, Jakarta: Galura Pase, 2007, hal. 26.

tahun 1950. Bahkan Hasbi juga pernah diutus resmi mewakili Indonesia pada seminar Islam Internasional di Lahore, Pakistan pada tahun 1958.⁹ Meskipun pernah berkecimpung di instansi pemerintahan, namun karena kecintaannya terhadap dunia pendidikan menyebabkan ia tidak terlalu jauh terjun ke dunia politik. Ia lebih banyak menghabiskan waktu untuk mengajar dan berkarya di dunia pendidikan, khususnya dalam bidang hukum Islam. Pemikiran hukum Islam Hasbi yang progresif, membuatnya dikenal sebagai pelopor fikih bercorak Indonesia.¹⁰ Beliau wafat dalam usia 71 tahun di Jakarta pada hari Selasa tanggal 9 Desember 1975 dan dimakamkan di Pemakaman UIN Syarif Hidayatullah, Ciputat, Jakarta.¹¹

B. Dinamika Intelektual dan Karya-Karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Hasbi menghabiskan masa mudanya untuk mengabdikan di tanah kelahirannya. Setelah sekian lama mengabdikan, pada tahun 1951 Hasbi berangkat ke Yogyakarta untuk memenuhi permintaan dari Menteri Agama pada saat itu K.H. Wahid Hasyim untuk mengajar di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) Yogyakarta. Saat itu umurnya sudah 47 tahun. Selain mengajar di PTAIN Yogyakarta, ia juga mengajar di Sekolah Guru Agama Hakim (PHIN) dan Madrasah Muallimin Muhammadiyah yang berpusat di masjid Kauman, Yogyakarta.

Perkenalan dengan Menteri Agama terjadi ketika pelaksanaan Kongres Muslimin Indonesia (KMI) di Yogyakarta pada tanggal 20-25 Desember 1949. Pada saat itu Hasbi hadir mewakili Muhammadiyah Aceh. Hasbi menyampaikan makalah dengan judul “Pedoman Perjuangan Islam Mengenai Soal Kenegaraan.” Pada momen itulah Abu Bakar Aceh memperkenalkannya dengan Wahid Hasyim. Satu tahun setelah perkenalan itulah, Menteri Agama meminta Hasbi untuk mengabdikan dan mengembangkan Perguruan Tinggi Agama Islam di Yogyakarta.¹²

Karier Hasbi di PTAIN Yogyakarta perlahan menanjak. Pada tahun 1960, PTAIN berganti nama menjadi IAIN Sunan Kalijaga melalui Keputusan Presiden No. 11 Tahun 1960. Dengan perubahan itu, Hasbi kemudian diangkat menjadi dekan Fakultas Syariah. Hasbi menjabat posisi ini selama kurang lebih 12 tahun (1960-1972). Pada tahun 1960 dibuka Fakultas Syariah cabang IAIN

⁹ Tim Penulis, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2005, Jilid 2, hal. 323.

¹⁰ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Yogyakarta: Nawesea, 2007, hal.109-122.

¹¹ Masnun Tahir, “Pemikiran T. M. Hasbi ash-Shiddieqy, Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia,” dalam *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2008, hal. 126.

¹² Aan Supian, “Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam Bidang Fikih,” dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2012, hal. 190.

Sunan Kalijaga di Banda Aceh. Fakultas ini merupakan pendahulu dari Universitas Islam Negeri Ar-Raniry saat ini. Sebagai putra asli Aceh, Hasbi diangkat menjadi dekan pertama fakultas tersebut. Sejak saat itu, Hasbi menjabat sebagai dekan secara bersamaan di dua tempat sekaligus, Aceh dan Yogyakarta. Hasbi menjadi dekan di dua tempat selama dua tahun, yaitu 1960-1962. Antara tahun 1963 dan 1966, Hasbi kembali merangkap jabatan di IAIN Sunan Kalijaga sebagai dekan dan wakil rektor III. Tidak hanya berkarir di IAIN, Hasbi juga mengajar di beberapa kampus lain seperti Universitas Islam Indonesia (UII), Universitas Islam Sultan Agung Semarang (Unissula), Universitas Al-Irsyad, Universitas Cokroaminoto, Universitas Islam Bandung dan Universitas Ujung Pandang.¹³

Kesibukannya sebagai akademisi dan pimpinan di beberapa universitas Islam tidak menghalangi produktifitasnya dalam menulis. Keahlian menulis ini sudah ia miliki sejak masih mengabdikan di Aceh dan ia teruskan selama berada di pulau Jawa. Hasbi memiliki perpustakaan pribadi tempat ia menghabiskan waktu setelah isya untuk mempelajari dan menganalisis berbagai hal. Hasbi mendedikasikan karyanya untuk memberikan solusi untuk berbagai persoalan umat. Hasbi banyak menciptakan karya di berbagai bidang keilmuan Islam. Karyanya yang paling terkenal adalah Tafsir *An-Nûr* dan Tafsir *al-Bayân*. Tafsir-tafsir ini ditulis pada tahun 1952 dan 1967. Karya-karyanya dalam bidang ilmu Al-Qur'an, antara lain *Sejarah Al-Qur'an (History of the Qur'an)* dan *Pengantar Ilmu Tafsir (Pengantar Ilmu Tafsir)*. Kepiawaian Hasbi dalam bidang tafsir, dia dianugerahi penghargaan sebagai salah seorang mufassir Indonesia yang paling menonjol pada periode tahun 1957-1958. Ia juga terpilih sebagai penerjemah dan juru bahasa Al-Quran di Departemen Agama Republik Indonesia (DEPAG RI).¹⁴

Karya-karyanya di bidang fikih, antara lain *Pengantar Hukum Islam, Pengantar Ilmu Fiqh, Hukum-hukum Fikih Islam, Fakta dan Keagungan Syari'at Islam, Dinamika dan Fleksibilitas Hukum Islam dan Prinsip-Prinsip Struktur Kedudukan Islam Imam Madzhab. Hukum*. Karya-karya mereka di bidang hadis antara lain: *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis, Sejarah Perkembangan Hadis, Permasalahan Hadis, Mutiara Hadis, Prinsip-prinsip Ilmu Hadis, dan Kumpulan Hadis Hukum*. Ia juga menulis dalam bidang ilmu kalam, antara lain: *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid, al-Islam dan Sendi-Sendi Akidah Islam*. Pemikiran dan gagasannya baik dalam buku maupun artikel yang dimuat di berbagai media telah menarik perhatian banyak pihak. Pada tahun 1975, ia dianugerahi gelar doktor kehormatan oleh Universitas Islam Bandung (Unisba) dan IAIN Sunan Kalijaga. Pemikiran progresifnya

¹³ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 205.

¹⁴ Rudy al-Hana, "Pandangan Hasbi ash-Shiddieqy Terhadap *Nasikh Mansukh* dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Dialogi*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2005, hal. 17.

tentang hukum Islam Indonesia mengantarkannya terpilih sebagai presiden Lembaga Hukum Islam Indonesia (Lefis).¹⁵

C. Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Pada abad ke-20, dunia Islam diwarnai oleh gagasan pembaharuan pemikiran Islam. Gagasan pembaharuan tersebut diprakarsai oleh beberapa reformis Timur Tengah, seperti Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh. Mereka memperkenalkan ide-ide tersebut melalui media massa agar dapat diakses oleh banyak kalangan. Salah satu media yang digunakan pada masa itu adalah majalah *Urwatul Wutsqa* dan majalah *al-Manâr* di Mesir. Hubungan antara Timur Tengah dan Nusantara begitu erat terutama dalam pelaksanaan ibadah haji dan urusan bisnis. Kondisi tersebut menyebabkan penyebaran ide-ide baru terkait regenerasi di seluruh nusantara menjadi cepat. Meskipun beberapa tokoh menolak namun tidak sedikit juga yang menerima. Mereka yang setuju sepertinya menghirup udara segar dengan ide-ide pembaharuan.¹⁶

Ide pembaharuan juga dibawa oleh tokoh Nusantara yang kembali dari Arab. Di antara tokoh-tokoh yang pertama kali menyebarkan angin pembaharuan Islam di Nusantara, antara lain Syekh Muhammad Tahir Jalaluddin, Syekh Muhammad Djamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah (ayah dari Hamka) dan Haji Abdullah Ahmad. Mereka adalah murid Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, yang merupakan imam kepala Masjidil Haram di Mekkah.¹⁷

Sebelum tokoh ini muncul, pada tahun 1803, terdapat tiga orang tokoh Minangkabau yang pulang dari tanah suci Makkah juga telah mengawali gagasan pembaharuan. Tiga tokoh tersebut ialah Haji Miskin, H. Sumanik, dan Haji Piabang. Tiga tokoh ini awalnya sangat gencar melakukan pembaharuan pemikiran. Mereka mengajak masyarakat Minangkabau agar Kembali kepada Al-Quran dan As-Sunnah, yang mana pada saat itu orang Minangkabau cenderung fanatik terhadap praktik keagamaan konservatif. Gagasan ini mendapat tentangan publik. Puncaknya adalah ketika pecah perang saudara di Sumatera Barat. Akibat konflik tersebut, gerakan pembaharuan terhenti.¹⁸ Setelah generasi ini, lahirlah gerakan berikutnya yang dipimpin oleh tokoh-tokoh tersebut di atas.

¹⁵ Tim penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2002, hal. 324; Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2013, hal. 254.

¹⁶ Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 90.

¹⁷ H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ithaca: Cornell University, 1953, hal. 85.

¹⁸ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990, hal. 9.

Orang-orang keturunan Arab di Nusantara, yang muncul setelah awal masuknya Islam, beberapa dari mereka tetap memantau perkembangan di Timur Tengah. Mereka juga berlangganan majalah-majalah besar Timur Tengah. Salah satunya adalah surat kabar *Urwatul Wutsqa* yang dijalankan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Rakyat Indonesia yang progresif menyambut baik masa pembaharuan ini. Upaya pengembangan cara berpikir baru ini dilakukan dengan didirikannya Sekolah Jami'at Khair di Batavia pada tahun 1905.¹⁹ Sekolah tersebut merupakan sekolah modern seperti sistem sekolah formal Belanda. Namun, sekolah tersebut mengajarkan ide-ide kepada siswa pribumi tentang reformasi Islam. Salah satu misi sekolah ini adalah mempersiapkan generasi muda Indonesia untuk belajar di Turki.

Organisasi Muhammadiyah lahir di Yogyakarta pada tanggal 18 November 1912. Muhammadiyah merupakan salah satu organisasi Islam terpenting di Indonesia yang didirikan oleh K. H. Ahmad Dahlan. Kehadiran Muhammadiyah ini menjadi forum yang sangat penting dalam merespon ide-ide pembaharuan Islam internasional. Selain sebagai semangat pembaharuan, kemunculan Muhammadiyah juga menjadi bentuk kepedulian para tokoh Islam untuk merevitalisasi dunia pendidikan, agama, bahkan politik.²⁰

Berdirinya organisasi Persatuan Islam (Persis) di Bandung pada 23 September 1923. Awalnya organisasi ini hanya merupakan kelompok diskusi yang diadakan oleh orang-orang dari Sumatra yang menetap di Bandung. Namun semakin lama kelompok ini semakin besar bahkan diminati oleh orang dari luar Sumatra. Kelompok ini akhirnya menjadi sebuah organisasi yang disebut dengan Persatuan Islam (Persis) yang motori oleh beberapa tokoh seperti, Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus, Ahmad Hasan, dan Muhammad Natsir. Organisasi Persis gencar melakukan pertemuan-pertemuan untuk membahas persoalan kekinian yang menyangkut dengan keagamaan maupun kebangsaan. Salah satu topik diskusi di Persis ialah majalah *al-Manâr* yang berisikan ide-ide pembaharuan dalam Islam. Hasil diskusi tersebut mereka sebarkan melalui buletin yang dibagikan ke sekolah *al-Irsyâd* dan sekolah-sekolah Muhammadiyah.²¹

Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy hidup di tengah gencarnya gerakan pembaharuan Islam. Dia dipengaruhi oleh gagasan reformasi. Hasbi yang dikenal sangat kritis sejak remaja cenderung agresif dalam mengembangkan pemikirannya tersebut. Menurutnya, gagasan reformasi itu tepat untuk diterapkan di Indonesia. Ini pula yang menjadi motivasi baginya

¹⁹ Deliar Noer, *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980, hal. 68.

²⁰ Azyumardi Azra, "Muhammadiyah: Tantangan Islam Transnasional," dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2009, hal. 15.

²¹ Rifki Abror Ananda, "Sejarah Pembaharuan Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Jawi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019, hal. 34-35.

untuk menulis banyak karya yang berkaitan dengan ide-ide tersebut. Teori pintu ijtihad yang tertutup juga menjadi faktor lain yang mendukung dan menyebarkan gagasan reformasi Hasbi tersebut.

Hasbi berbicara tentang ide-idenya di berbagai media. Salah satunya adalah artikel yang diterbitkan di media cetak. Hasbi menulis artikel berjudul "Memudahkan Pemahaman Islam" karena ia khawatir dengan konsep fikih yang digunakan di Indonesia. Ijtihad sangat penting dalam merumuskan hukum fikih, seperti yang diungkapkan dalam artikel ini. Hasbi melihat bahwa ijtihad baru diperlukan untuk berbagai masalah fikih di Indonesia. Jadi, hukum Islam yang diterapkan di Indonesia sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Hasbi menyatakan bahwa pada saat itu, mazhab fikih (*taqdis*) sedang berkembang. Sebelumnya, produk fikih yang dibuat para ulama dianggap mapan oleh masyarakat, sehingga ijtihad dianggap sebagai tugas yang sangat sulit.²² Artikel ini merupakan artikel pertama yang ditulis Hasbi sebagai tanggapan atas artikel yang ditulis oleh Soekarno. Sebuah artikel berjudul "Islam Sontoloyo" dimuat di Panji Islam. Sukarno mengkritik praktik keagamaan sebagian besar masyarakat Indonesia saat itu karena terlalu terikat dengan fikih. Soekarno melihat bahwa hakikat agama adalah ketaatan kepada Tuhan. Perwujudan ketaatan diwujudkan dalam akhlak yang sesuai dengan ketetapan Tuhan. Soekarno menentang sikap keberagaman yang hanya bersandarkan kepada fikih semata. Menurutnya tiang utama dalam beragama itu ialah ketundukan jiwa manusia kepada Tuhannya.²³

Masyarakat mengalami konflik karena kritik terhadap Soekarno. khususnya mereka yang merasa tertekan oleh artikel Sukarno. Hasbi melihat kritik terhadap Soekarno dengan positif, dia percaya bahwa pesan yang disampaikan Soekarno benar. Selain artikel di atas, Hasbi juga menulis artikel berjudul "Kebangkitan Syariat Islam di Masyarakat" di majalah Madrasah Islam. Dalam artikel tersebut, Hasbi menekankan kembali bahwa fikih yang ada di Indonesia pada saat itu tidak mampu menyelesaikan banyak masalah baru yang muncul.²⁴

Hasbi mempromosikan upaya ijtihad baru oleh ulama lokal Indonesia. Ijtihad yang perlu dilakukan oleh ulama lokal Indonesia membahas terkait dengan isu-isu agama yang baru muncul di masyarakat Indonesia. Salah satu gagasan Hasbi yang menarik adalah diperlukan ijtihad kolektif yang melibatkan banyak orang untuk menyelesaikan suatu masalah. Menurut Hasbi,

²² Toha Ma'arif, "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin dan Munawir Syadzali", dalam *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2015, hal. 29.

²³ Nourouzzaman Siddiqi, "T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Jurnal al-Jamiah*, Vol. 0 No. 35 Tahun 1987, hal 50.

²⁴ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya...*, hal. 215-216.

ijtihad kolektif lebih tepat dan menyelesaikan masalah secara tegas dibandingkan dengan ijtihad yang dilakukan oleh individu (pribadi).²⁵

Menurut Hasbi, dasar-dasar hukum Islam yang terdapat dalam kitab-kitab *ijma'*, *qiyâs*, *maslahah mursalah*, dan *'urf* pada dasarnya mengandung prinsip perubahan hukum karena perubahan waktu dan tempat. Oleh karena itu, jika proses ijtihad yang baru tidak dilaksanakan, maka akan memecah semangat teori dasar hukum Islam.²⁶

Pada tahun 1961, saat dies pertamanya di IAIN Sunan Kalijaga, Hasbi menyampaikan puncak pemikirannya. Saat itu, ia memberikan presentasi ilmiah dengan judul "Syariat Islam Menanggapi Tantangan Zaman (Challenge of Age)". Dalam pernyataannya, Hasbi menyatakan bahwa tujuan dari studi hukum Islam dan syariah di perguruan tinggi Islam saat ini adalah agar fikih atau hukum Islam dapat membantu dan menyelesaikan masalah masyarakat. Diharapkan juga bahwa perguruan tinggi Islam dapat berperan sebagai pilar utama dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia.²⁷ Hasbi menjelaskan bahwa ulama dan cendekiawan Indonesia harus mampu menghasilkan produk fikih yang cocok untuk masyarakat Indonesia. Seperti yang dilakukan para ulama Mesir, Irak, dan Hijaz. Ulama negara-negara tersebut menafsirkan hukum Islam sesuai dengan budaya dan adat istiadat daerah mereka. Sebagai ulama India, mereka melakukan ijtihad fikih menurut *'urf* yang dominan di sana. Menurut Hasbi, fikih yang dikembangkan di Indonesia ala Mesir dan Hijaz. Fiqh ini dipraktikkan di Indonesia berdasarkan *taqlid*.²⁸

Hasbi mengungkapkan bahwa fanatisme *ta'ashub* adalah salah satu hal yang menghalangi perkembangan hukum Islam. Konsep ini telah menyebabkan rasa pesimis dan apriori terhadap masalah baru yang muncul karena mereka dianggap telah dibahas oleh para mujtahid masa lalu, sedangkan generasi saat ini tidak memiliki kemampuan untuk melakukan ijtihad sebagaimana ulama masa lalu. Hasbi berharap perguruan tinggi Islam dapat menghasilkan mujtahid-mujtahid baru untuk menghadapi tantangan zaman. *'Urf* atau adat setempat merupakan hal yang sangat penting untuk diperhatikan dalam menyusun hukum Islam yang baru. Islam adalah agama yang menjunjung tinggi semangat kesetaraan dan keadilan. Hingga saat ini, fikih menyebut *'urf* yang berlaku di Arab sebagai penghasil gagasan fiqh masa lalu. Tentunya ketika menggunakan fikih di Indonesia harus memperhatikan *'urf*

²⁵ Hasbi ash-Shiddieqy, "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an Hadis, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang," dalam *Panji Masyarakat*, Vol. 14 No. 123 Tahun 1973, hal. 17.

²⁶ Toha Ma'arif, "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin dan Munawir Syadzali", dalam *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam...*, hal. 30.

²⁷ Toha Ma'arif, "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin dan Munawir Syadzali," dalam *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam...*, hal. 30-31.

²⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Djakarta: Bulan Bintang, 1966, hal. 43.

bahasa Indonesia karena adat Arab dan Indonesia memiliki perbedaan dalam aspek tertentu. Semangat inilah yang harus benar-benar dipahami oleh siapa saja yang ingin menerapkan syariat Islam dalam konteks Indonesia.²⁹

Beberapa contoh produk fikih Indonesia yang digagas oleh Hasbi adalah jabat tangan antar pasangan (*mushâfahah*) dan masalah zakat. Menurut Hasbi, jabat tangan antara laki-laki dan perempuan diperbolehkan dalam masyarakat Indonesia. Menurut Hasbi, berjabat tangan di Indonesia sudah menjadi *'urf* dan amalan yang tidak mengandung unsur-unsur berbahaya dalam syariah. Pada masalah zakat, Hasbi memandang bahwa pengelolaan zakat merupakan kewenangan negara sebagai penyelenggara. Sebagai pejabat eksekutif pemerintah, pemerintah bertanggung jawab atas kesejahteraan rakyatnya. Oleh karena itu, setiap warga negara yang mampu menjadi Muslim atau non-Muslim wajib mengumpulkan zakat. Demikian pula setiap warga negara yang kurang mampu baik muslim maupun non-Muslim berhak atas zakat. Selain contoh-contoh tersebut, masih banyak pemikiran lain tentang Hasbi yang menunjukkan bahwa ia adalah seorang mujtahid yang teguh pada prinsip-prinsip keilmuannya. Tentu saja, rakyat Indonesia tidak menerima begitu saja ide-ide reformasinya yang berulang-ulang. Banyak orang mendukung. Tak sedikit pula yang menolak gagasan Hasbi. Di samping berbagai konflik tersebut, ia menunjukkan bahwa dirinya dapat memberikan kontribusi yang signifikan bagi kemajuan pemikiran Islam di Indonesia.

D. Latar Belakang Penulisan Tafsir *an-Nûr*

Nama lengkap Tafsir *an-Nûr* ini adalah Tafsir *al-Qur'an al-Majîd an-Nûr*. Tafsir yang populer dengan sebutan Tafsir *an-Nûr* ini merupakan karya anak bangsa Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy yang berasal dari Aceh. Tafsir ini dibuat di Yogyakarta selama kurang lebih sembilan tahun. Penyusunan Tafsir ini dimulai pada tahun 1952 dan selesai pada tahun 1961. Penulisan Tafsir ini berlangsung di tengah kesibukannya dalam berbagai kegiatan. Saat menulis ulasan ini, beliau bekerja sebagai dosen dan dekan di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat itu ia juga tergabung dalam partai Masyumi pada tahun 1956-1959.³⁰

Tafsir ini ditulis dengan cara mendiktekan tafsir Al-Qur'an kepada seorang juru tulis. Dalam Tafsir *an-Nûr* menggambarkan suasana ruang tulis yang banyak buku-buku berserakan. Buku-buku tersebut merupakan sumber yang

²⁹ Rusydi Ali Muhammad, "Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy terhadap Perkembangan IAIN di Indonesia," dalam Iskandar Usman, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Banda Aceh: ar-Raniry Press, 2004, hal. 130-133.

³⁰ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majîd an-Nûr*, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011, hal. xi; Muhammad Anwar Idris, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Studi Atas Tafsir *an-Nûr* Karya T.M. Hasbi ash-Shiddieqy," dalam *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 6.

digunakan oleh Hasbi. Tafsir ini pertama kali dicetak pada tahun 1961. Edisi langsung pertama dari tafsir itu sebanyak 30 jilid, masing-masing berisi satu juz Al-Quran. Penerbit CV Bulan Bintang menerbitkan Tafsir *an-Nûr* edisi pertama, yang bertahan hingga tahun 1995.³¹

Setelah bertahan sekian lama, Tafsir *an-Nûr* diterbitkan pada tahun 2000 oleh PT Perpustakaan Rizki Putra. Pada edisi kedua, kedua putra Hasbi Nouruzzaman ash-Shidiqy dan Fuad Hasbi ash-Shiddieqy melakukan beberapa perubahan dan penambahan tafsir tersebut. Jika pada edisi pertama berjumlah 30 bagian, pada edisi kedua digabungkan menjadi 5 bagian yang dipilih sesuai dengan kelompok hurufnya. Edisi kedua ini terbit setelah wafatnya Hasbi As-Shiddieqy.³² Situasi dan kondisi mayoritas umat Islam di Indonesia membutuhkan acuan utama untuk dapat dengan mudah memahami kandungan Al-Qur'an. Fenomena inilah yang tampaknya menjadi motivasi utama Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap Tafsir *an-Nûr*. Di antara alasannya disebutkan bahwa keberadaan tafsir ini dapat meningkatkan pilihan literatur Islam yang berkualitas dan memberikan kemudahan bagi masyarakat Indonesia yang ingin mempelajari pemahaman Al-Qur'an.

Sebagian ulama mengklaim bahwa Tafsir *an-Nûr* adalah terjemahan dari *al-Marâghî*. Tentu saja pandangan ini tidak benar. Karena tidak berdasarkan bukti nyata. Pandangan ini seolah menafikan kemampuan Hasbi. Hasbi mengakui bahwa penyusunan tafsir ini memiliki kemiripan dengan tafsir klasik. Fakta ini tidak berarti bahwa Hasbi menerjemahkan semua tafsir tersebut.³³ Hasbi secara jujur menjelaskan bahwa dia merujuk pada ahli-ahli sebelumnya ketika menulis tafsir.³⁴ Hasbi menyatakan bahwa dia tidak hanya merujuk pada kitab-kitab tafsir, tetapi juga beberapa kitab lainnya dan buku-buku lain seperti hadis dan ilmu hadis, fikih dan rekomendasi fikih dan buku-buku tentang sejarah kebudayaan Islam.

Tujuan lain dari Tafsir *an-Nûr* adalah untuk menyeimbangkan informasi yang terkandung dalam tafsir bahasa Arab. Beberapa tafsir tertulis mengandung banyak informasi di luar konteks tafsir itu sendiri. Tafsir *an-Nûr* harus menjadi buku yang benar-benar menjelaskan makna Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam. Dengan menggunakan bahasa Indonesia,

³¹ Agung Perdana Kusuma, "Kajian 'Ulûm Al-Qur'ân dalam Pandangan Mufasssir Nusantara Tgk. Hasbie As-Shiddieqy," dalam *Jurnal Journal of Qur'ân And Hadîth Studies*, Vol.6 No. 2 Tahun 2017, hal. 77.

³² Andi Miswar, "Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy, Corak Tafsir berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara", dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2015, hal. 86.

³³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nûr*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. xv.

³⁴ Andi Miswar, "Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy, Corak Tafsir berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara", dalam *Jurnal Adabiyah...*, hal. 87.

pembaca lebih mudah memahami tafsirnya. Kebanyakan orang Indonesia tidak memiliki pemahaman yang baik tentang bahasa Arab. Tafsir *an-Nûr* sangat membantu orang Indonesia memahami berbagai topik Al-Qur'an seperti akidah, hukum, akhlak, *mu'amalah*, dan kisah. Dalam tafsir ini, Hasbi juga menunjukkan kemudahan dengan menuliskan ayat-ayat Al-Qur'an dalam bahasa latin setelah ditulis dalam bahasa Arab. Dia melakukan ini untuk menunjukkan kepeduliannya kepada siapa saja yang ingin belajar tentang isi Al-Qur'an dapat menggunakan Tafsir *an-Nûr* sebagai sumbernya. Orang-orang yang belum mahir membaca aksara Arab akan mendapat manfaat dari penulisan ayat dalam huruf latin. Tafsir *an-Nûr* disusun di tengah dinamika boleh tidaknya menerjemahkan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam bahasa 'ajam (non-Arab).³⁵

Menurut Hasbi, ulama harus memiliki wawasan pemikiran yang lebih luas untuk kemaslahatan umat, mereka harus dapat melihat kebutuhan dan kemaslahatan umat sebagaimana mestinya. Bukan hanya Hasbi yang menerjemahkan Al-Qur'an dalam bahasa non-Arab; orang-orang di banyak negara juga menerjemahkannya dalam bahasa mereka sendiri, seperti Urdu, Persia, Cina, dan Turki. Bahkan sebelum Hasbi melakukannya, terjemahan itu sudah dilakukan.³⁶

E. Metodologi Penyusunan Tafsir *an-Nûr*

Ulama ahli tafsir berbeda pendapat tentang metode yang digunakan dalam Tafsir *an-Nûr*. Nasruddin Baidan berpendapat bahwa Tafsir *an-Nûr* disusun dengan metode *ijmâli*.³⁷ Menurut Yunahar Ilyas, penafsiran Tafsir *an-Nûr* tidak menggunakan metode *ijmâl*, tapi menggunakan metode *tahlîli*. Pendapat ini sepertinya lebih tepat. Hasbi ash-Shiddieqy menafsirkan beberapa aspek untuk memahami ayat tersebut. Sedangkan metode *ijmâl* pendek dan sangat umum dalam penafsiran. Dalam Tafsir *an-Nûr* banyak penjelasan panjang tentang tafsir ayat tersebut.³⁸

Bentuk tafsir dalam Tafsir *an-Nûr* dapat digolongkan sebagai tafsir *bir-ra'yi*. Hal ini berkaitan dengan apa yang dijelaskan Hasbi dalam pengantar tafsirnya. Dia menyebutnya sebagai "kata penjelas." Selain Tafsir *Ibnu Katsir*,

³⁵ Fiddian Khairudin dan Syafril, "Tafsir An-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy", dalam *Jurnal Syahadah*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2015, hal. 84.

³⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2013, hal. 158.

³⁷ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Putra Mandiri, 2003, hal. 106; Muhammad Anwar Idris, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Studi atas Tafsir *an-Nûr* karya T.M Hasbi ash-Shiddieqy," dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir...*, hal. 13.

³⁸ Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Study Pemikiran Para Mufassir*, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2015, hal. 85.

Tafsir *al-Manâr*, dan Tafsir *al-Qâsim*, ia juga merujuk pada banyak tafsir dari kitab Tafsir *al-Marâghi*.³⁹ Sistematika penyusunan Tafsir *an-Nûr* adalah sebagai berikut:

1. Penyajian *Tafsir an-Nûr*, disusun berdasarkan tartib mushaf mulai dari Surah *al-Fâtihah* sampai dengan Surah *an-Nâs*.
2. Setiap memulai penafsiran surah yang baru dimulai dengan menjelaskan gambaran umum surah tersebut. Mencakup nama surah, jenis, dan jumlah ayatnya, dan kandungan umum surah serta korelasi (*munâsabah*) antar surah tersebut dengan surah sebelum atau setelahnya.
3. Setiap ayat dilakukan transliterasi ke dalam huruf latin untuk memudahkan pembaca yang belum mahir membaca aksara Arab.
4. Ayat yang memiliki *asbâb an-nuzûl*, akan dijelaskan riwayat *asbâb an-nuzûl*.
5. Hasbi menafsirkan ayat berdasarkan kelompok-kelompok ayat yang memiliki topik yang sama. Pada bagian akhir penafsiran kelompok ayat disebutkan kesimpulan yang kelompok ayat tersebut.

Dari sisi corak (*alwân*) tafsir, Tafsir *an-Nûr* lebih cenderung kepada tafsir *adab al-ijtimâ'i*. Hal ini terlihat dari banyaknya ayat-ayat yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan dalam pembahasannya terkesan lebih panjang dibandingkan dengan ayat-ayat yang lain. Meskipun corak ini lebih menonjol, bukan berarti corak lain tidak muncul dalam tafsir ini. Hasbi membahas ayat-ayat berkaitan dengan tatanan sosial dalam masyarakat dengan merujuk kepada Tafsir *al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, Tafsir *al-Marâghi* karya *al-Marâghi*, dan Tafsir *al-Wâdhih* karya Muhammad Mahmud Hijazi.

³⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nûr*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. xv; Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Penafsiran, Study Pemikiran Para Mufasssir...*, hal. 81-82.

BAB IV
TELAAH TAFSIR AN-NÛR TENTANG AYAT-AYAT
PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN ALAM

A. Lingkungan Alam dalam Tafsir *an-Nûr* Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Lingkungan alam merupakan sekumpulan entitas yang membentuk sebuah ekosistem yang di dalamnya terhimpun kehidupan bersama dari manusia, hewan, tumbuhan, udara, tanah, mikroba, virus, dan unsur-unsur biotik dan abiotik lainnya. Hasbi memperkuat pernyataan ini dengan mengatakan bahwa ekosistem lingkungan merupakan sekumpulan entitas yang membentuk kehidupan bersama antara langit, bumi dan seluruh isinya. Allah telah menciptakan bumi sebagai tempat yang layak untuk dihuni oleh makhluk hidup. Allah juga menciptakan langit yang memiliki keterikatan dengan bumi sehingga bumi dan langit diumpamakan sebagai bangunan kokoh yang tersusun dan saling berkaitan satu sama lainnya. Dengan adanya hukum daya tarik menarik (*sunnah jadzbayah*) maka langit tidak akan rubuh ke bumi. Kemudian Allah menurunkan air dari langit yang dikenal sebagai air hujan membasahi bumi lalu bumi merespondnya dengan menumbuhkan tanaman-tanaman yang bisa dimanfaatkan oleh makhluk hidup yang ada di bumi termasuk manusia. Seperti itulah bentuk Maha Kuasa Allah atas segala ciptaan-Nya, baik yang ada di langit maupun yang ada di bumi. Maka tugas

manusia yaitu mensyukuri dan menyembah hanya kepada Allah sebagai Maha Pengatur.¹

Hasbi mencontohkan pemahamannya mengenai ekosistem lingkungan alam melalui penafsirannya terhadap Surah ad-Dukhân/44:38-39 sebagai berikut,

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ ۚ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٣٩

Tidaklah Kami ciptakan langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya secara main-main. Tidaklah Kami ciptakan keduanya, kecuali dengan hak. Akan tetapi, kebanyakan dari mereka tidak mengetahui. (ad-Dukhân/44:38-39)

Hasbi menafsirkan Surah ad-Dukhân/44:38 sebagai ayat yang menerangkan bahwa penciptaan seluruh makhluk yang ada di alam semesta, seperti manusia, hewan, tumbuhan, mikroba, bahkan sistem tata surya memiliki fungsi masing-masing yang saling mendukung pembentukan dan berjalannya suatu ekosistem kehidupan di bumi. Hasbi menerjemahkan bahwa Allah tidak menjadikan makhluk-makhluk itu dengan sia-sia, melainkan memiliki fungsinya masing-masing.² Lalu Hasbi menafsirkan bahwa seperti Allah menjadikan mereka, kemudian melenyapkannya tanpa suatu percobaan tanpa larangan, tanpa suruhan, dan tanpa memberi suatu pembalasan. Allah menjadikan mereka untuk mengujinya dan untuk memberi pembalasan kepada orang yang berbuat buruk, serta untuk memberi surga kepada orang-orang yang berbuat baik. Penafsiran ini menunjukkan bahwa semua makhluk ciptaan Allah di muka bumi ini semuanya memiliki fungsi dan manfaat satu sama lain tanpa terkecuali. Hasbi menafsirkan bahwa Allah akan memberikan azab kepada makhluk-Nya ketika mereka keluar dari fungsinya dan tidak berada pada keteraturannya, seperti yang dimaksud dalam Surah ad-Dhukan/44:38 ini.

Pada Surah ad-Dukhân/44:39 Hasbi menafsirkan bahwa Allah melenyapkannya tanpa suatu percobaan, tanpa larangan, tanpa suruhan, dan tanpa memberi suatu, serta memberikan menguji mereka untuk memberi pembalasan kepada orang yang berbuat buruk serta untuk memberi surga kepada orang-orang yang berbuat baik. Ini menjelaskan bahwa jika ada yang berbuat kerusakan maka manusia itulah yang diancam oleh Allah untuk mendapatkan balasan azab. Tetapi bagi yang berbuat baik maka ada balasan berupa manfaat yang tak terduga dan tak terhingga dari Allah. Hasbi menafsirkan bahwa jika Allah melihat suatu makhluk tidak sesuai koridornya dan berperilaku tidak sesuai keteraturan yang telah Allah tentukan maka Allah

¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 1*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 56-57.

² Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 5...*, hal. 3784.

akan memberikan balasan secara langsung, baik bagi perilaku buruk dan baik, tanpa ada aba-aba.

Hasbi juga menunjukkan penafsirannya tentang ekosistem lingkungan alam melalui Surah al-Jâtsiyah/45:3-5 sebagai berikut,

إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝ ٣ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝ ٤
وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيْفِ
الرِّيحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝ ٥

Sesungguhnya di langit dan bumi benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang mukmin. Pada penciptaan kamu dan makhluk bergerak yang ditebarkan-Nya terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang meyakini. (Pada) pergantian malam dan siang serta rezeki yang diturunkan Allah dari langit, lalu dihidupsuburkannya bumi (dengan air hujan) sesudah matinya, dan pada perkisaran angin terdapat (pula) tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti. (al-Jâtsiyah/45:3-5)

Hasbi menafsirkan Surah al-Jâtsiyah/45:3 dengan menyatakan bahwa sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi terdapat tanda-tanda kebesaran Allah bagi orang yang beriman. Terdapat tanda-tanda di alam langit dan alam bumi yang menunjuk kepada wujud Allah dan kesempurnaan sifat dan kesucian-Nya dari semua kekurangan. Hanya saja tanda-tanda itu, ayat-ayat itu hanya bermanfaat bagi orang yang beriman. Walaupun semua ayat ini dikemukakan kepada seluruh manusia, namun manusia yang bisa menangkap itu sebagai sesuatu yang bermanfaat hanya orang-orang yang beriman.

Selanjutnya, Hasbi menafsirkan Surah al-Jâtsiyah/45:4 sebagai penjelasan tentang ekosistem sebab menyebut tentang kejadian manusia dan kejadian binatang yang bertebaran di muka bumi. Term “bertebaran” ini juga menunjukkan adanya tanda-tanda kebesaran Allah bagi kaum yang meyakini. Ayat 4 ini juga memuat penjelasan tentang proses penciptaan manusia dan binatang atau hewan. Hasbi menjelaskan bahwa “kejadianmu” itu merujuk pada proses penciptaan manusia yang berasal dari tanah kemudian berproses dari nutfah yaitu sperma yang amis menjadi segumpal darah. Kemudian menjadi segumpal daging yang akhirnya membentuk manusia yang sempurna. Demikian pula pada kejadian binatang melata di atas bumi semuanya menunjukkan kepada adanya Allah dan keesaan-Nya bagi kaum yang meyakini berbagai macam hakikat yang ditetapkan oleh dalil-dalil-Nya.³

Pada Surah al-Jâtsiyah/45:5 Hasbi menafsirkan bahwa pada pergantian malam dengan siang dan pada hujan yang diturunkan dari awan, lalu dengan hujan itu Allah menyuburkan tanah yang sudah kering dan pada perkisaran

³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 5...*, hal. 3794.

angin juga merupakan tanda kebesaran Allah bagi kaum yang berpikir. Hasbi menjelaskan, pada beriring-iringnya malam dan siang yang menimbulkan gelap dan terang, serta pada perbedaan musim, masa dan hujan yang Allah turunkan dari langit yang kemudian menyebabkan kesuburan bumi yang semula kering dengan berbagai macam tumbuhan yang menghasilkan buah dalam berbagai macam warna, bentuk dan rupa, serta pada pertukaran musim dari panas ke dingin atau sebaliknya, pada perkisaran angin dari utara ke selatan pokoknya semuanya proses-proses tersebut itu menunjukkan tanda-tanda kekuasaan Allah. Itu adalah proses alamiah yang ada di alam semesta sebagai bentuk kekuasaan Allah, bentuk kekeesaan Allah, dan bentuk wujud bahwa adanya Allah bagi orang-orang yang memahami dan dapat mengambil pelajaran dari apa yang mereka saksikan dari tanda-tanda keesaan Allah. Menurut Hasbi, orang-orang yang berpikir itu adalah orang-orang yang bisa memahami tanda-tanda di alam semesta ini.⁴

Hasbi juga menjelaskan tentang ekosistem lingkungan alam di bumi melalui penafsirannya terhadap Surah al-Jâtsiyah/45:13 sebagai berikut,

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dia telah menundukkan (pula) utukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. (al-Jâtsiyah/45:13)

Menurut Hasbi, Allah yang menundukkan segala yang ada di langit dan di bumi untuk kebaikan makhluk ciptaan-Nya. Manusia adalah ciptaan Allah yang memiliki akal dan dapat berpikir sehingga kemampuan yang diberikan oleh Allah itu menempatkan manusia sebagai makhluk yang dapat memanfaatkan alam untuk memenuhi tujuan-tujuannya. Hasbi menafsirkan bahwa Allah menciptakan makhluk-makhluk dengan fungsi-fungsi yang spesifik, seperti makhluk yang dapat menyelam seperti ikan, dapat terbang seperti burung, bahkan juga dapat berjalan di dasar laut. Bentuk-bentuk itu adalah tanda-tanda kekuasaan Allah bagi orang yang suka berpikir. Fungsi masing-masing makhluk itu adalah kekuasaan dan keesaan dari Allah. Allah menciptakan setiap makhluk untuk bekerja sesuai porsi yang telah ditetapkan dan dalam penguasaan Allah.

Pada Surah al-Aḥqâf/46:3-4 yang membahas tentang ketetapan Allah dalam menciptaka langit dan bumi secara adil dan penuh hikmah,

مَا خَلَقْنَا السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا
مُعْرِضُونَ

⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 5...*, hal. 3795.

Kami tidak menciptakan langit, bumi, dan apa yang ada di antara keduanya, kecuali dengan hak dan dalam wakyang ditentukan. Namun demikian, orang-orang yang kufur berpaling dari peringatan yang diberikan kepada mereka. (al-Aḥqâf/46:3)

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ طَائُفَتَيْنِ
يَكْتُبُ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَرَةٌ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Terangkanlah kepadaku tentang apa yang kamu sembah selain Allah! Perlihatkanlah kepadaku (bagian) manakah dari bumi ini yang telah mereka ciptakan ataukah mereka memiliki peran serta dalam (penciptaan) langit! Datangkanlah kepadaku kitab yang sebelum ini (Al-Qur’an) atau peninggalan dari pengetahuan (generasi terdahulu) jika kamu adalah orang-orang benar.” (al-Aḥqâf/46:4)

Bentuk keadilan Allah terhadap makhluknya menurut Hasbi yaitu dengan menjadikan makhluk satu sama lain saling melengkapi. Mulai dari yang terkecil hingga makhluk yang paling besar saling terikat. Makhluk yang terbesar dapat mengambil manfaat dari makhluk yang lebih kecil, begitu juga sebaliknya makhluk yang kecil memperoleh manfaat dari makhluk yang besar. Sehingga terbentuklah ekosistem alam yang sesuai pada ridha Allah. Jika kemudian salah satu makhluk merusak tatanan ekosistem yang telah teratur tersebut maka sama saja telah merusak dan mengancam keberlangsungan hidupnya. Setelah terjadinya kerusakan yang diakibatkan oleh makhluk, maka hal itulah yang disebut sebagai azab Allah. Namun sebaliknya, jika makhluk berusaha menjaga dan melestarikan tatanan ekosistem yang telah diatur oleh Allah maka hikmah dan manfaatnya akan dirasakan dalam jangka waktu yang panjang. Demikian itulah yang disebut sebagai nikmat dari Allah.⁵

Hasbi sependapat dengan Ibnu Jarir ath-Thâbâri bahwa alam memiliki keterikatan satu sama lain. Misalnya hubungan antara langit dan bumi yang diibaratkan sebuah bangunan, langit sebagai atapnya dan bumi sebagai tempat tinggal. Langit diumpamakan sebagai atap sebab posisinya lebih tinggi. Disebutkan bahwa langit dan bumi merupakan sumber awal dari nikmat Allah yang lainnya, sebab dari langit dan bumi ini datangnya makanan dan rezeki. Allah menyebutkan semua nikmat-nikmat tersebut agar manusia taat beribadah kepada-Nya dan tidak menyekutukan-Nya.⁶

Allah menempatkan gunung-gunung di beberapa titik di bumi agar bumi tidak terguncang ketika beredar mengelilingi matahari. Peredaran bumi mengitari matahari sesuai pada porosnya sehingga terjadi siang dan malam,

⁵ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 5...*, hal. 3820-3821.

⁶ Ibnu Jarir ath-Thabary, *Jami’ al-Bâyân at-Ta’wil Ayy al-Qur’an Jilid 1*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1994, hal. 135-137.

dan semua itu tidak terlepas dari nikmat Allah. Sebab, siang dijadikan sebagai waktu untuk beramal dan mencari rezeki, sedangkan malam dijadikan sebagai waktu untuk beristirahat. Kemudian Allah menjadikan air sungai yang mengalir dari suatu tempat ke tempat yang lain agar bisa dimanfaatkan oleh seluruh penghuni bumi. Tidak hanya yang ada di langit dan di permukaan bumi, laut beserta isinya juga menjadi karunia yang telah ditetapkan oleh Allah untuk makhluk-Nya. Sehingga manusia bisa berlayar di atas laut untuk menuju ke tempat yang diinginkan. Isi perut bumi diciptakan dengan berbagai bentuk agar manusia dapat mengolahnya sebagai alat untuk memudahkan pekerjaan di dunia bahkan juga dapat dijadikan sebagai perhiasan.⁷

Cahaya matahari yang menyinari bumi tidak hanya sebagai penuntun di waktu siang, tapi juga sebagai sumber energi bagi kehidupan makhluk hidup lainnya seperti hewan dan tumbuhan. Tumbuhan menjadi subur setelah mendapat energi cahaya matahari dan air hujan. Hewan-hewan dapat hidup dan berkembang biak di atas muka bumi dengan mengonsumsi tumbuhan yang tumbuh dari tanah. Manusia dapat hidup dengan sehat dan berjalan di muka bumi untuk beribadah kepada Allah dengan mengonsumsi makhluk hidup lainnya, baik yang ada di daratan maupun yang terdapat di lautan. Inilah gambaran fase pertama kehidupan di bumi yang awalnya jagat raya ini merupakan gumpalan yang satu kemudian terpecah belah menjadi galaksi dan planet-planet termasuk bumi yang ditempati manusia.⁸

Pada intinya bumi dan seluruh isinya diciptakan sesuai kehendak Allah yang tidak lepas dari hikmah yang berkaitan satu sama lainnya. Seluruh makhluk ciptaan Allah mulai dari yang terkecil seperti atom dan molekul-molekul kecil hingga yang terbesar seperti galaksi, baik yang berakal maupun yang tidak berakal sudah ditetapkan ketentuan tugas dan perannya masing-masing yang seimbang serta proporsional. Sebagaimana manusia diberikan akal sehingga mampu melakukan pekerjaan yang bermanfaat seperti memanfaatkan isi perut bumi, begitupula dengan hewan mampu melakukan aktifitas yang layak dan ditetapkan untuknya.⁹ Jadi, seluruh makhluk Allah di alam semesta ini diciptakan dalam kondisi seimbang, jika terjadi ketidakseimbangan sedikitpun maka terjadilah kehancuran.¹⁰ Terlepas dari respons alam terhadap perubahan cuaca dan sifat alamiah alam, penyebab kerusakan lingkungan juga dipengaruhi oleh sifat buruk dari makhluk berakal yaitu manusia. Sifat buruk tersebut seperti sifat rakus dan egoisme dari manusia yang tidak mementingkan keberlangsungan hidup makhluk lainnya.

⁷ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 1...*, hal. 2211-2213.

⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 1...*, hal. 256-259.

⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 4...*, hal. 2864-2865.

¹⁰ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhâr Jilid 7*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990, hal. 4997.

Hasbi menafsirkan kerusakan lingkungan alam sebagai suatu kondisi yang berakar dari sikap orang-orang yang berlawanan dari yang semestinya ditetapkan oleh Allah. Misalnya pada Surah Yûnus/10:40 Allah menjelaskan tentang Maha Tahu Allah terhadap orang-orang yang merusak.

وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ

Di antara mereka ada orang yang beriman padanya (Al-Qur'an), dan di antara mereka ada (pula) orang yang tidak beriman padanya. Tuhanmu lebih mengetahui tentang orang-orang yang berbuat kerusakan. (Yûnus/10:40).

Hasbi menafsirkan kalimat “*di antara mereka ada yang mendustakan itu orang yang beriman*” dengan menyatakan bahwa sebagian orang ada yang mendustakan Allah dari golongan orang yang beriman kepada Allah ketika telah datang *ta'wil* Al-Quran dan nyata hakikatnya sesudah mereka berusaha menentang dan menolaknya. Ada sebagian ahli tafsir berpendapat bahwa di antara orang-orang musyrik ada yang beriman kepada Al-Qur'an dalam hatinya, namun tidak beriman dalam *lahiriah*-nya. Dengan kata lain, dia tahu kebenarannya, dia tahu harusnya bagaimana dalam keseharian, dan bagaimana dalam hidup namun mendustakan dan tidak mau melakukan kebaikan itu atas dasar kesombongan. Itulah yang dimaksud dengan kerusakan menurut Hasbi, yaitu mengetahui yang baik namun tidak melakukan kebaikan itu justru melakukan perbuatan yang berlawanan dari yang semestinya. Selain itu, kerusakan lingkungan alam juga berakar dari sikap orang yang menghambat manusia menuju ke jalan yang baik.¹¹

B. Term Al-Qur'an yang Muncul ketika Membahas Kerusakan di Bumi Perspektif Tafsir *an-Nûr* Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Term *fasâd* (فساد) berkaitan langsung dengan kerusakan lingkungan yang menyandang arti sebagai sesuatu yang keluar dari keseimbangan. Term ini memiliki derivasi yang disebutkan sebanyak 50 kali dan memiliki cakupan makna yang cukup luas, seperti berkenaan dengan kerusakan lingkungan karena jiwa, fisik, dan hal lain yang menyimpang dari keseimbangan yang semestinya.¹² Quraish Shihab berpendapat bahwa sikap merusak lingkungan berarti sikap yang menghilangkan sebagian atau seluruh fungsi dari sesuatu yang seharusnya berfungsi atau bermanfaat dengan sepenuhnya. Dengan demikian, kerusakan lingkungan menghilangkan sebagai atau seluruh nilai dari sesuatu yang dapat bermanfaat.¹³

Al-Qur'an membedakan term *fasâd* menjadi beberapa bentuk, yaitu perilaku menyimpang dan tidak bermanfaat, ketidakaturan, perilaku

¹¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Mâjîd an-Nûr Jilid 2...*, hal. 1812-1813.

¹² Al-Asfahâni, *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 379.

¹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Volume 1...*, hal. 125.

destruktif, sikap tidak peduli atau menelantarkan sesuatu, dan merusak lingkungan. Term *fasâd* sebagai perilaku menyimpang dan tidak bermanfaat muncul dalam Surah al-Baqarah/2:11,

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

Apabila dikatakan kepada mereka, "Janganlah berbuat kerusakan di bumi," mereka menjawab, "Sesungguhnya kami hanyalah orang-orang yang melakukan perbaikan." (al-Baqarah/2:11)

Term *fasâd* pada derivasinya تُفْسِدُوا berarti perilaku menyimpang berbentuk memperlihatkan perbuatan maksiat, persekutuan antara orang munafik dengan orang kafir, dan sikap munafik.¹⁴ Term *fasâd* yang mengandung makna perilaku menyimpang berupa kemaksiatan dan kemunafikan ini paling banyak muncul di Al-Qur'an, misalnya juga pada Surah al-A'râf/7:56,

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

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

Ayat ini mengindikasikan larangan terhadap tindakan merusak atau tidak memberikan manfaat dalam berbagai bentuk, baik dalam tindakan nyata seperti merusak, membunuh, atau mencemari sungai, maupun dalam aspek kepercayaan seperti menyekutukan Allah, tidak beriman, dan berbagai jenis perbuatan maksiat lainnya.¹⁵ Salah satu cara Allah memperbaiki kondisi manusia adalah dengan mengirimkan para Nabi untuk memperbaiki ketidakteraturan dalam kehidupan manusia. Orang yang menolak kedatangan Rasul atau menghalangi misi mereka telah berkontribusi pada kerusakan di dunia. Merusak setelah sesuatu diperbaiki jauh lebih buruk daripada merusaknya sebelum ada perbaikan atau ketika kondisinya buruk. Oleh karena itu, ayat ini dengan tegas menekankan larangan ini, meskipun melakukan kerusakan atau merusak yang telah diperbaiki juga merupakan tindakan yang sangat tercela.¹⁶

Selanjutnya adalah term *fasâd* yang bermakna ketidakteraturan muncul dalam Surah al-Anbiyâ'/21:22,

¹⁴ Ar-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib Jilid 1*, t.tp.: al-Maktabah asy-Syâmilah, t.th., hal. 337.

¹⁵ Asy-Syaukanî, *Fath al-Qadir Jilid 3*, Beirut-Lebanon: Dar Al-Marefah, 2007, hal. 47.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Volume 4...*, hal. 144.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

Seandainya pada keduanya (langit dan bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, tentu keduanya telah binasa. Maha Suci Allah, Tuhan pemilik 'Arasy, dari apa yang mereka sifatkan. (al-Anbiyâ'/21:22)

Istilah *fasâd* dalam konteks ini mengacu pada ketidakteraturan. Ini berarti jika ada keberadaan Tuhan selain Allah dalam alam semesta ini, maka alam semesta ini tidak akan berjalan dengan tata tertib yang kita saksikan. Kita melihat bahwa pergerakan matahari, bulan, bintang, dan miliaran planet berlangsung dengan tertib dan tanpa tabrakan. Ini menunjukkan bahwa ada satu entitas yang mengatur semuanya, yaitu Allah. Oleh karena itu, ayat ini menegaskan ketidakmungkinan adanya lebih dari satu Tuhan. Ayat-ayat lain dengan term *fasâd* yang mengandung kerusakan sebagai ketidakteraturan juga terdapat dalam Surah al-Baqarah/2:251 dan Surah al-Mu'minûn/23:71.

Term *fasâd* dalam Al-Qur'an juga mengandung makna sebagai perilaku destruktif, misalnya yang tampak dalam Surah an-Naml/27:34 berikut ini,

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآءَ أَهْلِهَا آذِنًا يَكْفُرُونَ

Dia (Balqis) berkata, "Sesungguhnya raja-raja apabila menaklukkan suatu negeri, mereka tentu membinasakannya dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina. Demikianlah yang mereka akan perbuat. (an-Naml/27:34)

Kata *ifsâd* dalam ayat tersebut bermakna merusak segala sesuatu yang ada di bumi, baik yang berbentuk benda maupun manusia, dan dengan cara-cara yang kejam seperti merobohkan, membakar, atau menjadikan makhluk-makhluk kehilangan kesejahteraannya, tidak berdaya, dan kehilangan kemuliaan.¹⁷

Term *fasâd* yang bermakna sebagai perilaku menelantarkan atau sikap tidak peduli terhadap sesuatu yang ada di bumi muncu dalam Surah al-Baqarah/2:220 sebagai berikut,

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَآخِوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Tentang dunia dan akhirat. Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang anak-anak yatim. Katakanlah, "Memperbaiki keadaan mereka adalah baik." Jika kamu mempergauli mereka, mereka adalah saudara-saudaramu. Allah mengetahui orang yang berbuat kerusakan dan yang berbuat kebaikan. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (al-Baqarah/2:220)

¹⁷ Ar-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib Jilid 12...*, hal. 31.

Ayat tersebut mengulas tentang cara kita harus merawat dan memperlakukan anak yatim dengan baik, mempertimbangkan masa depan mereka. Terdapat istilah *muslih* yang merujuk kepada seseorang yang tidak memperhatikan nasib anak yatim, baik dengan cara meninggalkan mereka terlantar atau memanfaatkannya demi kepentingan pribadi.¹⁸

Term *fasâd* dalam Al-Qur'an juga berarti kerusakan lingkungan, sebagaimana muncul dalam Surah ar-Rûm/30:41 berikut ini,

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

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

Cakupan kerusakan di darat dan di laut dalam ayat tersebut memiliki makna yang beragam dari berbagai pendapat ulama. Ar-Râzi mengartikan “kerusakan di darat dan di laut” sebagai banjir besar, musim paceklik, dan kekurangan air.¹⁹ Ibnu ‘Âsyûr mengartikannya sebagai kematian sia-sia, kebakaran, tenggelam, kezaliman, dan berbagai perilaku yang sesat.²⁰ Sementara itu, Az-Zamakhshari mengartikannya sebagai gagal panen dan krisis ekonomi.²¹

Identifikasi menggunakan kitab *Mu'jam Mufahras li al-Faz al-Qur'an al-Karîm* menunjukkan bahwa term *fasâd* dan turunan katanya dalam Al-Qur'an muncul sebanyak 50 kali dari 47 ayat.²² Kata *lafasadat* terdapat dalam dua ayat, yaitu Surah al-Baqarah/25:251 dan Surah al-Mu'minun/23:71. Kata *lafasadatâ* terdapat dalam satu ayat, yaitu pada Surah al-Anbiyâ'/21:22. Kata *afsadûha* juga hanya terdapat satu ayat, yaitu pada Surah an-Naml/27:34. Kata *latufsidunna* hanya terdapat satu ayat, yaitu pada Surah al-Isrâ'/17:4. Kata *tufsidû* terdapat dalam empat ayat, yaitu pada Surah al-Baqarah/2:11, Surah al-A'râf/7:56 dan 85, dan Surah Muhammad/47:22. Kata *linufsida* terdapat dalam satu ayat, yaitu pada Surah Yûsuf/12:73. Kata *yufsidû* terdapat dalam dua ayat, yaitu Surah al-Baqarah/2:30 dan 205. Kata *liyufsidû* hanya terdapat pada Surah al-A'râf/7:127. Kata *yufsidun* terdapat dalam lima ayat, yaitu pada Surah al-Baqarah/2:27, Surah ar-Râ'd/13:25, Surah an-Nahl/16:88, Surah asy-Syu'arâ'/26:152, dan Surah an-Naml/26:48. Adapun kata *fasâd* terdapat dalam 8 ayat, yaitu pada Surah al-Baqarah/2:205, Surah al-Mâidah/5:32, Surah al-

¹⁸ al-Zamakhshari al-Khawarazmi, *al-Kasasyâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wûjûh at-Ta'wîl Jilid 1*, Beirut-Lebanon: Dar al-Marefah, hal. 193.

¹⁹ Ar-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib Jilid 12...*, hal. 245.

²⁰ Ibnu ‘Âsyûr, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl Jilid 4...*, hal. 486.

²¹ al-Zamakhshari al-Khawarazmi, *al-Kasasyâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wûjûh at-Ta'wîl Jilid 5...*, hal. 259.

²² Fuad Abdul Bâqî, *Mu'jam Mufahras li al-faz al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Dar Al-Hadits, 1991, hal. 518-519.

Anfâl/8:73, Surah Hûd/11:116, Surah Qashash/28:77, Surah ar-Rûm/30:41, Surah Ghofir/40:26, dan Surah al-Fajr/89:12. Kata *fasâdan* terdapat dalam tiga ayat, yaitu Surah al-Mâidah/5:33 dan 64, dan Surah Qashash/28:83. Kata *al-mufsidâ* terdapat dalam satu ayat, yaitu Surah al-Baqarah/2:220. Kata *al-mufsidûna* terdapat dalam dua ayat, yaitu Surah al-Baqarah/2:12 dan Surah al-Kahfi/18:94. Kata *mufsidîn* terdapat dalam 18 ayat, yaitu Surah al-Baqarah/2:60, Surah Ali 'Imrân/3:63, Surah al-Mâidah/5:64, Surah al-A'râf/7:74, 86, 103, dan 142, Surah Yûnus/10:40, 81, dan 91, Surah Hûd/11:85, Surah asy-Syu'arâ'/62:183, Surah an-Naml/27:14, Surah Qashash/28:4 dan 77, Surah al-Ankabût/29:30 dan 36, dan Surah Shâd/38:28.

Ayat-ayat tersebut memiliki pemaknaan yang beragam berdasarkan bentuk-bentuk kata *fasâd* yang disandang. Penulis menyusun klasifikasi istilah *fasâd* yang berkaitan dengan lingkungan alam menurut Tafsir *an-Nûr* berdasarkan bentuk kata yang bertujuan untuk memahami konteks ayat. Kata *fasâd* yang berbentuk *masdar* bermakna sebagai bentuk kerusakan terdapat pada Surah al-Baqarah/2:205, Hûd/11:116, Qashash/28:77, dan ar-Rûm/30:41. Adapun kata *fasâd* berbentuk *fi'il mudâri'* yang bermakna melakukan kerusakan terdapat pada Surah al-Baqarah/2:11, 30, dan 205, al-A'râf/7:56 dan 85, Muhammad/47:22, dan asy-Syu'arâ'/26:152. Sedangkan kata *fasâd* dalam bentuk *fi'il mâdhi* yang bermakna sebagai akibat kerusakan terdapat pada Surah Mu'minûn/23:71. Sementara itu, ada juga kata *fasâd* berbentuk *jama'* yang terdapat pada Surah al-Baqarah/2:12 dan 60, al-A'râf/7:74, Qashash/28:77, dan asy-Syu'arâ'/26:183.

Klasifikasi di atas menunjukkan bahwa jumlah term *fasâd* berbentuk *fi'il mudhari'* lebih banyak daripada bentuk *fi'il madhi*. Ini bermakna bahwa kerusakan lingkungan sedang dan akan terus terjadi. Term *fasâd* yang berbentuk *jama'* juga terdapat pada lima ayat yang mengisyaratkan bahwa pelaku kerusakan lingkungan dilakukan oleh banyak orang. Apabila term *fasâd* berbentuk *masdar* dan berdiri sendiri maka itu menunjukkan kerusakan fisik, seperti pencemaran udara, kerusakan ekosistem hutan, banjir, dan sebagainya. Apabila berbentuk *fi'il* atau *masdar* namun sebelumnya terdapat kalimat *fi'il* maka menunjukkan bentuk kerusakan non-fisik, seperti kafir, munafik, syirik, maksiat, dan sebagainya. Analisis ini memberikan pemahaman bahwa kerusakan yang bersifat fisik berakar dari kerusakan non-fisik atau persoalan mental.

Argumentasinya adalah bahasan kerusakan lingkungan alam dalam Al-Qur'an tidak secara langsung dan spesifik dinyatakan sebagai akibat dari perilaku fisik manusia yang langsung merusak lingkungan alam, melainkan terdapat keterhubungan antara kerusakan lingkungan alam dengan perilaku atau mentalitas manusia yang menunjukkan sikap merusak ciptaan Allah. Berdasarkan pada dominasi term *fasâd* yang bersifat *jama'* maka kerusakan mental atau perilaku merusak dari manusia secara kolektif adalah cikal bakal

kerusakan lingkungan alam. Kerusakan mental manusia tidak berada pada tataran personal atau berkenaan dengan salah satu benarnya akidah seseorang, namun menyoal kerusakan lingkungan alam adalah tentang massifnya perilaku tidak bermanfaat dari manusia terhadap lingkungan alam.

Berdasarkan Tafsir *an-Nûr*, penulis mengidentifikasi ada 15 ayat yang tafsirnya bersinggungan secara spesifik tentang kerusakan lingkungan alam secara ekologis menurut Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy seperti yang telah penulis jelaskan pada klasifikasi sebelumnya. Pada 15 ayat tersebut terdapat beberapa bentuk kerusakan lingkungan alam, yaitu: Kerusakan yang bersinggungan dengan kesadaran manusia terdapat dalam Surah al-Baqarah/2:30 dan al-A'râf/7:74; Kerusakan yang bersinggungan dengan sifat rakus terdapat dalam Surah al-Mu'minûn/23:71, al-Baqarah/2:60, dan al-Qashash/28:77; Kerusakan yang bersinggungan dengan sifat munafik terdapat dalam Surah al-Baqarah/2:11-12 dan al-Baqarah/2:205; Kerusakan yang bersinggungan dengan relasi mutualisme terdapat dalam Surah al-A'râf/7:56 dan 85, dan Surah asy-Syu'arâ/26:183; Kerusakan yang disebabkan oleh tidak ada yang menegur atau melarang terdapat dalam Surah Muhammad/47:22, asy-Syu'arâ/62:152, Hûd/11:116, dan ar-Rûm/30:41.

Terdapat juga term *halâkâ* dan *sâ'a* yang bermakna "kerusakan." Term *halâkâ* dan derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 68 kali, namun kebanyakan tidak membahas secara langsung tentang kerusakan lingkungan. Term *halâkâ* dan maknanya dapat dikategorisasikan dalam beberapa kategori, yaitu hilangnya sesuatu dari diri seseorang (misalnya pada Surah al-Haqqah/69:29), menghabiskan harta (misalnya pada Surah al-Balâd/90:6), kerugian (misalnya pada Surah al-Baqarah/2:195 dan al-An'âm/6:26), kehancuran berupa kerusakan alam (misalnya pada Surah al-Baqarah/2:205), kematian (misalnya pada Surah an-Nisâ'/4:176, al-Anfâl/8:42, al-A'râf/7:155 al-Mulk/67:28), kebinasaan (misalnya pada Surah al-Qashash/28:88) maupun kehancuran kolektif. Berdasarkan pada klasifikasi makna-makna kerusakan pada term *halâkâ*, yang mengacu pada kerusakan lingkungan alam terdapat dalam Surah al-Baqarah/2:205 sebagai berikut,

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ

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

Ayat tersebut mengulas tentang karakteristik orang-orang munafik yang selalu berupaya merusak hasil pertanian umat Muslim. Tindakan merusak ini tidak bertujuan untuk memperkaya diri mereka, melainkan didorong oleh rasa benci terhadap komunitas Muslim. Meskipun demikian, istilah *halâkâ* di sini, yang mengacu pada merusak pertanian dan tanaman dengan motif kebencian, juga mencakup segala tindakan yang tidak memberikan manfaat, termasuk

merusak lingkungan. Karena itu, menurut ar-Râzi, jika perilaku merusak ini dilakukan oleh seorang Muslim, maka tindakan tersebut juga dapat dikritik oleh ayat ini, atau bahkan dianggap sebagai perilaku munafik. Ini mirip dengan orang-orang yang berupaya menggoyangkan keyakinan orang-orang Mukmin dan selalu berusaha merusak.²³

Adapun istilah *sâ'a* beserta derivasinya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 30 kali. Secara etimologis, kata *sa'a* bermakna berjalan dengan cepat. Namun, dalam konteks Al-Qur'an, kata ini dipinjam (*isti'arah*) untuk menunjukkan tingkat kesungguhan dalam melakukan suatu tindakan, baik yang baik maupun yang buruk. Pemaknaan paling umum dari term *sâ'a* ini digunakan adalah untuk menggambarkan tindakan atau usaha yang baik.²⁴ Dari sekian banyak penggunaan istilah *sâ'a* dalam beberapa ayat, hanya beberapa ayat yang dapat diidentifikasi sebagai merujuk pada usaha yang merusak lingkungan, salah satunya adalah dalam Surah al-Baqarah/2:205.

Selain kata "kerusakan" yang merujuk pada kerusakan lingkungan alam, Al-Qur'an menggunakan kata-kata lain untuk menyebut sesuatu yang merugikan manusia, seperti musibah, fitnah, 'azâb, 'iqâb, dan balâ'. Kata "musibah" menurut al-Asfahânî, secara etimologis, mengandung makna "lemparan" atau *ar-ramyi*. Selanjutnya, kata ini digunakan untuk merujuk kepada situasi yang berbahaya, celaka, atau bencana.²⁵ Beberapa juga memaknainya sebagai suatu peristiwa yang menimpa atau mengenai seseorang. Al-Qurtubî mendefinisikan musibah sebagai segala sesuatu yang dapat menyakiti atau menimpa seorang Mukmin atau menjadi ancaman dan kesulitan bagi manusia, bahkan jika itu hal kecil. Untuk mendukung pandangannya ini, al-Qurtubî mengutip hadis Rasulullah yang menceritakan bahwa lampu Nabi Muhammad pernah mati pada suatu malam, dan beliau membaca "*innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn*". Ketika para sahabat bertanya apakah itu termasuk musibah, Rasulullah menjawab: "*Ya, segala sesuatu yang menyakiti seorang Mukmin disebut sebagai musibah.*"²⁶

Kata "musibah" dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 10 kali, yaitu pada Surah al-Baqarah/2:156, Ali Imrân/3:165, an-Nisâ'/4:62 dan 72, al-Mâ'idah/5:106, at-Taubah/9:50, al-Qashash/28:47, asy-Syûra/42:30, al-Hadîd/57:22, dan at-Taghâbun/64:11. Namun, apabila ditelusuri berbagai derivasinya secara keseluruhan disebutkan sebanyak 76 kali. Ayat-ayat tersebut memuat berbagai makna, antara lain musibah sebagai kekalahan dalam peperangan yang disebabkan kesalahan sendiri (misalnya dalam Surah Ali Imrân/3:165, an-Nisâ'/4:62 dan 72), musibah sebagai kematian sebagai musibah terutama bagi yang ditinggalkan (misalnya dalam Surah al-

²³ Ar-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib Jilid 3...*, hal. 214.

²⁴ Al-Asfahânî, *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 233.

²⁵ Al-Asfahânî, *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 288.

²⁶ Al-Qurtubî, *al-Jamî li Ahkâm al-Qur'an*, Beirut: Dârul-Fikr, 1999, hal. 321.

Baqarah/2:156 dan al-Mâ'idah/5:106), musibah yang terjadi karena kesalahan/dosa manusia itu sendiri (misalnya dalam Surah al-Qashash/28:47 dan asy-Syûra/42:30), musibah dapat terjadi karena izin Allah (misalnya dalam Surah at- Taghâbun/64: 11), dan musibah yang terjadi sepenuhnya ada dalam pengetahuan Allah agar manusia tidak putus asa apabila tertimpa musibah dan tidak berbangga diri ketika mendapatkan keberuntungan (misalnya dalam Surah al-Hadîd/57:22-23).

Selain itu, ada juga kata "fitnah" yang berasal dari akar kata *fatânâ*, yang merujuk pada tindakan "membakar logam emas atau perak untuk menguji kemurniannya." Individu yang melakukan proses pembakaran emas untuk tujuan ini disebut *fatîn*.²⁷ Kata ini digunakan dalam Al-Qur'an sebanyak 60 kali dengan berbagai makna, di mana 30 di antaranya menggunakan kata "fitnah." Terdapat perbedaan pemaknaan kata "fitnah" dalam bahasa Indonesia dengan bahasa Arab di Al-Qur'an. Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan kata "fitnah" sebagai perkataan yang bermaksud menjelekkkan orang, namun Al-Qur'an tidak pernah menggunakan kata "fitnah" dengan makna tersebut.

Secara umum dalam Al-Qur'an, kata "fitnah" memiliki beberapa makna, antara lain fitnah dapat merujuk pada kezaliman atau penganiayaan (misalnya dalam Surah al-Baqarah/2:191 dan al-Anfâl/8:39), fitnah juga dapat berarti pembakaran mutlak, seperti dalam bentuk azab neraka (misalnya dalam Surah az-Zariyât/51:13), fitnah dapat merujuk pada setan, karena setan dianggap sebagai cobaan bagi manusia (misalnya dalam Surah al-A'râf/7:27), fitnah juga dapat berarti siksaan atau hukuman, dan bahkan bisa merujuk kepada malapetaka (misalnya dalam Surah al-Anfâl/8:25, dan fitnah dapat berarti cobaan atau ujian, dan ini adalah makna utama yang digunakan oleh Al-Qur'an.

Pada konteks fitnah sebagai cobaan atau ujian ini, fitnah dapat muncul dalam berbagai bentuk, termasuk ujian terkait harta dan anak (misalnya dalam Surah al-Anfâl/8:28 dan at-Taghâbun/64:15), ujian antara keburukan dan kebaikan (misalnya dalam Surah al-Anbiyâ'/21:35 dan an-Nahl/16:110), ujian seperti sihir (misalnya dalam Surah al-Baqarah/2:102), ujian terkait kenikmatan hidup (misalnya dalam Surah az-Zumar/39:49), godaan dan pengaruh luar yang dapat mempengaruhi seseorang untuk melanggar perintah Allah (misalnya dalam Surah al-Mâ'idah/5:48-49), dan kekacauan serta kerancuan dalam berpikir (misalnya dalam Surah Ali Imrân/3:7).

Kata *'azâb* memiliki makna dasar yang mengacu pada keadaan yang memberatkan pundak seseorang. Dari konsep ini, kata *'azâb* diinterpretasikan sebagai segala sesuatu yang menciptakan kesulitan, menyebabkan rasa sakit, dan membebani jiwa atau tubuh seseorang, seperti penerapan sanksi.²⁸ Kata *'azâb* dan variasinya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 329 kali. Secara

²⁷ Al-Asfahâni, *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 371.

²⁸ Al-Asfahâni, *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 327.

umum, penggunaannya merujuk pada dua jenis sanksi, yaitu sanksi yang diterapkan di dunia ini, baik kepada individu maupun kelompok masyarakat, baik oleh manusia maupun oleh Allah, dan sanksi yang akan dialami oleh manusia di akhirat. Contoh dari sanksi jenis pertama adalah pengalaman Bani Israil yang mengalami azab atau siksaan dari Fir'aun, seperti yang dijelaskan dalam Surah al-Baqarah/2:49. Ayat yang serupa ditemukan dalam Surah al-A'râf/7:141, Ibrâhim/14:6, ad-Dukhân/44:30-31, dan az-Zukhruf/43:48. Sedangkan dalam Surah ar-Râ'd/13:34 dijelaskan secara eksplisit bahwa mereka yang ingkar terhadap ajaran Allah akan menghadapi azab di dunia dan di akhirat.

Kata *'iqâb* berasal dari akar kata *'aqâba*, *ya'qûbu*, *'aqbân*, yang memiliki dua makna dasar. *Pertama*, adalah menunda sesuatu dan menempatkannya setelah sesuatu yang lain. *Kedua*, merujuk pada tinggi, berat, dan sulit, seperti contoh penggunaan kata *'aqâbah* dalam Surah al-Balâd/90:12 yang diartikan sebagai sebuah jalan yang curam dan sulit untuk didaki.²⁹ Kata ini dan semua turunannya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 80 kali, dengan berbagai makna yang berbeda. Khusus untuk kata *'iqâb*, yang muncul sebanyak 20 kali, umumnya digunakan untuk merujuk pada satu jenis balasan yang bersifat negatif atau siksa. Sementara kata *'uqbâ* dan *'âqibah* dapat digunakan untuk merujuk pada balasan yang positif (ketika mereka digunakan secara independen atau berdiri sendiri), seperti yang ditemukan dalam Surah ar-Râ'd/13:22,24,42, dan al-Kahf/18:44, serta yang terkait dengan *'âqibah* terdapat dalam Surah al-Hajj/22:41. Di sisi lain, ketika merujuk pada balasan yang negatif, biasanya dikaitkan dengan hal-hal yang negatif misalnya yang ada dalam Surah ar-Râ'd/13:35 dan al-Hasyr/59:17.

Kata *balâ'* awalnya merujuk pada konsep “nyata” atau “terlihat” kemudian berkembang menjadi sebagai suatu ujian yang dapat mengungkapkan tingkat keimanan seseorang.³⁰ Al-Qur'an menggunakan kata ini sebanyak enam kali, dan bentuk turunannya muncul sebanyak 37 kali. Ini memiliki makna yang sedikit berbeda dari definisi “bala” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia yang mengacu pada malapetaka, bencana, atau penderitaan. Quraish Shihab menyimpulkan beberapa pemahaman tentang *balâ'*.³¹ *Pertama*, *balâ'* adalah bagian dari realitas kehidupan yang diberikan oleh Allah tanpa keterlibatan individu yang diuji dalam menentukan jenis, waktu, dan bentuk ujian. *Balâ'* merupakan pengalaman yang pasti dihadapi oleh setiap individu yang *mukallaf* di dunia ini, tanpa kecuali. Terjemahan yang menggambarkan *balâ'* sebagai ujian hidup seringkali membuat kita

²⁹ Al-Asfahânî, *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 340.

³⁰ Al-Asfahânî, *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an...*, hal. 61.

³¹ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 396-400.

mengasosiasikannya dengan sesuatu yang tidak menyenangkan. Namun, pemahaman ini tidak sepenuhnya mencerminkan makna dalam Al-Qur'an.

Kedua, balâ' memiliki dua jenis, yaitu ujian yang menimbulkan kesulitan atau ketidaknyamanan (misalnya dalam Surah al-Baqarah/2:155) dan ujian yang membawa kebaikan atau kesenangan (misalnya dalam Surah al-Anbiyâ'/21:35). Ketiga, tidak semua ujian yang membawa kesenangan adalah tanda kasih sayang Allah dan sebaliknya ujian yang tidak menyenangkan bukan berarti kemarahan Allah. Ini hanya dipahami dengan benar oleh mereka yang memiliki pemahaman yang mendalam tentang makna sejati kehidupan yang dijelaskan secara jelas dijelaskan dalam Surah al-Fajr/89:15-17. Terakhir adalah bahwa salah satu tujuan *balâ'* yang tidak menyenangkan adalah untuk membersihkan dosa atau meningkatkan derajat seseorang sebagaimana yang dijelaskan dalam Surah Ali Imrân/3:154.

C. Upaya Penanggulangan Kerusakan Lingkungan Alam dalam Tafsir *an-Nûr* Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy

Corak Tafsir *an-Nûr* karya Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy merupakan sebuah karya yang memberikan pandangan tentang kerusakan lingkungan alam dalam konteks Islam. Dalam tafsir ini, Hasbi mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kerusakan lingkungan alam dengan tantangan ekologis yang dihadapi umat manusia saat ini. Ia menekankan pentingnya menjaga keseimbangan alam semesta dan bertindak sebagai khalifah yang bertanggung jawab dalam menjaga kelestarian lingkungan hidup. Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy menggarisbawahi urgensi perlindungan lingkungan dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang kerusakan lingkungan. Dia mengajak umat Islam untuk mengambil peran aktif dalam memperbaiki kerusakan lingkungan melalui kesadaran, edukasi, dan tindakan konkret. Hasbi memandang lingkungan sebagai amanah yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia, dan manusia memiliki tanggung jawab moral untuk menjaga dan melindungi ciptaan-Nya. Ia menegaskan bahwa perilaku manusia yang merusak lingkungan adalah tindakan melawan ajaran Islam yang menganjurkan kasih sayang, pemeliharaan, dan penghormatan terhadap alam.

Bagian ini mengulas upaya-upaya penanggulangan kerusakan lingkungan alam berdasarkan penafsiran Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dalam kitab Tafsir *an-Nûr*. Pada kitab Tafsir *an-Nûr* terhadap 15 ayat yang secara eksplisit ditafsirkan berkenaan dengan solusi atau upaya menanggulangi kerusakan lingkungan alam. Penulis mengelompokkan ayat-ayat tersebut berdasarkan kategorisasi upaya penanggulangan kerusakan lingkungan yang bersifat personal-publik, yaitu tindakan penanggulangan kerusakan lingkungan alam yang bergerak dari aspek manusia sebagai individu hingga manusia sebagai kelompok. Adapun upaya-upaya penanggulangan kerusakan

lingkungan alam tersebut, yaitu: (1) Memunculkan kesadaran manusia terhadap nikmat Allah *Subhânahu wa Ta'âla*; (2) Menumbuhkan sifat *qanâ'ah*; (3) Menghilangkan sifat munafik; (4) Membangun relasi mutualisme dengan sesama makhluk hidup; dan (5) Peran pemerintah dan *muballigh*.

1. Memaknai Posisi Manusia sebagai Khalifah dengan Melindungi Lingkungan Alam secara Adil dan Bijak

Manusia adalah makhluk sosial yang tidak hanya berinteraksi dengan sesama manusia, tetapi juga berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitar. Alam semesta dapat diibaratkan sebagai sebuah tubuh yang terhubung erat antara berbagai bagian yang ada di dalamnya. Seperti halnya dalam tubuh manusia, jika salah satu bagian tidak berfungsi dengan baik, akan terlihat dampak negatif pada bagian lainnya. Demikian pula, kesadaran terhadap lingkungan alam sangat penting karena kehidupan manusia sangat bergantung padanya. Kerusakan pada alam akan berdampak langsung pada manusia. Kesadaran terhadap lingkungan juga berarti memahami peran dan tanggung jawab manusia sebagai pemelihara bumi. Ini adalah salah satu ciri khas yang membedakan manusia dari makhluk hidup lainnya.

Manusia harus mampu menjaga lingkungan alam untuk memberikan kenyamanan dalam kehidupannya. Perlindungan maksimal berdampak pada manusia itu sendiri. Penyebab utama dari rusaknya lingkungan dipicu oleh kesalahan manusia dalam memahami lingkungan. Pandangan antroposentrisme masyarakat yang menganggap manusia sebagai pusat dari alam semesta, sedangkan alam dan isinya sebagai objek untuk memenuhi kepentingan hidup manusia, dan anggapan seperti itu merupakan pemikiran yang harus diubah sebab akan menimbulkan sikap eksploitasi alam secara berlebihan.³² Sebagaimana negara berkembang lainnya, Indonesia mengalami masalah dalam kerusakan lingkungan. Hal tersebut dipengaruhi oleh pertumbuhan jumlah penduduk yang meningkat tinggi sehingga mempengaruhi penggunaan sumber daya alam yang berlebihan, pemanfaatan teknologi yang tidak sesuai kondisi yang ada, serta pola perilaku hidup masyarakat terhadap alam yang kurang terkontrol.³³ Oleh karena itu, manusia memiliki peran yang dominan dalam menangani masalah-masalah lingkungan, dan ini tergantung pada tingkat kesadaran manusia terhadap hukum lingkungan.

³² Abdul Karim, "Mengembangkan Kesadaran Melestarikan Lingkungan Hidup berbasis Humanisme Pendidikan Agama," dalam *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2017, hal. 312.

³³ Lalu Sabardi, "Peran Serta Masyarakat dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup Menurut Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup", dalam *Yustisia*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2014, hal. 69.

Kesadaran ini mencakup pemahaman terhadap norma-norma hukum dan perilaku yang sesuai dengan hukum, berdasarkan informasi yang akurat dan faktual. Kesadaran terhadap lingkungan seseorang akan tumbuh ketika ia memiliki pemahaman dan pengetahuan tentang berbagai aspek lingkungan yang mendukung kehidupannya. Semakin banyak informasi yang diperoleh dalam lingkungannya, terutama ketika menghadapi berbagai masalah lingkungan, maka tingkat kesadaran terhadap lingkungan akan semakin meningkat. Pentingnya lingkungan bagi kehidupan manusia menjadi jelas dalam kesadaran ini, terutama hubungannya dengan kehidupan manusia yang menjadi pusat perhatian. Posisi manusia sangat penting dalam mengontrol dan mengelola lingkungan, namun sebaliknya, perilaku manusia juga dapat menyebabkan kerusakan lingkungan. Kesadaran lingkungan dalam masyarakat dapat dilihat melalui respons, sikap, dan pemikiran positif terhadap lingkungan, yang tercermin dalam persepsi, emosi, dan pemikiran mereka. Kesadaran lingkungan adalah prasyarat esensial untuk mengembangkan pengelolaan, pelestarian, dan pemanfaatan lingkungan hidup sesuai dengan keberadaannya. Pembangunan lingkungan yang tidak didasarkan pada pemahaman hukum lingkungan tidak akan mencapai tujuannya secara efektif.

Peningkatan dan pertumbuhan jumlah penduduk idealnya diikuti dengan meningkatnya kesadaran manusia dalam menjaga lingkungan. Kepekaan dan kesadaran diri merupakan hal utama yang harus dimiliki dalam menjaga ekosistem alam. Meskipun manusia sebagai khalifah di muka bumi bukan berarti manusia bebas mengeksploitasi alam. Sebagaimana yang tertuang dalam Al-Qur'an Surah al-Baqarah/2:30 sebagai berikut,

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, “Aku hendak menjadikan khalifah) di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” (al-Baqarah/2:30)

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut bahwa Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad untuk mengingatkan kaumnya bahwa ketika Tuhan telah memberi tahu kepada para malaikat untuk menciptakan manusia sebagai pengganti kaum yang telah binasa, atau akan menjadikan kaum yang terus-menerus silih berganti, atau mengangkat seorang petugas yang melaksanakan perintah Allah. Menurut pendapat Sebagian ahli tafsir, firman Allah tersebut memberi pengertian bahwa sebelum Adam (manusia) diciptakan telah ada makhluk lain yang mendiami bumi. Tetapi

karena berbuat durhaka kepada Allah, mereka kemudian dibinasakan dan posisinya digantikan manusia.³⁴

Pada penafsiran ayat di atas, penulis menyoroti pendapat Hasbi mengenai kata “khalifah” yang diartikan sebagai manusia yang menggantikan umat sebelumnya. Hasbi mengutip beberapa pendapat ulama tafsir yang menyatakan bahwa sebelum diciptakannya Nabi Adam sebagai manusia pertama ternyata telah ada makhluk lain yang mendiami bumi. Akan tetapi karena kedurhakaannya maka Allah membinasakan mereka kemudian diutus manusia sebagai khalifah setelahnya.

Menurut Hasbi, pengutusan manusia sebagai khalifah di muka bumi ini meliputi dua hal. *Pertama* bahwa khalifah yang berarti manusia pilihan yang bertugas untuk menerima wahyu syariat-Nya. *Kedua* bahwa diangkatnya seluruh manusia sebagai makhluk yang utama dan mulia dibanding makhluk lainnya dengan dibekali kekuatan akal. Hikmah dari diberikannya manusia posisi yang lebih tinggi dibandingkan dengan makhluk lainnya dengan diberikan keistimewaan akal yaitu dengan menggunakan akalnya, manusia dapat menemukan keutamaan-keutamaan dan rahasia-rahasia yang ada pada makhluk ciptaan Allah lainnya. Berkat kecerdasannya yang luar biasa, manusia mampu memanfaatkan dan merawat alam, mengungkap sumber daya dari dalam perut bumi untuk dijadikan berbagai jenis barang. Bahkan melalui kecerdasan tersebut manusia dapat mengubah kondisi bumi dari tanah kering dan tandus diubah mejadi tanah yang subur, tanah yang berbukit dapat dijadikan dataran untuk ditanami, juga dapat meningkatkan kualitas tumbuhan dan hewan ternak. Tidak hanya sampai di situ, manusia juga dapat menguasai laut, darat bahkan udara sehingga ketiga ekosistem tersebut dapat bermanfaat bagi kehidupan manusia.³⁵

Quraish Shihab berpendapat bahwa kata “khalifah” pada ayat tersebut diartikan sebagai pengganti Allah dalam menegakkan tugas-Nya dan menjalankan ketetapan-ketetapan yang telah diatur. Pengganti Allah bukan berarti Allah tidak mampu menjalankan tugas tersebut dan bukan pula diartikan manusia sebagai Tuhan, melainkan Allah menguji manusia dan memberikan kehormatan di muka bumi sebagai makhluk yang berakal dan mampu menjalankan amanah dengan baik. Adapun beberapa pendapat mengenai kata “khalifah”, menurut Quraish “kekhalfahan” merupakan wewenang dan tanggung jawab yang dianugerahkan Allah. Berarti, manusia yang diberikan tugas sebagai khalifah harus menjalankan amanah tersebut. Sebab jika manusia tidak menjalankan dengan bijaksana maka menyalahi arti dan tujuan dari diutusnya khalifah itu sendiri.³⁶

³⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 1...*, hal. 71.

³⁵ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 1...*, hal. 71-72.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Jilid 1...*, hal. 142.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa ada hubungan segitiga antara Allah, manusia dan alam. Allah telah menyediakan segala yang dibutuhkan manusia di muka bumi ini dan Allah juga telah menjadikan bumi sebagai tempat yang indah untuk ditinggali oleh manusia. Manusia harus menyadari bahwa semua itu merupakan nikmat dari Allah maka tugas manusia sebagai khalifah yang memiliki dan dapat menggunakan akal diharapkan mampu merawat dan menjaga alam agar nikmat yang telah diberikan tidak hilang atau dicabut oleh Allah sebagai akibat dari kerusakan yang dilakukan oleh manusia itu sendiri. Sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur'an Surah al-A'râf/7:74 sebagai berikut,

وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ أَنْ تَحْتَضِرُوا مِنْ سُهُولِهَا فُصُورًا وَتَنْحِتُونَ
الْجِبَالَ بُيُوتًا يَأْذُكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

Ingatlah Ketika (Allah) menjadikan kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah 'Ad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu membuat pada dataran rendahnya bangunan-bangunan besar dan kamu pahat gunung-gunungnya menjadi rumah. Maka, ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan. (al-A'râf/7:74)

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut sebagai peringatan kepada nikmat Allah dan keihsanan-Nya yang diberikan kepada manusia, ketika Dia menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi, bagi kaum Tsamud diberikan keistimewaan dari segi kemakmuran, kekuatan dan keperkasaan. Allah menempatkannya di gunung-gunung untuk membuat tempat tinggal. Menurut Riwayat, mereka berdiam di gunung pada musim dingin untuk menghindari angin dan badai yang keras, dan berdiam di lapangan luas pada waktu musim lain untuk bercocok tanam. Ingatlah kepada nikmat Allah, serta syukurilah dengan menauidkan Allah dan beribadat kepada-Nya. Jangan pula kamu menimbulkan perselisihan yang bisa menyebabkan permusuhan di bumi.³⁷

Pada ayat ini, Hasbi tetap memaknai kata “khalifah” atau *khulâfa'* sebagai “pengganti” atau “pengganti-pengganti.” Di dalam ayat ini Allah menggambarkan kehidupan kaum Tsamud pada waktu itu yang memanfaatkan alam sekitarnya. Namun pada dasarnya manusia memang ditempatkan di muka bumi ini sebagai khalifah yang bertugas untuk menjadi pengelola yang bijaksana. Manusia memanfaatkan hasil dari gunung untuk membuat rumah yang indah di tanah yang datar, memanfaatkan hasil laut untuk dikonsumsi, memanfaatkan tanah yang datar untuk menanam tumbuhan untuk mendapatkan nutrisi dan gizi tubuh sehingga dapat hidup dengan sehat. Seharusnya manusia menyadari fungsi alam yang mereka tempati selama ini.

³⁷ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 2...*, hal. 1429.

Dengan kesadaran itu manusia akan menumbuhkan rasa memiliki terhadap alam dan mewujudkannya melalui cara merawat serta menjaga tempat hidupnya tersebut.³⁸

Menurut Quraish Shihab, pada mulanya kaum Tsamud mampu mengambil pelajaran dan pengalaman dari kaum 'Ad sebelum mereka. Kaum Tsamud menyadari tugasnya sebagai manusia di muka bumi yaitu sebagai khalifah. Oleh karena itu kaum Tsamud beriman dan menjalani segala perintah Allah dan menjauhi perbuatan yang dapat menimbulkan kerusakan di muka bumi. Sehingga kaum Tsamud mampu membangun peradaban yang maju dan makmur. Akan tetapi, dengan kejayaan dan kemakmuran tersebut membuat kaum Tsamud terlena sehingga melupakan tugasnya di muka bumi dan kembali menyembah berhala sama seperti kepercayaan kaum 'Ad. Maka Allah mengutus Nabi Shaleh untuk memperingatkan kaum Tsamud agar kembali menyembah kepada Allah, namun kehadiran Nabi Shaleh diabaikan oleh kaum Tsamud.³⁹

Semua yang ada di muka bumi ini merupakan nikmat dari Allah untuk manusia sehingga sebagai manusia perlu sadar terhadap tugasnya sebagai pengganti dalam mengurus dan merawat nikmat Allah tersebut serta tidak lupa untuk bersyukur kepada Allah. Cara bersyukur sebagaimana yang dijelaskan pada lanjutan Tafsir *an-Nûr* di atas yaitu dengan selalu menghadirkan dan melibatkan Allah dalam setiap kondisi manusia. Mengisi hati dengan keimanan sehingga tidak sibuk memenuhi hasrat duniawi. Bersyukur juga dapat diwujudkan dengan merawat dan melestarikan alam sekitar. Dengan seperti itu, nikmat yang telah diberikan oleh Allah akan senantiasa dirasakan oleh manusia di masa depan. Sebaliknya, dengan menganggap bahwa manusia sebagai penguasa dan alam sebagai objek eksploitasi maka sama halnya dengan kufur terhadap nikmat Allah.⁴⁰

Pada konteks fikih, Syaikh Ali Jum'ah berpendapat bahwa menjaga lingkungan merupakan suatu kewajiban pribadi yang harus dilaksanakan oleh setiap individu yang bertanggung jawab, dan kewajiban ini tidak dapat dihapuskan. Hanya dengan kontribusi dari setiap individu di dunia ini dalam melestarikan lingkungan, kewajiban konservasi lingkungan ini dapat terpenuhi.⁴¹ Syari'at Islam juga mendorong pentingnya memakmurkan lingkungan (*i'mar al-kaun*), baik dalam aspek agama maupun dalam peraturan hukum. Nabi Muhammad juga memberikan teladan dalam semangat menjaga alam, seperti melalui konsep *ihya al-mawât*, *iqtha'*, dan *hima*. *Ihya al-mawât*

³⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majîd an-Nûr Jilid 2...*, hal. 1429-1430.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an Jilid 5...*, hal. 152.

⁴⁰ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majîd an-Nûr Jilid 2....* 1429.

⁴¹ Ali Jum'ah, *al-Bî'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî*, Kairo: al-Wâbi tsayyib, t.th., hal. 5.

adalah tindakan untuk memperbaiki dan menghidupkan kembali lahan yang tidak produktif dengan cara mendirikan struktur bangunan di atasnya, menanam pohon-pohon, atau melakukan pemrosesan tanah untuk pertanian. Sementara itu, *iqtha'* merupakan langkah untuk menetapkan dan mengalokasikan sebagian lahan mati secara khusus kepada sekelompok orang tertentu, baik dalam bentuk zona pertambangan atau lahan biasa, sehingga mereka memiliki hak utama atas tanah tersebut dibandingkan dengan orang lain. Contoh nyata dari *iqtha'* adalah ketika pemerintah memberikan lahan kepada kelompok transmigran untuk mereka kelola. Selanjutnya, *hima* adalah daerah yang dinyatakan oleh pemerintah sebagai zona yang dilarang untuk digunakan secara umum, dan hanya dapat dimanfaatkan oleh pemerintah dengan kewenangan khusus. Saat ini, *hima* sering dikenal sebagai hutan lindung atau cagar alam.⁴²

Syeikh Ali Jum'ah juga memetakan bentuk-bentuk perlindungan lingkungan alam dengan melindungi unsur-unsur pendukungnya, yaitu manusia, hewan, tanaman, air, dan udara.⁴³ Perlindungan terhadap manusia dalam Islam menegaskan bahwa manusia berperan sebagai khalifah, yang membawa tanggung jawab, amanah, dan *i'mar* terhadap lingkungan. Ini berarti manusia tidak boleh merasa sebagai penguasa bebas yang dapat mengeksploitasi lingkungan tanpa memperhatikan etika moral dan tanggung jawab. Sebagai khalifah, manusia memiliki tanggung jawab terhadap alam, tetapi juga diberikan izin untuk memanfaatkan sumber daya alam. Tanggung jawab ini adalah hak dan kewajiban yang saling terkait.⁴⁴ Dalam Islam, perlindungan terhadap manusia termasuk dalam konsep *maqâshid syarîah* yang mencakup lima hal utama yang bertujuan melindungi manusia, seperti menjaga agama, jiwa, keturunan, properti, dan akal.⁴⁵ Semua bentuk perlindungan ini adalah upaya melindungi manusia, sehingga dilarang membunuh karena nyawa dan darah manusia memiliki nilai tinggi dan suci. Perlindungan manusia dimulai dari saat lahir hingga mati, termasuk dalam upacara pemakaman yang pantas dan berhormat.

Islam juga melarang manusia melampaui batas, bahkan dalam konteks perang. Ini mencakup penggunaan senjata kimia, senjata pemusnah massal, dan tindakan lain yang dapat merusak lingkungan dan mengancam kelangsungan hidup. Oleh karena itu, dalam perang, dilarang membunuh orang

⁴² Wahbah Zuhayli, *Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu Volume 6*, Jakarta: Gema Insani, 2011, hal. 503 dan 523-526.

⁴³ Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 193.

⁴⁴ Ali Jum'ah, *al-Bî'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 12.

⁴⁵ Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarî'ah*, t.tp.: Dâr Ibn Affan, 1997, hal. 221.

tua, wanita, anak-anak, serta merusak pohon dan binatang.⁴⁶ Ini menunjukkan bahwa Islam memiliki perlindungan yang kuat terhadap manusia dan lingkungan. Dalam konteks ini, fikih lingkungan mengatur produksi dan konsumsi sesuai dengan kebutuhan manusia. Prinsipnya adalah menghindari pemborosan dalam segala hal. Oleh karena itu, menjaga keseimbangan ekosistem sangat penting, karena hal ini akan memudahkan manusia dalam memenuhi kebutuhan mereka.⁴⁷

Perlindungan terhadap hewan juga menjadi perhatian dalam Islam. Hewan dianggap sebagai bagian integral dari lingkungan alam. Nabi Muhammad diutus sebagai rahmat bagi seluruh makhluk, tidak hanya bagi manusia atau jenis makhluk tertentu, tetapi juga untuk hewan.⁴⁸ Dalam cerita tentang banjir pada zaman Nabi Nuh, Al-Qur'an menceritakan perintah Allah kepada Nabi Nuh untuk membawa hewan bersama keluarganya yang beriman. Ajaran Islam juga memberikan perhatian yang mendalam terhadap aspek psikis hewan. Contohnya adalah perintah dalam hadis untuk meruncingkan mata pisau agar tidak melukai hewan, yang merupakan bagian dari pemenuhan hak-hak hewan.⁴⁹ Islam melarang perburuan hewan untuk kesenangan semata, namun mengizinkan berburu untuk memenuhi kebutuhan makanan.⁵⁰ Selain itu, Islam melarang meninggalkan hewan tanpa perawatan sehingga hewan itu menderita lalu mati, yang juga dianggap sebagai bentuk pembunuhan terhadap hewan.⁵¹ Islam juga melarang membuat tanda pada wajah binatang jika itu menyebabkan luka atau rasa sakit pada hewan itu, dan sebaliknya, dianjurkan untuk menangani mereka dengan baik.⁵² Sikap ini mencerminkan perhatian Nabi Muhammad terhadap hewan. Semua bentuk perlindungan tersebut menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang sangat humanis dalam perlakuannya terhadap hewan.⁵³

Perlindungan Islam terhadap tanaman tercermin dalam perintah-perintah moralnya yang mendorong untuk menanam, merawat, dan menyiram tanaman. Ali Jum'ah menitikberatkan pada pembangunan yang memberikan manfaat

⁴⁶ Abu Husain Muslim an-Naisaburi, *Sahih Muslim Jilid III*, Beirut: Dar Ihya' Thurats al-'Arabi, hal.1548.

⁴⁷ Ali Jum'ah, *al-Bi'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 113.

⁴⁸ Ali Jum'ah, *al-Bi'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 56.

⁴⁹ Abu Dawud, *kitab Penyembelihan*, Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, Juz 3 hal. 100. No. hadis 2815, bab larangan memutilasi hewan saat masih hidup.

⁵⁰ Ad-Darimi, *kitab Sembelihan*, KSA: Dar al-Mughni li an-Nasyr wa at-Tauzi' 1412 H/2000 M, Juz 2 hal. 1259. No hadis 2021, bab larangan menyembelih hewan secara main-main.

⁵¹ Abu Dawud, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, Juz 3 hal. 23. No. hadis 2549.

⁵² Abu Husain Muslim an-Naisaburi, *Şahih Muslim*, Beirut: Dar Ihya' Thurats al-'Arabi, Juz 3 hal. 1673. No. hadis 2116.

⁵³ Ali Jum'ah, *al-Bi'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 105.

berkelanjutan bagi generasi berikutnya, sebagaimana yang tercermin dalam motivasi Rasulullah dan para sahabat. Dalam Al-Qur'an, terdapat penggunaan kata-kata seperti *i'mara* dan *ista'mara* yang mengandung makna "memakmurkan."⁵⁴ Hal ini menciptakan konsep penghijauan dengan tujuan menanam tanaman untuk bahan makanan dan keindahan. Islam melarang penebangan pohon tanpa alasan yang sah dan merusak hutan, sebagaimana disampaikan oleh sabda Rasulullah: "*Barangsiapa menebang pohon tanpa alasan yang dibenarkan, Tuhan akan mengirimnya ke neraka.*" Kerusakan hutan atau hilangnya pohon-pohon berdampak pada keselamatan manusia, seperti banjir, longsor, dan pemanasan global.

Hadis juga mendorong tindakan menanam pohon sebagai bentuk sedekah dengan visi keberlanjutan. Rasulullah bersabda: "*Apabila seorang Muslim menanam tanaman dan kemudian tanaman itu dimakan oleh burung, manusia, atau hewan, maka hal tersebut sudah termasuk dalam bentuk sedekah.*"⁵⁵ Ada pula hadis yang mengisahkan Abu Darda yang lanjut usia sedang menanam pohon asam, dan seseorang bertanya mengapa ia melakukannya. Abu Darda menjawab: "*Saya hanya mengharapkan pahalanya; biarlah orang lain yang menikmati buahnya.*" Hadis ini menggambarkan bahwa seorang Muslim bisa menjadi berkat bagi lingkungannya, bahkan ketika ia menanam pohon, hal tersebut dapat menciptakan habitat baru bagi hewan dan makhluk lainnya. Ini juga mencerminkan visi keberlanjutan yang menanam untuk generasi mendatang, sebuah nilai yang dipegang teguh oleh ajaran Nabi Muhammad dan Al-Qur'an yang diwariskan oleh para sahabat.⁵⁶

Bumi merupakan tempat awal dan akhir kehidupan makhluk sehingga perlu untuk melindungi keberlangsungan bumi. Fikih dalam Islam juga mengatur pemanfaatan tanah di bumi dengan mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih luas, yaitu untuk kesejahteraan. Produktivitas tanah juga harus diarahkan untuk kesejahteraan masyarakat, termasuk kegiatan pertanian, peternakan, dan memastikan produktivitas tersebut tidak menjadi monopoli. Selain itu, penting untuk menghindari tindakan yang merusak lingkungan, seperti mencemari lapisan air tanah dan mengganggu akses masyarakat terhadap tanah tersebut.⁵⁷ Selain tanah, upaya melindungi ketersediaan air yang bersih dan sehat juga penting untuk dilakukan. Upaya konservasi air dan sumber daya air sudah dimulai sejak zaman kuno, ketika manusia mulai menyadari potensi kerusakan alam yang dapat mengakibatkan kelangkaan air. Nabi Muhammad pada abad keenam, menjadi salah satu

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 98.

⁵⁵ Imam al-Bukhâri, *Sahih al-Bukhâri*, Kairo: Dar Thauq an-Najah, 1422 H Nomor 2320, Juz 3, hal. 103.

⁵⁶ Ali Jum'ah, *al-Bi'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 103.

⁵⁷ Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan...*, hal. 311.

pelopor konservasi sumber daya alam. Dia memperkenalkan konsep *harim* dan *hima* kepada bangsa Arab sebagai upaya menjaga tanah dan air. *Harim* adalah area yang berada di sekitar sumber air yang harus dilindungi dari kerusakan dan eksploitasi berlebihan sehingga keberlangsungan ekosistem air itu terjaga. Sementara itu, *hima* adalah area cagar alam yang melarang aktivitas pengambilan kayu, rumput, perburuan hewan sebab ini menjadi tempat konservasi hewan dan tumbuhan yang dilindungi.⁵⁸ Konsep konservasi ini pun diwariskan kepada masa kekhalifahan Utsman dan Ali. Perlindungan terhadap kawasan *hima* merupakan tanggung jawab negara atau bisa ditugaskan kepada otoritas masyarakat atau kelompok tertentu. Perlindungan Islam terhadap udara sejajar dengan perlindungan terhadap komponen lingkungan lainnya yang telah dibahas di atas. Meskipun Islam tidak secara spesifik menguraikan langkah-langkah melindungi udara dari pencemaran, prinsip etika Islam secara umum memberikan motivasi untuk mendukung perlindungan terhadap manusia.⁵⁹

2. Menumbuhkan Sifat Rela Menerima (*Qanâ'ah*) atas Sesuatu yang ada di Lingkungan Alam

Sumber dari kerusakan di bumi disebabkan oleh sifat rakus manusia yang selalu merasa kurang dari apa yang telah dimilikinya. Lawan dari kata rakus yaitu *qanâ'ah*. Sifat *qanâ'ah* berarti tidak memaksakan, tidak juga memintaminta dan tidak mengambil hak orang lain sebab demikian itu merupakan upaya yang dilakukan oleh manusia yang dikuasai oleh sifat rakus.⁶⁰ Dari sifat rakus ini juga segala perilaku kejahatan dan kezaliman akan terjadi. Sebagaimana yang telah disebutkan dalam Surah al-Mu'minûn/23:71 sebagai berikut,

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۗ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ
ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ

Seandainya kebenaran itu menuruti keinginan mereka, niscaya binasalah langit dan bumi serta semua yang ada di dalamnya. Bahkan, Kami telah mendatangkan (Al-Qur'an sebagai) peringatan mereka, tetapi mereka berpaling dari peringatan itu. (al-Mu'minûn/23:71)

Hasbi mengatakan dalam tafsirnya, seandainya Al-Qur'an ini mengikuti hawa nafsu dan kegembiraan para golongan orang musyrik yang bersifat

⁵⁸ Muhjiddin Mawardi, *et al., Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kementerian Negara Lingkungan Hidup dan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Lembaga Lingkungan Hidup, 2007, hal. 56-58.

⁵⁹ Muhjiddin Mawardi, "Air dan Masa Depan Kehidupan," dalam *Jurnal TARJIH*, Vol.12 No. 1 Tahun 2014, hal. 131-141.

⁶⁰ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 6...*, hal. 4698.

kebendaan, tentu telah rusaklah langit dan bumi serta segenap isinya. Seandainya Al-Qur'an membolehkan kezaliman, tidak mementingkan keadilan, tentu masyarakat telah menjadi kacau balau. Seandainya Al-Qur'an membolehkan permusuhan dan penyerobotan harta, tentu hilanglah keamanan dan akan timbullah kerusakan. Keadaan orang Arab sebelum kedatangan Islam menjadi saksi atas kondisi itu. Allah telah mendatangkan Al-Qur'an yang meninggikan martabat orang-orang musyrik dan menempatkan mereka pada kedudukan yang terhormat, bahkan juga memperbaharui kejadian mereka, menjadikan mereka sebagai umat yang teratur (tertib dan beradab). Tetapi mereka menghina Al-Qur'an dan mengolok-oloknya, bahkan kemudian memalingkan diri dari Al-Qur'an itu.⁶¹

Hasbi menafsirkan fenomena tersebut dengan memberikan penjelasan bahwa Al-Qur'an menyebutkan ciri dari orang musyrik yaitu selalu menuruti hawa nafsu dan kegemarannya yang bersifat materialis dan jika seandainya di dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang membolehkan sifat tersebut maka rusaklah bumi beserta isinya. Jadi, Hasbi mengartikan kata "keinginan" sebagai hawa nafsu. Seandainya Al-Qur'an membolehkan kezaliman dan mengabaikan keadilan pasti umat akan menjadi kacau balau. Al-Qur'an juga melarang permusuhan dan perampasan harta sebab akan merusak rasa aman dan menimbulkan kerusakan. Seperti itulah kondisi kacaunya bangsa Arab sebelum datangnya Islam melalui Al-Qur'an untuk mengatur kehidupan mereka. Setelah datangnya Islam, Allah mengangkat derajat kedudukan bangsa Arab. Namun tidak sedikit dari mereka memalingkan wajah dari Islam dan menolak kebenaran. Mengutip pendapat Hamka, hawa terbagi menjadi dua, yaitu hawa yang baik seperti keinginan untuk bertahan hidup dan menjaga keamanan jiwa yang masih dalam kewajaran, serta hawa tercela seperti hawa nafsu. Hawa nafsu merupakan bentuk eksistensi pikiran manusia yang mengarahkan manusia untuk melakukan hal-hal yang keluar dari keseimbangan, kebenaran, kesucian dan kebaikan.⁶² Maka orang yang dikuasai oleh hawa nafsu akan keluar dan menjauh dari kebenaran yang diajarkan Islam.⁶³

Hamka berpendapat bahwa Allah telah menampakkan kekuasaan-Nya di alam semesta ini, baik di langit maupun di bumi. Namun manusia memandang semua yang ada di alam semesta ini dengan pandangan hawa nafsu sehingga dengan sifat serakah manusia selalu ingin menguasai dan menundukkan segalanya. Bahkan jika manusia mampu, maka manusia juga akan menundukkan kebesaran Allah. Seharusnya manusia sadar bahwa tidak semua

⁶¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 3...*, hal. 2758.

⁶² Fuadi Fuadi, "Refleksi Pemikiran Hamka Tentang Metode Mendapatkan Kebahagiaan," dalam *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2018, hal. 25.

⁶³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 3...*, hal. 2758.

hal di muka bumi ini harus sesuai kehendaknya. Hamka menyebutkan bahwa manusia tidak boleh ditundukkan oleh hawa nafsunya sendiri jika tidak ingin rusak. Orang yang ditundukkan oleh hawa nafsu maka sifat turunannya yaitu sikap egois atau hanya mementingkan diri sendiri.⁶⁴

Dengan menggunakan prinsip *qanâ'ah* diharapkan agar manusia tetap dalam keseimbangan, termasuk kesadaran masyarakat agar memanfaatkan alam sesuai kebutuhannya, tidak mengambil sumber daya alam secara massif atau di luar dari kewajaran mengeksploitasi alam secara berlebihan hanya untuk memenuhi hasrat kemewahan dunianya. Dengan seperti itu, maka keseimbangan dan ketertiban dunia akan terwujud. Sebagaimana yang telah dicontohkan Allah pada umat Nabi Musa yang disebutkan dalam Al-Qur'an Surah al-Baqarah/2:60 sebagai berikut,

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۗ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ ۖ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

(Ingatlah) Ketika Musa memohon (Curahan) air untuk kaumnya. Lalu, kami berfirman, “Pukullah batu itu dengan tongkatmu!” Maka, memancarlah darinya (batu itu) dua belas mata air. Setiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah rezeki (yang diberikan) Allah dan janganlah melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan. (al-Baqarah/2:60)

Dalam Tafsir *an-Nûr*, Hasbi menjelaskan bagaimana agar manusia memanfaatkan sumber daya alam sesuai takaran yang disediakan dan sesuai yang dibutuhkannya. Mencukupi kebutuhannya bukan memuaskan hawa nafsunya. Hal tersebut sebagaimana yang terdapat pada tafsir ayat di atas mengenai peristiwa Nabi Musa dan Bani Israil yang dilanda kehausan ketika dalam perjalanan. Kemudian Nabi Musa memohon kepada Allah agar diberikan pertolongan. Maka Allah memerintahkan Nabi Musa untuk memukul tongkatnya ke bebatuan yang ada di sekitar Nabi Musa. Dan tidak butuh waktu lama, Allah memberikan pertolongan berupa mata air yang keluar dari bebatuan yang dipukul oleh Nabi Musa dengan jumlah mata air yang sama persis dengan jumlah kelompok dari Bani Israil yaitu 12 kelompok.

Hikmah dengan dibaginya 12 mata air ini untuk 12 kelompok Bani Israil, Hasbi menjelaskan agar kaum Nabi Musa tidak bertengkar karena berebut air. Setiap kelompok mendapat satu mata air dan mereka harus mensyukuri dan memanfaatkannya. Begitulah cara Allah menyatukan Bani Israil dengan kekuasaan-Nya. Setelah diberikannya nikmat berupa mata air, Allah memerintahkan kepada Bani Israil agar makan dan minum dari rezeki Allah dan tidak berbuat kerusakan. Sebagaimana watak manusia yang tidak akan

⁶⁴ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 6...*, hal. 4815-4816.

pernah puas dengan apa yang telah dimilikinya. Jangan sampai di antara 12 kelompok Bani Israil ini ada yang mau berkuasa dengan keserakahannya sehingga merugikan kelompok Bani Israil lainnya.⁶⁵

Ibnu Katsir mengutip beberapa pendapat ulama seperti pendapat Atiyyah Al-Aufi bahwa mereka membawa sebuah batu yang besarnya sebanding dengan kepala banteng, dan mereka meletakkan batu itu di atas sapi jantan. Saat mereka turun untuk bersantai dan ingin minum, mereka meletakkan batu itu, dan Musa memukulnya dengan tongkatnya, sehingga memancar dua belas mata air. Airnya berhenti sendiri setelah mereka meletakkan batu itu di punggung seekor sapi jantan sebelum berangkat. Menurut Utsman ibnu Ata Al-Khurrasâni, Nabi Harun selalu meletakkan sebuah batu di antara kaum Bani Israil dan Nabi Musa memukulnya dengan tongkatnya. Kata Qatadah bahwa batu tersebut berasal dari Bukit Tur, dan merekalah yang mengambilnya dan memukulnya ke mana pun mereka pergi. Setelah mereka istirahat, Nabi Musa memukul batu dengan tongkatnya agar keluar air untuk mereka konsumsi.⁶⁶

Buya Hamka menjelaskan bahwa 12 mata air yang dianugerahkan Allah kepada Nabi Musa dan umatnya merupakan nikmat besar dari Allah. Oleh karena itu, Bani Israil seharusnya menyadari dan mensyukuri nikmat yang diberikan Allah setelah mengalami kekeringan. Namun kenyataannya, manusia pada umumnya ketika ditimpa musibah maka akan berkeluh kesah dan jika mendapat nikmat maka akan menyombongkan nikmat tersebut dan lupa darimana asal nikmat tersebut.⁶⁷ Allah tidak melarang manusia untuk mengumpulkan harta di dunia, akan tetapi jangan sampai kekayaan di dunia menjadi sesuatu yang melalaikan manusia terhadap tugasnya di muka bumi. Sebagaimana yang Allah sebutkan dalam Surah al-Qashash/28:77 sebagai berikut,

وَاتَّبِعْ فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنَ الْقُرْآنِ فَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

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

⁶⁵ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 1...*, hal. 116-117.

⁶⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzhim*, Saudi Arabia: Daar al-Tayyibah lin-Nasyr wat-Tauzi', 1999, hal. 278-279.

⁶⁷ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 1...*, hal. 200.

Hasbi menafsirkan ayat tersebut dimulai dengan kisah Qarun yang diberikan peringatan ketika dia sombong dengan harta yang dimilikinya. Kemudian Hasbi mengutip hadis Rasulullah *Shallallâhu ‘alaihi wasallam*,
 عَنْ سُوَيْدِ بْنِ نَصْرٍ، وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ، وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ بُرْقَانَ، وَعَنْ زِيَادِ بْنِ الْجَرَّاحِ. عَنْ
 عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَمِ إِعْتَنِمِ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ وَ
 صِحَّتَكَ قَبْلَ سَقَمِكَ وَ غِنَاكَ قَبْلَ فُقْرِكَ وَ فَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ وَ حَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ
 (أَخْرَجَهُ ابْنُ الْمُبَارَكِ)⁶⁸

Dari Suwaidi bin Nashr, dari Abdullah ibnul Mubarak, dari Ja'far bin Burqon, dari Ziyad ibnu Jarrah. Dari 'Amru bin Maimun berkata: Rasulullah SAW bersabda: Pergunakanlah yang lima sebelum datang yang lima; Pergunakanlah masa mudamu sebelum datang masa tuamu, pergunakanlah masa sehatmu sebelum datang masa sakitmu, pergunakanlah masa kayamu sebelum datang masa miskinmu, pergunakanlah masa yang lapangmu sebelum datang aneka macam kesibukanmu, dan pergunakanlah masa hidupmu sebelum datang masa matimu (meninggalmu). (HR. Ibnul Mubarak)''

Akan tetapi, menurut Hasbi manusia juga tidak semestianya menjauhkan diri menjauhkan diri dari kesenangan dunia, baik mengenai makanan, minuman pakaian ataupun tempat tinggal. Sebab, manusia mempunyai beberapa kewajiban terhadap dirinya sendiri dan mempunyai beberapa kewajiban terhadap orang lain. Jalan tengah dalam menempuh hidup di dunia adalah beramal untuk dunia, seakan-akan hidup sepanjang abad dan beramal untuk akhirat, seolah-olah akan mati besok. Agama tidak menghendaki manusia menghindari segala kelezatan dunia dan hidup atas bantuan orang lain. Tetapi agama menghendaki supaya manusia bekerja dan berdaya upaya untuk memperoleh harta dengan jalan yang halal. Apabila manusia telah memperoleh harta, hendaklah menunaikan hak Allah dan tidak melupakan bagian untuk dirinya sendiri di dunia. Berbuat ihsan kepada makhluk Allah, sebagaimana Allah telah berbuat ihsan kepada manusia dengan memberi berbagai macam nikmat. Manusia dilarang untuk mempergunakan kekayaannya untuk menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat.⁶⁹

Penulis menyoroti pendapat Hasbi mengenai kesederhanaan dalam hidup, tidak berlebihan namun tidak pula mengabaikan nikmat dunia. Ayat di atas berkenaan dengan peringatan untuk Qarun yang disampaikan oleh kaumnya agar Qarun tidak bersifat angkuh karena kekayaannya. Sebab dunia sifatnya sementara dan harta yang dimiliki akan sirna dan benda yang dikumpulkan di dunia ibarat barang yang dipinjam dan akan dikembalikan kepada pemiliknya

⁶⁸ Imam an-Nasâ'i, *As-Sunan al-Kubro Juz 10*, Beirut: Resalah, 2001, hal. 400.

⁶⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 4...*, hal. 3094-3095.

yaitu Allah. Oleh karena itu pergunakanlah harta dan benda tersebut untuk melakukan ketaatan kepada Allah serta meraih pahala sebagai bekal menuju akhirat. Akan tetapi, manusia juga tidak boleh jauh dari kebutuhan dunia seperti makan, minum, pakaian dan tempat tinggal. Sebab manusia memiliki kewajiban untuk diri sendiri dan kewajiban untuk menafkahi keluarga.

Agama bahkan melarang manusia untuk menghindari kenikmatan dunia dan menganjurkan manusia untuk mencari usaha yang halal untuk hidup di dunia dan memenuhi hak Allah. Jadi pada intinya yaitu bekerja untuk dunia seolah-olah akan hidup selamanya dan beramal akhirat seolah-olah akan mati besok. Manusia diperintahkan untuk berbuat baik kepada makhluk lain termasuk alam sebagaimana Allah telah berbuat baik kepada manusia dengan diberikannya akal pikiran untuk mengelola bumi. Bukan sebaliknya, yaitu melakukan kerusakan di muka bumi dengan menggunakan kemampuan yang diberikan Allah kepada manusia. Orang yang memiliki sifat *qanâ'ah* bisa saja termasuk kedalam golongan orang yang kaya, namun kekayaan yang dimilikinya bukan berarti sengaja memperbanyak harta dunia. Kekayaan dunia yang dimilikinya dijadikan sebagai pengingat kepada kekuasaan Allah dan menganggap semuanya hanya titipan dari Allah. Dengan demikian, *qanâ'ah* merupakan masalah batin atau tidak nampak, bukan persoalan yang terlihat oleh mata.⁷⁰

Sifat *qanâ'ah* adalah sifat rela menerima apa yang dimiliki dan terputusnya keinginan untuk memaksakan menambah terhadap sesuatu yang telah dimiliki. Dalam konteks ini, ada beberapa dampak positif yang terkait dengan sifat *qanâ'ah*. Dampak positif *qanâ'ah* adalah mendapatkan ketenangan pikiran sebab sifat *qanâ'ah* membawa kedamaian dan kepuasan batin. Mereka yang puas dengan apa yang mereka miliki tidak terus-menerus terobsesi untuk mengumpulkan lebih banyak harta dan kekayaan. Ini membantu mengurangi stres, kecemasan, dan kegelisahan yang datang dengan persaingan materi.⁷¹ Dampak sifat *qanâ'ah* juga menciptakan kondisi hidup yang hemat sebab sifat *qanâ'ah* mendorong seseorang untuk hidup sederhana dan menghargai apa yang ada. Ini bisa mengarah pada gaya hidup yang hemat dan bijaksana dalam mengelola keuangan, dapat membedakan antara keinginan dan kebutuhan. Dengan tidak mengikuti tren konsumsi yang berlebihan, seseorang dapat menghemat uang dan menghindari hutang yang tidak perlu.⁷² Sifat *qanâ'ah* juga dapat menempatkan manusia pada fleksibilitas atau kebebasan terhadap dinamika perkembangan masa. Sifat *qanâ'ah*

⁷⁰ Fuadi Fuadi, "Refleksi Pemikiran Hamka Tentang Metode Mendapatkan Kebahagiaan," dalam *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin...*, hal. 31.

⁷¹ Silvia Riskha Fabriar, "Agama, Modernitas dan Mentalitas: Implikasi Konsep Qana'ah Hamka Terhadap Kesehatan Mental," dalam *Muharrrik: Jurnal Dakwah Dan Sosial*, Vol. 3 No, 2 Tahun 2020, hal. 238.

⁷² Buya Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Republika, 2015, hal. 215.

menjadikan seseorang tidak bergantung atau terikat pada harta miliknya untuk merasa bahagia atau layak. Ini membebaskan individu dari perbudakan material dan keinginan yang tak terpuaskan. Dengan seperti itu, individu dapat berfokus pada hal-hal yang lebih bermakna dalam hidup, seperti hubungan pribadi, pengembangan diri, dan kontribusi sosial. Memupuk sikap *qanâ'ah* juga menghadirkan keseimbangan emosional bagi manusia sebab sifat *qanâ'ah* membantu untuk menghindari perasaan iri dan dengki terhadap orang lain yang memiliki lebih banyak harta. Merasa puas dan mensyukuri apa yang dimilikinya, mereka dapat menjaga keseimbangan emosinya dan menghargai pencapaiannya sendiri tanpa harus membandingkannya dengan orang lain.⁷³

Mengutip pendapat Abu Ja'far, Allah mengetahui apa yang dibutuhkan dan apa yang terbaik untuk hamba-Nya. Manusia yang berusaha akan mendapatkan yang terbaik sesuai yang diusahakan. Allah Maha Mengetahui, manusia dilarang berangan-angan tentang sesuatu yang di luar dari kemampuannya. Manusia cukup berusaha, taat, menerima ketentuan dan ridha dengan ketetapan-Nya.⁷⁴ Pada intinya Allah akan membalas segala amal perbuatan dan usaha manusia sesuai porsi dan takarannya masing-masing. Manusia hanya perlu mensyukuri segala yang diperolehnya di dunia dan tidak menimbulkan sifat iri dengki dalam hatinya ketika melihat hasil dari orang lain. Setelah berusaha hendaknya manusia menyerahkan hasilnya kepada Allah. Manusia hanya dilarang untuk berharap terhadap sesuatu yang mustahil seperti wanita mengharap menjadi laki-laki, merasa memiliki wajah yang kurang disukai mengharap menjadi rupawan dan segala hal yang sekiranya melampaui kemampuan manusia.⁷⁵

3. Menghilangkan Sifat Munafik dalam Berperilaku terhadap Lingkungan Alam

Nifak merupakan sifat yang memiliki tingkat kesulitan di atas dari kekufuran. *Nifak* melekat pada diri manusia dalam bentuk perilaku yang berlainan dengan yang diucapkan dan pendirian hatinya yang sebenarnya. Orang yang memiliki sifat ini disebut munafik. Sebagaimana yang disebutkan Allah di dalam Al-Qur'an bahwa orang munafik mengaku beriman kepada Allah dan hari akhir padahal kenyataannya tidak. Begitu juga dengan orang yang mengaku berbuat kebaikan pada kenyataannya yang diperbuat hanyalah kerusakan.⁷⁶

⁷³ Lukmanul Hakim, "Konsep Pendidikan Karakter Perspektif Kh. Hasyim Asy'ari Studi Kitab Abdul 'Alim Wal Muta'Alim," dalam *Al-MUNZIR*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2018, hal. 315.

⁷⁴ Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan at-Ta'wil Ayy al-Qur'an Jilid 2*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1994, hal. 448-449.

⁷⁵ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 1...*, hal. 840.

⁷⁶ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 1...*, hal. 127.

Sifat munafik ini merupakan penyakit batin yang muncul dan menguasai jiwa manusia sehingga orang yang terjangkit penyakit munafik ini tidak menyadari bahwa dirinya memiliki penyakit tersebut. Terlebih lagi orang munafik cenderung merasa bahwa yang diperbuatnya sudah benar. Padahal kenyataannya yang mereka lakukan adalah kerusakan.⁷⁷ Orang munafik jika melakukan ibadah maka akan terasa berat dan tidak memiliki semangat serta keikhlasan. Orang munafik beribadah bukan karena takut kepada Allah, akan tetapi hanya merasa malu kepada sesama manusia. Jika tidak ada yang melihatnya atau sedang sendirian maka tidak akan melakukan ibadah.⁷⁸

Sependapat dengan Hasbi, dalam Tafsir *at-Thabari* juga dikatakan bahwa golongan munafik jika beribadah secara malas-malasan padahal sudah menjadi kewajibannya sebagai seorang hamba yaitu menyembah dan berbakti kepada Tuhannya. Jika beribadah maka niatnya bukan karena Allah tapi ibadahnya dipenuhi dengan rasa *riya'* terhadap sesama manusia. Namun sebenarnya orang munafik mengetahui kekufurannya akan tetapi mereka menguburnya di dalam hati. Di akhirat kelak Allah akan membukakan bukti kekufurannya tersebut ketika berjalan bersama dengan orang yang beriman. Mereka mengikuti sebuah cahaya dan Allah hilangkan cahaya petunjuk itu dari hadapan orang munafik dan mereka akan merasakan kebingungan.⁷⁹ Adapun pendapat dari Mustafa Al-Maraghi mengatakan orang munafik sangat banyak jumlahnya dan dapat dijumpai di setiap masa. Orang yang munafik memiliki sifat tambahan yaitu egois, berusaha mendapatkan keuntungan sendiri bagaimanapun caranya meskipun membahayakan orang lain.⁸⁰

Pada masalah lingkungan, sifat munafik ini sangat berbahaya sebab bisa saja individu atau kelompok mengaku melakukan perbaikan pada alam namun pada sisi yang lain berbuat kerusakan demi mendapatkan keuntungan pribadi. Perusahaan dan pelaku industri memiliki tanggung jawab besar dalam menanggulangi kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh aktivitas industri mereka. Saat ini kaum kapitalis hanya memandang dari sisi ekonomi semata tanpa mempertimbangkan kerusakan-kerusakan yang diperbuatnya, padahal itu merupakan perbuatan yang dapat mengarahkan kepada kebinasaan.⁸¹ Sebagaimana yang disebutkan dalam Surah al-Baqarah/2:205 sebagai berikut,

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ

⁷⁷ Amsyari Fuad, *Budaya Munafik*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1996, hal. 27.

⁷⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 1...*, hal. 981.

⁷⁹ Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan at-Ta'wil Ayy al-Qur'an Jilid 2*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994, hal. 589.

⁸⁰ Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Semarang: Toha Putra, 1993, hal. 315.

⁸¹ Yuko Heath dan Robert Gifford, "Free-Market Ideology and Environmental Degradation: The Case of Belief in Global Climate Change," dalam *Environment and Behavior*, Vol. 38 No. 1 Tahun 2006, hal. 48.

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

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut dengan menyebutkan perilaku orang-orang munafik yang sangat berlawanan dengan apa yang dituturkan saat berhadapan dengan lawan bicaranya. Sebagaimana pada umumnya sifat dan perilaku orang munafik yang memiliki dua wajah. Beda pada saat berhadapan dengan lawannya dan pada saat berpisah. Jika mereka dilarang berbuat kerusakan maka mereka mengaku selalu berbuat baik atau yang sedang diperbuatnya adalah kebaikan namun kenyataannya itu hanyalah hasutan yang merusak. Seperti itulah watak asli orang munafik di manapun mereka berada. Mereka menyia-nyiakan tumbuhan dan hewan ternak yang semestinya mereka tidak terlalu membutuhkannya. Mereka membuat kerusakan hanya untuk memuaskan hawa nafsu serakahnya, meskipun dunia seisinya akan hancur dan menyengsarakan orang banyak mereka tidak akan peduli.⁸²

Pada Surah al-Baqarah/2:205 ini Hasbi menafsirkan bagaimana sikap dan sifat orang-orang munafik yang bermuka dua. Di depan baik namun di belakang punya niat yang merusak. Namun tidak hanya itu, pada ayat sebelumnya Hasbi menerangkan bahwa orang munafik pandai bertutur kata dalam menghasut lawannya agar mau mengikuti hawa nafsunya. Allah sangat membenci perilaku yang merusak. Niat seseorang berbuat baik saja belum tentu diridhai oleh Allah jika hanya diucapkan semata tapi tidak dikerjakan.

Sejalan dengan penjelasan Hasbi pada ayat di atas sifat munafik merupakan sikap pura-pura atau hipokritis yang dapat berdampak buruk pada kerusakan lingkungan. Beberapa bahaya yang disebabkan oleh kebohongan dan kemunafikan para pelaku kerusakan, misalnya pembohongan hijau atau dikenal sebagai *greenwashing*. Praktik di mana pelaku usaha atau individu berusaha menunjukkan bahwa diri mereka atau produk mereka peduli dan ramah lingkungan padahal mereka tidak melakukan upaya untuk melindungi lingkungan justru mereka menggunakan bahan-bahan yang dapat mencemari lingkungan. Ini merupakan pernyataan palsu, penggunaan label palsu bahkan pelaku industri menyembunyikan dampak buruk bagi lingkungan yang dihasilkan dari usaha mereka.⁸³ Beberapa individu bahkan kelompok mengaku mendukung upaya konservasi lingkungan, namun pada saat yang sama mereka terlibat dalam praktik perusakan lingkungan seperti pembukaan lahan yang baru dengan merusak hutan secara besar-besaran, pertambangan ilegal atau

⁸² Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 1...*, hal. 340.

⁸³ Devona Valencia, *et al.*, "Pengaruh Greenwashing Terhadap Ekuitas Merek dan Niat Pembelian: Suatu Studi Empiris," dalam *Jurnal Manajemen*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2021, hal. 40.

penggunaan bahan kimia yang limbahnya dapat mengotori dan mencemari ekosistem sekitarnya.⁸⁴

Orang munafik memiliki pedoman yang jauh dari keridaan Allah. Tujuan utama dari janji dan omongan manis orang munafik hanyalah keuntungan pribadi. Segala rencana dan niat dari orang munafik jauh melenceng dari jalan Allah, dan cara untuk menutupi niat buruk tersebut maka menggunakan kata dan janji yang manis untuk mewujudkan niat buruk tersebut. Orang munafik menggunakan agama jika hanya menguntungkan dirinya sendiri, jika merugikan maka akan menjauhi agama. Hamka menguatkan bahwa kata “*tawalla*” memiliki dua makna, yaitu “berpaling” dan “berkuasa.” Maka orang yang munafik bukan hanya merusak ketika berpaling, tetapi juga lebih merusak jika menjadi penguasa. Pemimpin yang seperti ini tidak dapat dipercaya perkataannya dan tidak dipegang janjinya.⁸⁵

Sifat munafik sangat nyata dampak kerusakannya terhadap lingkungan. Oleh karena itu, sangat penting bagi pelaku usaha ataupun individu agar menerapkan kejujuran dan konsistensi dalam usaha mereka demi mendukung keberlangsungan pelestarian lingkungan dan tidak termasuk ke dalam golongan orang yang munafik. Sebagaimana ciri orang munafik yang tertuang dalam Surah al-Baqarah/2:11 berikut,

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

Dan apabila dikatakan kepada mereka, "Janganlah kalian membuat kerusakan di muka bumi:" Mereka menjawab, "Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan. (al-Baqarah/2:11)

Hasbi kembali menerangkan tentang bahaya dari sifat munafik yang dapat menjadi pemicu dari kerusakan. Kerusakan (*tufside*) di sini merupakan lawan dari berbuat kebaikan atau keluar dari batas keseimbangan. Menurut Hasbi, yang dilarang pada ayat tersebut bukan hanya melakukan kerusakan tapi juga melakukan hal-hal yang dapat menimbulkan kerusakan. Meskipun mereka tidak melakukan kerusakan secara langsung namun melakukan hal yang dapat memicu kerusakan juga dilarang. Hematnya, jangan melakukan sesuatu yang dapat membinasakan diri sendiri. Sebagaimana sifat orang munafik yang telah disebutkan contohnya di atas mengaku melakukan kebajikan padahal yang mereka lakukan hanyalah kerusakan. Orang munafik tidak pernah merasa melakukan kerusakan dan memang sudah menjadi kebiasaan orang-orang seperti itu. Jika tidak mampu memperbaiki setidaknya tidak melakukan kerusakan atau faktor yang mengakibatkan kerusakan.⁸⁶ Kemunafikan sifatnya

⁸⁴ Paul I. Boon dan Vishnu Prahalad, “Ecologists, Economics and Politics: Problems and Contradictions in Applying Neoliberal Ideology to Nature Conservation in Australia,” dalam *Pacific Conservation Biology*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2017, hal. 120.

⁸⁵ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 1...*, hal. 476.

⁸⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 1...*, hal. 46-47.

seperti bola salju yang semakin lama akan semakin membesar dampaknya dan dapat menimbulkan kerusakan yang lain. Misalnya dimulai dari krisis lingkungan alam akan berdampak pada sektor yang lain seperti krisis ekonomi, politik, budaya dan lain sebagainya. Hasbi mengibaratkan sifat munafik seperti membalut racun dengan gula. Akan terus-menerus merusak umat manusia dengan semboyan dan janji manisnya.

Ibnu Jarir at-Thabari menjelaskan yang dimaksud orang munafik pada ayat di atas yaitu orang munafik di zaman Rasulullah yang bersekutu dengan kaum Yahudi. Meskipun yang dimaksud orang munafik pada zaman Rasulullah, akan tetapi sifat orang munafik memang seperti itu adanya hingga hari kiamat. Adapun yang dimaksud dengan kerusakan pada ayat tersebut yaitu orang yang melakukan larangan dari Allah dan rasul-Nya.⁸⁷ Kemudian diteruskan ke Surah al-Baqarah/2:12 yaitu,

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ

Ingatlah, sesungguhnya merekalah yang berbuat kerusakan, tetapi mereka tidak menyadari. (al-Baqarah/2:12)

Melalui ayat di atas Hasbi mempertegas ciri-ciri sifat orang munafik. Sebagaimana yang disampaikan dalam tafsirnya, “*Merekalah sesungguhnya yang membuat kerusakan, bukan orang-orang terdahulu yang mereka tentang. Orang munafik tidak merasa berbuat kerusakan, karena hal itu telah menjadi kebiasaan perilakunya.*”⁸⁸ Ini menjelaskan bahwa orang munafik membawa perilaku-perilaku merusak dalam kehidupan sehari-hari secara terus-menerus sehingga secara tidak langsung tertanam perilaku merusak itu di alam bawah sadarnya. Perilaku manusia yang mengakar di alam bawah sadar berpotensi membuat dia merasa benar atas sesuatu yang dilakukan, meskipun pada realitanya perilaku itu merusak dan menyengsarakan kehidupan makhluk lain. Sependapat dengan Hasbi, Ibnu Jarir at-Thabari mengutip pendapat Abu Ja’far yang mengatakan bahwa segala perbuatan merusak yang dilakukan oleh orang munafik selalu merasa benar. Bahkan kemaksiatan yang mereka lakukan juga mereka anggap sebagai upaya untuk melakukan perbaikan dan sudah sesuai dengan ajaran agama.⁸⁹

4. Membangun Relasi Mutualisme dengan Sesama Makhluk Hidup di Lingkungan Alam

Relasi mutualisme adalah komponen penting dalam upaya membangun kehidupan yang harmonis antara manusia dengan spesies maupun entitas

⁸⁷ Ibnu Jarîr ath-Thabari, *Jamî’ al-Bayan at-Ta’wîl Ayy al-Qur’an Jilid 1*, Beirut: Muassasah ar-Ris-lah, 1994, hal. 112-114.

⁸⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’ân al-Majîd an-Nûr Jilid 1...*, hal. 47.

⁸⁹ Ibnu Jarîr ath-Thabari, *Jamî’ al-Bayân at-Ta’wîl Ayy al-Qur’ân Jilid 3...*, hal. 112-114.

lainnya di bumi dan relasi mutualisme ini dapat ditemukan di berbagai ekosistem. Relasi mutualisme adalah hubungan simbiosis antara dua organisme yang berbeda dan keduanya saling memberikan keuntungan satu sama lain. Kedua organisme tersebut saling bekerjasama dalam bertahan hidup.⁹⁰ Misalnya relasi antara manusia dengan lingkungan alam yang tidak dapat dipisahkan. Manusia bergantung dari sumber daya alam untuk hidup dan alam membutuhkan manusia untuk dirawat. Tidak sebatas itu saja, hubungan antara manusia dan lingkungan alam juga diharapkan menjadi gudang ilmu pengetahuan.

Manusia memiliki peluang besar untuk mendapatkan pelajaran hidup dari lingkungan alam. Hubungan manusia dengan lingkungan alam dalam hal ilmu pengetahuan tersebut pernah terjadi pada masa awal peradaban manusia. Sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an Surah al-Mâidah/5:31 mengenai sejarah terjadinya pembunuhan yang dilakukan oleh dua putera dari Nabi Adam yaitu Qabil terhadap saudaranya sendiri yaitu Habil. Sebab mereka hidup pada peradaban awal manusia maka terjadi kebingungan mengenai bagaimana cara menguburkan jasad orang yang meninggal. Kemudian Allah datangkan dua ekor burung gagak untuk mencontohkan dan mengajarkan tata cara penguburan jasad manusia. Menurut riwayat lain, pembunuhan tersebut dilakukan oleh dua orang dari Bani Israil akan tetapi at-Thabari membantahnya. Sebab jika burung gagak tersebut mencontohkan kepada Bani Israil yang dimaksud maka seharusnya orang tersebut sudah mengetahui tata cara menguburkan.⁹¹

Tugas manusia adalah merawat dan memperbaiki kerusakan alam sebab alam telah diciptakan oleh Allah dengan baik dan teratur. Sebagaimana yang terdapat dalam Surah al-A'râf /7:56 berikut,

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ

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

Pada Tafsir *an-Nûr* Hasbi menjelaskan bahwa manusia dilarang berbuat kerusakan di bumi karena Allah telah memperbaiki bumi dengan diciptakannya berbagai macam makhluk di dalamnya. Secara tersirat memerintahkan manusia untuk menjalin relasi yang harmonis terhadap alam. Tidak hanya itu, Allah juga telah menetapkan bagaimana cara memanfaatkan alam tersebut. Hasbi menyebutkan kerusakan yang dimaksud meliputi semua aspek baik fisik maupun non-fisik. Kerusakan yang *zhahir* atau yang terlihat oleh mata kepala seperti usaha memusnahkan manusia baik dengan cara

⁹⁰ Fikret Berkes, *Sacred Ecology...*, hal. 232.

⁹¹ Ibnu Jarîr ath-Thabari, *Jamî' al-Bayân at-Ta'wil Ayy al-Qur'ân Jilid 3...*, hal. 75-76.

membunuh atau penganiayaan dengan merusak hartanya dengan merampas dan mencuri maupun termasuk merusak sumber kehidupan manusia yaitu merusak alam. Adapun kerusakan yang non-fisik di sini yaitu apa yang timbul dari dalam diri manusia yaitu merusak keimanan, merusak agama dengan kekufuran dan melakukan kemaksiatan, serta melakukan hal-hal yang dapat merusak akal pikiran manusia seperti mengonsumsi zat yang memabukkan.⁹²

Menurut at-Thabari, Allah mengutus rasul-Nya sebagai upaya untuk memperbaiki keadaan di muka bumi setelah dirusak oleh orang musyrik.⁹³ Begitu juga pendapat Hamka mengatakan bahwa Nabi Muhammad SAW diutus ke muka bumi untuk memperbaiki keadaan bumi yang telah rusak. Menurutnya, kerusakan yang diperbuat setelah diperbaiki merupakan perbuatan yang sangat buruk dibanding dengan kerusakan yang dilakukan terhadap sesuatu yang memang telah rusak.⁹⁴

Senada dengan dua pendapat ulama di atas, Wahbah az-Zuhaili juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan perbaikan pada ayat tersebut yaitu diutusnya nabi dan rasul Allah. Berbuat kerusakan mencakup kerusakan agama dengan kekufuran, kerusakan jiwa dengan membunuh dan merusak anggota tubuh, merusak harta dengan mencuri dan merampok, merusak akal dengan mengonsumsi zat yang memabukkan dan merusak nasab dengan perzinahan, homoseksual, dan fitnah berbuat zina.⁹⁵

Tidak hanya itu, Hasbi menambahkan penjelasannya mengenai kerusakan di bumi pada Surah al-A'râf/7:85 berikut,

وَالِي مَدْيَنَ 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

Kepada penduduk Madyan, Kami (utus) saudara mereka, Syu'aib. Dia berkata, "Wahai kaumku, sembahlah Allah. Tidak ada bagimu tuhan (yang disembah) selain Dia. Sungguh, telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka, sempurnakanlah takaran dan timbangan, dan janganlah merugikan (hak-hak) orang lain sedikit pun. Jangan (pula) berbuat kerusakan di bumi setelah perbaikannya. Itulah lebih baik bagimu, jika kamu beriman." (al-A'râf/7:85)

Menurut Hasbi di dalam ayat ini Allah juga menyampaikan himbauan dari Nabi Luth kepada kaumnya agar tidak melakukan kerusakan di muka bumi

⁹² Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 2...*, hal. 1413.

⁹³ Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jamî' al-Bayân at-Ta'wil Ayy al-Qur'ân Jilid 3...*, hal. 449.

⁹⁴ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 4...*, hal. 2400-2401.

⁹⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir Jilid 4*, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal 482-483.

pada kalimat *وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* yaitu kerusakan dalam bentuk kezaliman maupun kerusakan yang lain seperti berbuat dosa, menyuap, merampas harta yang bukan haknya, berbuat keji. Hasbi menambahkan bentuk kerusakan yang keji di bumi yaitu homo-seksual dan merusak moral dalam kehidupan masyarakat.⁹⁶

Hasbi juga menjelaskan pada ayat lain mengenai jenis kerusakan di muka bumi seperti pada Surah asy-Syu'arâ'/62:183 berikut ini,

وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

Janganlah kamu merugikan manusia dengan mengurangi hak-haknya dan janganlah membuat kerusakan di bumi. (asy-Syu'arâ'/62:183)

Hasbi menjelaskan bahwa larangan kerusakan di atas berkaitan mengenai larangan pengurangan hak orang lain baik berupa timbangan, takaran, bilangan maupun ukuran. Juga larangan membunuh, menyamun, merampok bahkan larangan bagi hal-hal yang dapat menimbulkan kerusakan lainnya. Ini bearti Hasbi membagi dua kerusakan kepada sesama manusia, yaitu kerusakan yang berdampak pada materi dan kerusakan yang berdampak kepada jiwa manusia.⁹⁷

Dapat disimpulkan bahwa Hasbi menekankan pentingnya relasi manusia dengan lingkungan alam melalui aturan yang telah ditetapkan Allah, yaitu tidak merusak lingkungan alam dengan menjaga ekosistem yang sudah diciptakan-Nya dan juga memperbaiki relasi kepada sesama manusia, yaitu dengan memperbaiki pola interaksi baik dalam berdagang maupun dalam kehidupan sehari-hari. Jika iman manusia lemah maka akan mudah terhasut oleh keinginan duniawi yang menyesatkan dan merusak ekosistem. Akan tetapi, jika iman kuat maka keseimbangan hidup akan terwujud. Tidak hanya berdampak kepada diri sendiri tapi juga berdampak pada lingkungan sekitar termasuk orang lain bahkan terhadap alam yang ditempatinya hidup.

Allah melarang perbuatan yang merusak bumi dan hal-hal yang mengancam kelestariannya setelah diperbaiki. Karena pada kenyataannya, jika semuanya berjalan sesuai dengan jalurnya, kemudian manusia melakukan perbuatan yang dapat merusak dan mengacaukannya, maka itu akan membahayakan semua manusia tidak hanya yang kafir tapi juga yang beriman, dalam artian akan menimbulkan kerusakan yang besar. Kemudian Allah memerintahkan manusia untuk menyembah-Nya dan berdoa kepada-Nya merendahkan diri serta meminta belas kasihan-Nya dengan tujuan agar manusia menghilangkan sifat rakus yang ada pada dirinya.⁹⁸

⁹⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majîd an-Nûr Jilid 2...*, hal. 1437.

⁹⁷ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majîd an-Nûr Jilid 4...*, hal. 2969.

⁹⁸ Ibnu Katsîr, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzhim Jilid 3*, Saudi Arabia: Daar al-Tayyibah lin-Nasyr wat-Tauzi', 1999, hal. 429.

5. Peran Pemerintah dan *Muballigh* dalam Mewujudkan Pembangunan Berwawasan Lingkungan Berkelanjutan

Menilik pada ulasan sebelumnya tentang manusia sebagai khalifah maka makna kata “khalifah” dapat diidentifikasi bahwa manusia adalah makhluk Allah yang diberikan tanggung jawab khusus sebagai pengawas di bumi. Meskipun tanggung jawab ini ada pada setiap individu, namun lebih penting lagi, hal ini terkait dengan kerangka kepemimpinan politik, khususnya dalam aspek sosial masyarakat kontemporer. Konsep ini rasional karena pelaksanaan tugas-tugas dalam kehidupan berkaitan dengan isu kepemimpinan. Hal ini termanifestasikan dalam bentuk kedaulatan yang memiliki peraturan untuk mengatur tugas-tugasnya dalam konteks politik. Dalam konteks khalifah ini, tujuannya adalah melindungi lingkungan melalui kebijakan, peraturan hukum, dan pemanfaatan sumber daya yang sesuai dengan kebutuhannya.

Konsep khalifah berbeda dari konsep sekuler yang menganggap kepemimpinan sepenuhnya berada di tangan rakyat dan terpisah dari nilai-nilai moral ilahiah. Konsep khalifah tidak menganggap manusia sebagai penguasa atau raja yang bebas nilai. Sebaliknya, konsep ini memandang manusia sebagai bagian dari alam dan memiliki keterkaitan dengan nilai-nilai yang lebih tinggi, yaitu Tuhan.⁹⁹ Keterkaitan konsep khalifah dalam konteks sosial politik dan lingkungan menjadi jelas. Jika seorang pemimpin bertindak sebagai penguasa yang tidak bertanggung jawab maka hal ini dapat merugikan rakyat dan menyebabkan kerusakan yang meluas di bumi. Ini mirip dengan keprihatinan malaikat terhadap manusia yang dapat menyebabkan kerusakan lingkungan dan pertumpahan darah.¹⁰⁰

Dalam konteks lingkungan, jika moralitas khalifah (manusia) rusak, lingkungan akan terancam punah dan menjadi sumber eksploitasi oleh para pemimpin yang serakah. Konsep khalifah bukanlah tentang penguasaan manusia yang superior, tetapi tentang tanggung jawab moral mereka.¹⁰¹ Dengan demikian, pemeliharaan lingkungan dalam konteks khalifah sangat bergantung pada kemampuan dan integritas moral para pemimpin dalam arti yang lebih luas. Kemampuan ini dapat mencakup kriteria kepemimpinan ideal, seperti *amanah*, *fathanah*, *siddiq*, dan *tabligh*, yang dipinjam dari karakter seorang Nabi yang dianggap sebagai utusan Tuhan untuk mewujudkan kebajikan moral di bumi. Seperti kisah Daud dalam Surah Sad/38:26, Allah memerintahkan pemimpin untuk bertindak adil dan bijaksana karena sikap adil dan bijaksana dicintai oleh Allah.¹⁰²

Pada konteks Indonesia, pemerintah telah mengambil berbagai tindakan, termasuk kebijakan yang merujuk pada Undang-Undang No. 23 Tahun 1997,

⁹⁹ Mudhofir Abdullah, *Al Qur'an dan Konservasi Lingkungan...*, hal. 174.

¹⁰⁰ Ali Jum'ah, *al-Bi'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 49.

¹⁰¹ Ali Jum'ah, *al-Bi'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 50.

¹⁰² Ali Jum'ah, *al-Bi'ah wa al-Hifaz 'alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî...*, hal. 52.

yang bertujuan untuk melestarikan lingkungan hidup dan menjaga kemampuannya untuk mendukung kehidupan manusia dan makhluk lainnya.¹⁰³ Upaya konkret telah dilakukan untuk mengatasi pencemaran udara di kota-kota besar, melalui undang-undang, peraturan pemerintah, dan program-program khusus. Melalui perumusan Undang-Undang yang mempertimbangkan kesejahteraan lingkungan alam pemerintah juga memiliki otoritas dan kekuasaan untuk menetapkan kebijakan dan tindakan yang mempengaruhi lingkungan dalam proses pembangunan. Pemerintah sebagai pelaksana pembangunan fisik menjadi aktor yang penting dalam penanggulangan kerusakan lingkungan. Pemerintah berperan penting dalam menjalankan pembangunan yang berkelanjutan dengan mempertimbangkan keberlangsungan dan keseimbangan antara unsur ekonomi, sosial-budaya, dan ekologi.

Berikut ini adalah beberapa alasan mengapa peran pemerintah penting dalam pelestarian lingkungan. *Pertama*, pemerintah dapat menetapkan kebijakan dan regulasi untuk melindungi lingkungan, termasuk penggunaan sumber daya alam, perlindungan spesies, pengelolaan limbah, dan pengurangan emisi gas rumah kaca. Kebijakan dan regulasi seperti ini melindungi lingkungan dari kerusakan yang tidak terkendali dan mendorong praktik berkelanjutan. *Kedua*, pemerintah bertanggung jawab untuk mengawasi operasi industri dan bisnis yang dapat membahayakan lingkungan. Mereka memiliki otoritas untuk melakukan penegakan hukum dan memberlakukan sanksi kepada individu yang melanggar undang-undang lingkungan. Ini membantu mencegah tindakan yang merugikan lingkungan dan membantu menjaga ketaatan terhadap aturan.¹⁰⁴

Ketiga, individu, bisnis, dan organisasi yang berusaha untuk menerapkan praktik lingkungan yang baik berhak mendapatkan dukungan finansial, insentif, dan bantuan teknis dari pemerintah. Misalnya, pemerintah dapat memberikan insentif fiskal kepada bisnis yang mengadopsi teknologi hijau atau investasi dalam energi terbarukan. Proyek lingkungan seperti pengelolaan air bersih atau restorasi ekosistem juga dapat menerima pembiayaan publik. Pemberian insentif tersebut sebagai bentuk apresiasi pemerintah terhadap individu atau kelompok yang memberikan perhatian terhadap lingkungan. Dengan adanya perhatian dari pemerintah, maka diharapkan semakin banyak juga masyarakat yang ikut serta menggerakkan praktik lingkungan yang baik.

Beberapa contoh apresiasi dari pemerintah Indonesia adalah penghargaan Kalpataru yang diberikan kepada individu atau kelompok yang telah

¹⁰³ Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.
[https://jdih.esdm.go.id/storage/document/UU%2032%20Tahun%202009%20\(PPLH\).pdf](https://jdih.esdm.go.id/storage/document/UU%2032%20Tahun%202009%20(PPLH).pdf).
Diakses pada 9 September 2023.

¹⁰⁴ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global...*, hal. 304-305.

memberikan kontribusi yang signifikan dalam pelestarian dan pelestarian lingkungan alam. Selain itu juga ada penghargaan berupa Hibah Lingkungan kepada organisasi non-pemerintah dan kelompok masyarakat yang berfokus pada proyek-proyek lingkungan yang berkelanjutan. Hibah ini dapat digunakan untuk mendukung inisiatif pelestarian hutan, rehabilitasi lahan, pengelolaan air, dan proyek-proyek lain yang berkontribusi pada perlindungan lingkungan.¹⁰⁵ Pemerintah Indonesia juga memberikan insentif pajak dan fasilitas pembiayaan kepada perusahaan dan investasi yang berfokus pada proyek-proyek yang ramah lingkungan. Ini dapat mencakup pengurangan tarif pajak, pembebasan pajak, atau fasilitas pinjaman dengan suku bunga rendah untuk proyek-proyek yang memiliki dampak positif pada lingkungan. Beberapa sektor industri di Indonesia juga memiliki program sertifikasi lingkungan yang memberikan penghargaan kepada perusahaan yang mematuhi standar lingkungan tertentu. Salah satu contohnya adalah sertifikasi untuk produk kayu yang dihasilkan dari hutan yang dikelola secara berkelanjutan.¹⁰⁶ Pada ranah pendidikan, pemerintah memberikan penghargaan Adiwiyata bagi lembaga pendidikan yang peduli terhadap lingkungan dan berpartisipasi aktif dalam pelestarian lingkungan, baik sebagai silabus pembelajaran maupun program kegiatan peserta didik dan guru.¹⁰⁷

Keempat, pemerintah memiliki peran penting dalam meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya pelestarian lingkungan dengan melakukan sosialisasi, memberikan pelatihan kepada masyarakat dan juga meluncurkan kampanye tentang pengetahuan yang mendorong perubahan perilaku hidup yang ramah lingkungan.¹⁰⁸ Pemerintah Indonesia telah mengintegrasikan pendidikan lingkungan ke dalam kurikulum sekolah. Program seperti Adiwiyata, yang telah disebutkan sebelumnya, adalah salah satu contoh di mana sekolah diajak untuk aktif dalam upaya pelestarian lingkungan dan mempromosikan kesadaran lingkungan di antara siswa. Program ini mencakup kegiatan-kegiatan seperti pengelolaan sampah, penghijauan, dan penyelenggaraan pelatihan lingkungan.

Menjadi pemimpin bukan hanya bertanggung jawab atas sesama manusia, tapi juga bertanggung jawab atas semua makhluk di seluruh wilayah yang dipimpinya. Jangan menjadi pemimpin yang rakus akan dunia sehingga

¹⁰⁵ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global...*, hal. 305-308.

¹⁰⁶ Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global...*, hal. 311-315.

¹⁰⁷ Mirza Desfandi, "Mewujudkan Masyarakat Berkarakter Peduli Lingkungan melalui Program Adiwiyata," dalam *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2015, hal. 31-37.

¹⁰⁸ Frank Wijen, *et.al.*, *A Handbook of Globalisation and Environmental Policy: National Government Interventions in a Global Arena*, UK: Edward Elgar Publishing, 2012, hal. 10.

mengorbankan segala hal yang ada pada dirinya. Sebagaimana yang terdapat dalam Surah Muhammad/47:22 berikut ini,

فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ

Apakah seandainya berkuasa, kamu akan berbuat kerusakan di bumi dan memutuskan hubungan kekeluargaanmu? (Muhammad/47:22)

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat dengan menjelaskan bahwa pemimpin yang rakus atas kekuasaan dan kemewahan dunia pasti akan menimbulkan kerusakan seperti kezaliman, pembunuhan bahkan mengorbankan hubungan dengan kerabatnya. Padahal seperti itulah sifat, sikap dan kondisi orang jahiliyah di masa lampau yang seharusnya mereka mengambil pelajaran dari kisah itu. Pada lanjutan ayat di atas, Hasbi menafsirkan bahwa pemimpin seperti itu yang ditutup mata dan telinganya dari segala kebaikan dan Allah jauhkan dari Rahmat-Nya.¹⁰⁹

Meneruskan penjelasan di atas mengenai sikap pemerintah terhadap lingkungan, pada Surah asy-Syu'arâ'/26:152 menjelaskan bagaimana sikap pemerintah dalam menjaga lingkungan,

الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ

(Mereka) yang berbuat kerusakan di bumi dan tidak melakukan perbaikan.” (asy-Syu'arâ'/62:152)

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut, “*Janganlah kamu menaati perintah para pemimpinmu yang selalu melakukan kemaksiatan. Yaitu Sembilan golongan yang terus-menerus membuat kerusakan di muka bumi dan sedikit pun tidak mendatangkan kebaikan.*”¹¹⁰ Secara jelas, Hasbi menyebutkan tentang bagaimana sikap masyarakat terhadap pemimpin yang selalu berbuat kerusakan. Pada ayat di atas berkaitan dengan ayat sebelumnya mengenai sikap boros manusia yang memahat gunung-gunung untuk dijadikan rumah yang megah padahal mereka tidak membutuhkannya. Kemudian Hasbi memeberikan penjelasan pada ayat di atas bahwa janganlah mengikuti perintah dari pemimpin yang boros dan selalu berbuat kerusakan di muka bumi. Hamka menyebutkan beberapa orang bahkan pemimpin bisa mengajak kepada perbuatan yang melanggar aturan Allah. Seperti menyia-nyikan karunia dari Allah, berfoya-foya, boros, dan segala bentuk kerusakan di bumi. Jika mengikuti perintah pemimpin yang seperti itu maka celakalah rakyatnya.¹¹¹

Bukan hanya pemerintah, peran *muballigh* (ustadz, kyai, atau penceramah agama) dalam penanggulangan kerusakan lingkungan alam juga sangat penting karena mereka memiliki pengaruh besar pada masyarakat, terutama dalam hal

¹⁰⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nûr* 5..., hal. 3867-3868.

¹¹⁰ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nûr* Jilid 4..., hal. 2961.

¹¹¹ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar* Jilid 7..., hal. 5148

menyampaikan nilai-nilai agama dan moral secara langsung kepada masyarakat. Berikut adalah beberapa alasan yang dapat mendukung pentingnya peran *muballigh* dalam pelestarian lingkungan. *Pertama*, sebagaimana tugas seorang *muballigh* yang memiliki tanggung jawab untuk menyampaikan ajaran agama kepada umat, maka termasuk juga menyampaikan ajaran-ajaran tentang keberlanjutan dan tanggung jawab manusia terhadap alam. Mereka dapat mengedukasi umat mengenai pentingnya menjaga dan melestarikan lingkungan sebagai bagian dari ibadah dan amal salih.¹¹² *Kedua*, tidak cukup hanya menyampaikan ajaran-ajaran tentang kewajiban manusia dalam menjaga lingkungan, *muballigh* dapat memotivasi umat untuk berpartisipasi secara aktif dalam pelestarian lingkungan. Mereka dapat mengajak orang lain untuk melakukan hal-hal nyata seperti mengurangi penggunaan plastik, menjaga kebersihan lingkungan, dan mendukung inisiatif lingkungan yang berkelanjutan melalui ceramah, khotbah, atau pengajaran agama.¹¹³

Ketiga, *muballigh* harus memiliki kemampuan untuk memadukan ajaran agama dengan masalah lingkungan. Mereka dapat menunjukkan bagaimana agama menyampaikan prinsip-prinsip pelestarian lingkungan seperti keadilan sosial, pemeliharaan alam, dan larangan eksploitasi alam secara boros. Hal ini dapat membantu masyarakat memahami bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian penting dari iman.¹¹⁴ *Keempat*, *muballigh* juga dapat membantu masyarakat mengatasi masalah sosial-lingkungan. Seorang *muballigh* harus memiliki kemampuan untuk mendidik masyarakat tentang pentingnya mengelola sumber daya alam secara berkelanjutan, mencegah pencemaran, dan menjaga ekosistem. Secara tidak langsung *muballigh* dapat membantu masyarakat menghadapi tantangan lingkungan melalui kemampuannya.¹¹⁵

Penulis menyimpulkan bahwa poin-poin di atas menyoroti kontribusi *muballigh* dalam mengedukasi, memotivasi, dan membimbing umat dalam menjaga dan melestarikan lingkungan hidup. Jika kedua unsur tersebut (pemerintah dan *muballigh*) berjalan sesuai perannya masing-masing maka ada

¹¹² Muhammad Afwan Romdloni dan Muhammad Sukron Djazilan, "Kiai dan Lingkungan Hidup; Revitalisasi Krisis Ekologis Berbasis Nilai Keagamaan di Indonesia," dalam *Journal of Islamic Civilization*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 125.

¹¹³ Alwi Muhaisan Ritonga dan Sahrul Sahrul, "Kolaborasi DAI dan Aparat Desa Dalam Meningkatkan Kepedulian Kebersihan Lingkungan Di Pesisir Pantai Kuala Putri Kabupaten Serdang Bedagai," dalam *Innovative: Journal of Social Science Research*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023, hal. 6558.

¹¹⁴ Irham Fajriansyah, *et.al.*, "Eksistensi Pendidikan Lingkungan Hidup dalam Ranah Pendidikan Islam," dalam *Qiro'ah: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021, hal. 21.

¹¹⁵ Jumarddin La Fua, "Eco-Pesantren; Model Pendidikan Berbasis Pelestarian Lingkungan," dalam *Al-Ta'dib*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2013, hal. 118.

potensi lingkungan alam akan hidup harmonis dengan manusia. Bahkan umat saat ini tidak termasuk ke dalam golongan orang-orang zalim yang membiarkan kerusakan seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an Surah Hûd/11:116 sebagai berikut,

فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ

Maka, mengapa tidak ada di antara generasi sebelum kamu sekelompok orang yang mempunyai keutamaan yang melarang (berbuat) kerusakan di bumi, kecuali sebagian kecil, yaitu orang yang telah Kami selamatkan di antara mereka? Orang-orang yang zalim hanya mementingkan kenikmatan dan kemewahan dan mereka adalah orang-orang yang berdosa. (Hûd/11:116)

Hasbi menafsirkan ayat di atas dengan menyatakan bahwa ada orang yang peduli untuk menyeru kepada kebaikan dan melarang kemungkaran. Hasbi menulis secara rinci:

Mengapakah dari umat terdahulu yang telah dikisahkan tidak diperoleh sesuatu jamaah yang taat, berakal, dan mempunyai pandangan yang jauh, yang mencegah kerusakan di bumi, yang menyuruh perbuatan makruf, yang tidak takut kepada bencana karena amal kebajikannya itu.¹¹⁶

Kalimat Hasbi di atas secara tidak langsung mengarah kepada tokoh agama yang faham dan peduli tentang kebaikan dan keburukan yang telah diatur oleh agama. Pada ayat di atas menggambarkan kondisi umat terdahulu yang seolah-olah membiarkan kerusakan tanpa ada yang melarang dari perbuatan zalim mereka. Hal demikian merupakan upaya yang dilakukan oleh seorang pemuka agama dalam mencegah kemungkaran dan memerintahkan yang *makruf*. Adapun yang melarang berbuat kerusakan dan menyuruh kebaikan hanya berjumlah sedikit. Umat-umat tersebut justru terlena dengan lautan hawa nafsu dunia, berlomba-lomba meraih kekuasaan sehingga membuat mereka berbuat zalim demi dapat memenuhi keinginan nafsunya tersebut. Ayat ini juga memberikan pengertian bahwa kehidupan mewah akan mendorong manusia untuk melakukan segala cara termasuk kerusakan yang dapat menjadi pemicu turunnya azab. Hal tersebut bersumber dari para pemimpin yang zalim dan tokoh masyarakat yang abai sehingga kerugiannya merembet dan menjalar ke masyarakat awam.

Setelah menjelaskan kondisi umat-umat terdahulu yang ditimpakan azab sebab mendustakan nabi-nabinya, kemudian Allah menyebutkan sebab-sebab diturunkannya azab, yaitu karena tidak ada di antara mereka yang melarang melakukan kerusakan di muka bumi dan orang-orang zalim lebih mementingkan kepuasan dan kenikmatan dunia dengan saling berebut kekuasaan. Umat terdahulu ditimpakan azab dikarenakan kezalimannya

¹¹⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nûr Jilid 3...*, hal. 1956.

sendiri dan perbuatan yang merusak tanpa ada yang melarangnya. Ini merupakan bentuk celaan bagi orang-orang kafir. Meskipun ada yang melarangnya tapi hanya sekelompok kecil saja. Hanya orang yang melarang kepada keburukan itulah yang diselamatkan oleh Allah dari azab-Nya. Pendapat lain mengatakan bahwa Allah tidak membinasakan suatu kaum disebabkan oleh kemusyrikannya selama hubungan mereka kepada sesama manusia maupun kepada makhluk lain termasuk lingkungan alam itu baik. Maksudnya Allah tidak akan menurunkan azab kepada kaum kafir dan musyrik, tetapi Allah akan memberikan azab kepada kaum yang melakukan kerusakan di muka bumi sebab Allah tidak menyukai kebinasaan dan kerusakan.¹¹⁷

Menurut Hamka, kehancuran dan azab Allah yang ditimpakan kepada suatu kaum bukan karena perbuatan yang dilakukan pada saat itu. Akan tetapi perbuatan orang-orang terdahulu pada suatu kaum yang abai terhadap dampak suatu kerusakan. Maka sangat penting hadirnya golongan yang peduli untuk membendung suatu kerusakan. Termasuk rusaknya akhlak sebuah generasi diakibatkan oleh tidak adanya orang-orang yang mau membendung kemerosotan akhlak tersebut. Hadirnya golongan yang mau meninggalkan jejak kebaikan, menyeru kebaikan dan mencegah kemungkaran maka generasi berikutnya akan selamat dari kehancuran.¹¹⁸

Ketidaktahuan masyarakat dan kurangnya semangat peduli lingkungan dapat diminimalisir oleh peran pemerintah dan *muballigh*. Dengan melaksanakan pelatihan dan menyadarkan masyarakat agar tidak mengikuti hawa nafsunya dalam memanfaatkan sumber daya alam maka diharapkan kehidupan di bumi ini bisa mencapai kemakmuran.

Kehidupan di bumi pernah mengalami masa kemakmurannya, yaitu ketika manusia tidak dikuasai oleh keserakahan, sebagaimana yang disebutkan di dalam Tafsir *an-Nûr* tentang Surah ar-Rûm/30:41 sebagai berikut,

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

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

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat tersebut dengan menyatakan bahwa utusan Allah yaitu rasul-rasul-Nya untuk menyampaikan berita dan memberikan peringatan, serta memberikan solusi terhadap permasalahan umat. Tugas dari rasul-rasul tersebut harusnya tetap berlanjut meskipun rasul-

¹¹⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munîr Jilid 6...*, hal 502-504.

¹¹⁸ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 5...*, hal. 3569.

rasul Allah telah wafat, yaitu dengan diteruskan oleh para tokoh agama atau ulama.¹¹⁹

Menurut Hasbi, awal mula kehidupan di bumi dipenuhi dengan kebajikan, kejayaan, keamanan dan ketenteraman. Akan tetapi semuanya lenyap seiring berubahnya watak manusia menjadi tamak dan dilalaikan dengan kemewahan dunia. Kebahagiaan manusia hilang sekejap ketika timbul rasa dengki dan tamak yang dimanifestasikan dalam berbagai bentuk perbuatan yang merusak. Dengan pola hidup negatif tersebut maka Allah mengutus nabi-nabi-Nya untuk menyampaikan aturan-aturan dan batasan-batasan untuk menyelesaikan permasalahan manusia di bumi. Tidak hanya itu, melalui nabi-nabi tersebut Allah menyampaikan balasan dan hukuman bagi orang-orang yang berbuat ingkar dengan mencabut keberkahan dari manusia dan menyiksa manusia dengan mendatangkan bencana. Tujuan dengan adanya balasan-balasan tersebut agar manusia sadar bahwa yang selama ini mereka berlomba-lomba mengumpulkan harta yang sifatnya sementara dan agar manusia kembali kepada kebenaran. Setelah diutusnya nabi terakhir yaitu Nabi Muhammad bukan berarti terputus pula penerus dari ajarannya yang mencegah kepada kemungkaran. Akan tetapi, di sinilah peran kyai, ulama, da'i, dan *muballigh* sebagai penerus dari ajaran Rasulullah.

Selain kemewahan dunia, rasa iri dan dengki juga mempengaruhi kerusakan alam. Ketika melihat suatu golongan mampu mendapatkan sesuatu yang tidak dimilikinya maka golongan lain akan berusaha berlomba-lomba untuk mendapatkan sama dengan golongan yang lain tanpa memperhatikan akibat dari perbuatannya. Sumber daya alam yang ada di laut dan di darat, di gunung dan di dataran rendah semuanya dikeruk habis agar bisa memenuhi kepuasan dunia. Allah mengutus nabi kepada semua kaum. Setidaknya kaum lain dapat mengambil pelajaran bagaimana Allah memberikan azah kepada orang-orang sebelumnya yang menentang ajaran nabi-Nya. Allah menghilangkan kenikmatan alam, baik di laut maupun di daratan karena kezaliman manusia yang mengeksploitasi alam tanpa mempertimbangkan keseimbangan alam untuk masa depan.

Pendapat Wahbah az-Zuhaili mengatakan bahwa kerusakan yang dimaksud adalah kekeringan, bencana alam, maraknya aksi kejahatan dan minimnya perbuatan yang bermanfaat dilakukan oleh manusia. Kata *al-barr* diartikan sebagai bagian bumi yang kering atau daratan. Sedangkan kata *al-bahr* yaitu bagian bumi yang berair atau perairan. Az-Zuhaili membagi penduduk bumi menjadi dua, yaitu penduduk daratan seperti penghuni perkampungan perkotaan dan gurun. Kedua, penduduk laut maksudnya para penghuni pesisir dan orang-orang yang mata pencahariannya di air. Manusia yang menghuni semua bagian-bagian di muka bumi melakukan kemaksiatan

¹¹⁹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Majid an-Nur Jilid 4...*, hal. 3184-3185.

yang mengakibatkan timbulnya kerusakan di muka bumi. Hal itu terjadi sebagai peringatan kepada manusia agar kembali ke jalan Allah sebelum mendapatkan balasan akhirat.¹²⁰

Manusia sering terlena dengan megahnya pembangunan di kota-kota, majunya ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga mampu menuju ke bulan. Namun menurut Hamka itu bukan merupakan sebuah pembangunan, melainkan kemunduruan jika hati dan niat manusia jauh dari Allah. Jika manusia menganggap semua pembangunan di muka bumi merupakan sebuah kemajuan, maka semuanya percuma jika hati manusia meninggalkan Allah. Hati dan niat manusia jika jauh dari Allah maka ujung dari perbuatannya adalah kerusakan. Tidak hanya kerusakan di darat, namun sama halnya dengan kerusakan di laut. Pencemaran air laut, limbah-limbah pabrik bahkan rusaknya ekosistem makhluk hidup di air merupakan bagian dari ulah manusia sendiri. Tidak adanya kontrol dan peringatan dari pihak yang memiliki kewenangan mengakibatkan semua kerusakan tersebut terjadi.¹²¹

Sebagian ulama mengatakan yang dimaksud dengan *al-barr* pada ayat tersebut adalah daratan seperti pada umumnya dan ada juga yang berpendapat yaitu Padang Sahara. Adapun yang dimaksud dengan *al-bahr* yaitu negeri-negeri atau kota-kota yang terletak di daerah pesisir seperti pulau-pulau. Ada juga yang berpendapat tentang kata *al-bahr* yaitu lautan pada umumnya. Pendapat yang paling kuat yaitu pendapat yang mengatakan bahwa kata *al-barr* adalah daratan pada umumnya dan kata *al-bahr* diartikan sebagai perairan. Ibnu Katsir dalam tafsirnya mengutip pendapat Zaid ibnu Rafi' bahwa yang dimaksud dengan kerusakan di darat yakni terputusnya hujan yang tidak menyirami bumi, akhirnya muncul paceklik. Mengutip pendapat Ibnu Abu Hatim yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan rusaknya daratan ialah terjadinya kerusakan di darat seperti pembunuhan, dan yang dimaksud dengan rusaknya lautan yaitu terjadinya perompakan kapal. Menurut Ata Al-Khurrasani, yang dimaksud dengan daratan adalah perkotaan dan perkampungan, sedangkan yang dimaksud dengan lautan ialah pulau-pulaunya.

Perbuatan yang merusak di bumi akan memicu diturunkannya azab dan jika meninggalkan perbuatan-perbuatan maksiat dan zalim maka hal tersebut menjadi sebab diturunkannya berkah dari langit dan keluarnya keberkahan dari dalam bumi. Lanjutan dari Surah ar-Rûm/30:41 tersebut adalah,

لِيَذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

(Melalui hal itu) Allah membuat mereka merasakan kembali dari (akibat) perbuatan mereka agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (ar-Rûm/30:41)

¹²⁰ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munîr Jilid 11...*, hal 119.

¹²¹ Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 7...*, hal. 5532-5534.

Maksud dari ayat di atas berdasarkan penafsiran Ibnu Katsir bahwa Allah menguji mereka dengan berkurangnya harta dan jiwa serta hasil buah-buahan, sebagai suatu kehendak dari Allah buat mereka dan sekaligus sebagai balasan terhadap perbuatan mereka agar mereka tidak akan mengulangi kerusakan yang telah diperbuat.¹²²

Ibnu Jarir at-Thabari memberikan pandangan bahwa yang dimaksud dengan kerusakan pada Surah ar-Rûm/30:41 di atas adalah perbuatan maksiat. Adapun kerusakan yang terjadi di darat dan di laut diartikan secara umum, yaitu kerusakan di darat yang terjadi di kota maupun di perdesaan, dan kerusakan di laut yang terjadi pada air asin maupun air tawar. Pernyataan tersebut mengartikan bahwa kerusakan terjadi di berbagai tempat, baik di daratan maupun di perairan. Kerusakan-kerusakan yang terjadi di darat dan dilaut merupakan perbuatan zalim dari manusia.¹²³

Penanggulangan kerusakan lingkungan memang membutuhkan upaya yang serius dan berkelanjutan dari pemerintah. Pemerintah harus mengadopsi kebijakan dan melaksanakan langkah-langkah konkret untuk meminimalkan dampak negatif terhadap lingkungan dan mendorong keberlanjutan.¹²⁴ Selain itu, pemerintah juga harus memperkuat perlindungan terhadap sumber daya alam yang terbatas, seperti hutan dan perairan. Pemanfaatan yang tidak berkelanjutan terhadap sumber daya alam ini dapat menyebabkan kerusakan lingkungan yang serius, termasuk hilangnya keanekaragaman hayati dan degradasi lahan. Oleh karena itu, pemerintah perlu mengadopsi kebijakan dan melaksanakan langkah-langkah pengawasan yang ketat untuk memastikan penggunaan sumber daya alam yang berkelanjutan dan perlindungan terhadap ekosistem yang penting.¹²⁵ Pemerintah tidak hanya harus membuat kebijakan perlindungan lingkungan, tetapi juga harus meningkatkan kesadaran masyarakat dan pendidikan tentang pentingnya menjaga lingkungan. Pemerintah dapat memberikan pendidikan lingkungan untuk meningkatkan kesadaran masyarakat tentang masalah lingkungan dan mendorong perilaku yang berkelanjutan.¹²⁶

¹²² Ibnu Katsîr, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adzhim*, Saudi Arabia: Daar al-Tayyibah lin-Nasyr wat-Tauzi', 1999, hal. 319-320.

¹²³ Ibnu Jarîr ath-Thabari, *Jamî' al-Bayân at-Ta'wil Ayy al-Qur'ân Jilid 6...*, hal. 110.

¹²⁴ Frank Wijen, *et al.*, *A Handbook of Globalisation and Environmental Policy: National Government Interventions in a Global Arena...*, hal. 12.

¹²⁵ Adam G. Bumpus dan Diana M. Liverman, "Accumulation by Decarbonization and the Governance of Carbon Offsets," dalam *Economic Geography*, Vol. 84 No. 2 Tahun 2008, hal. 135.

¹²⁶ Cynthia McPherson Frantz dan F. Stephan Mayer, "The Importance of Connection to Nature in Assessing Environmental Education Programs," dalam *Studies in Educational Evaluation*, Vol. 41 Tahun 2014, hal. 86.

D. Upaya Penanggulangan Kerusakan Lingkungan Alam dalam Kerangka Pembangunan Berwawasan Lingkungan Berkelanjutan

Pembangunan konvensional sebelumnya berhasil meningkatkan pertumbuhan ekonomi, tetapi gagal dalam aspek sosial dan lingkungan. Hal ini disebabkan oleh fokus utama pembangunan konvensional pada pertumbuhan ekonomi, sementara faktor sosial dan lingkungan ditempatkan pada posisi yang kurang penting. Pada masa ketika populasi dunia lebih kecil, perpindahan horisontal lebih rendah, dan sumber daya terbatas, kesenjangan pendapatan antara negara maju dan berkembang sekitar 35 berbanding 65, dengan negara maju yang memiliki 35% populasi dunia dan menguasai 65% pendapatan dunia, sementara negara berkembang dengan 65% populasi dan hanya menguasai 35% pendapatan dunia. Di dalam negara berkembang, distribusi pendapatan cenderung menguntungkan kelompok kaya. Namun, saat ini, pada abad ke-21, model pembangunan konvensional tidak lagi dapat diterima karena telah menyebabkan ketidaksetaraan yang lebih besar dalam distribusi pendapatan, baik di antara negara maupun di dalam negara. Rasio ini telah mencapai 20 berbanding 80 di mana negara maju dengan hanya 20% populasi dunia dan menguasai 80% pendapatan dunia, sementara negara berkembang dengan 80% populasi dan hanya memiliki 20% pendapatan dunia. Situasi ini menyoroti pentingnya adopsi model pembangunan berkelanjutan yang mampu mencapai keberlanjutan dalam aspek ekonomi, sosial, dan lingkungan secara bersamaan.¹²⁷

Pertumbuhan ekonomi saat ini dihambat oleh ketertinggalan dalam aspek sosial masyarakat, yang menyebabkan ketidakstabilan di dalam dan antara negara-negara. Faktor lingkungan juga semakin menjadi kendala, termasuk pengeksploitasian sumber energi dan bahan tambang yang tak terbarukan serta peningkatan polusi di berbagai ekosistem. Pembangunan yang tidak berkelanjutan telah merusak dan mencemari lingkungan seiring dengan meningkatnya ketidaksetaraan sosial, keduanya menjadi hambatan dalam mencapai pertumbuhan yang berkelanjutan. Dalam konteks pembangunan berkelanjutan, diperlukan kesinambungan antara aspek lingkungan, sosial, dan ekonomi, di mana ketiganya saling berinteraksi untuk mencapai tujuan bersama.

Jika awalnya kita mengenal konsep "manusia dikuasai oleh lingkungan alam," langkah selanjutnya adalah "manusia menguasai alam." Saat ini, ada kebutuhan untuk mengkaji orientasi baru di mana manusia hidup secara harmonis dengan lingkungan sekitarnya. Hal ini mencakup upaya untuk menjalin hubungan yang seimbang antara manusia dan alam, manusia dengan masyarakat, dan manusia dengan Tuhan. Mengubah cara pandang manusia

¹²⁷ Emil Salim, "Paradigma Pembangunan Berkelanjutan," dalam Iwan J. Azis, *et al.*, *Pembangunan Berkelanjutan: Peran dan Kontribusi Emil Salim*, Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2010, hal. 22-23.

terhadap hubungannya dengan lingkungan hidup sangat penting untuk mengakhiri perkembangan sains, ilmu, dan teknologi yang telah mengikuti jalur tertentu selama 200 tahun terakhir. Dengan demikian, manusia dapat tumbuh secara sejalan dengan perkembangan lingkungan.¹²⁸

Dampak dari peningkatan populasi manusia adalah terjadinya perubahan yang signifikan dalam lingkungan hidup. Ini termasuk penebangan hutan untuk pemukiman manusia, pemanfaatan sungai untuk kebutuhan manusia, dan perubahan lainnya. Perbedaan utama dengan pandangan masa lalu adalah bahwa saat ini kita lebih menyadari dampak perubahan lingkungan terhadap manusia. Upaya sekarang lebih berfokus pada melakukan perubahan lingkungan dengan hati-hati sehingga stabilitas lingkungan tetap terjaga sebanyak mungkin. Jika perubahan tetap diperlukan, upaya akan dilakukan untuk menggantikan fungsi yang hilang dalam lingkungan agar lingkungan tersebut tetap berfungsi dengan baik. Dalam konteks ini, penggunaan sistem biologis, seperti pembiakan cacing untuk mengatasi sampah atau menggunakan predator alami dalam pengendalian hama, merupakan contoh bagaimana kita dapat memanfaatkan lingkungan tanpa merusaknya secara signifikan dan menghindari penggunaan pestisida buatan.

Penebangan hutan secara selektif yang disertai dengan upaya pemulihan alam melalui penanaman kembali adalah metode untuk memanfaatkan hutan tanpa menyebabkan kerusakan. Dalam sistem penebangan pilih, hanya pohon-pohon tertentu yang dipilih untuk ditebang. Upaya pengembangan daerah aliran sungai yang melibatkan kegiatan penghijauan di daerah hulu sungai, pengaturan irigasi, pembangkit listrik, transportasi, dan usaha pencegahan pencemaran sungai adalah cara untuk memanfaatkan sungai tanpa merusaknya. Dalam pembangunan sektor industri, pertambangan, irigasi, pertanian, transportasi, dan transmigrasi, lingkungan dapat dijaga jika dampak kegiatan sektoral terhadap lingkungan telah dipertimbangkan sejak tahap survei dan perencanaan. Selama proses ini, terlihat bahwa perhatian terhadap lingkungan telah menjadi bagian integral dalam setiap tahap pembangunan. Oleh karena itu, pengembangan lingkungan tidak hanya melibatkan upaya untuk mengatasi dampak negatif pembangunan yang dapat merusak lingkungan, tetapi juga mencakup usaha untuk mengembangkan lingkungan secara seiring dengan pembangunan, sehingga muncul konsep pembangunan berkelanjutan yang memperhatikan aspek lingkungan, yang dikenal sebagai *eco-development*.¹²⁹

Bagi Indonesia, pembangunan tidak hanya mencakup kegiatan fisik seperti pembangunan pabrik, jalan, saluran irigasi, jembatan, dan permukiman. Pembangunan juga tidak terbatas pada bidang-bidang non-fisik seperti

¹²⁸ Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan*, Jakarta: LP3ES, 1986, hal. 25.

¹²⁹ Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan...*, hal. 26.

pendidikan, budaya, kesehatan, pertanian, dan lain sebagainya. Esensi sejati dari pembangunan di Indonesia adalah usaha untuk membentuk manusia Indonesia yang berkualitas. Ini berarti menciptakan individu Indonesia yang memenuhi tiga aspek utama, yaitu hubungan yang harmonis antara manusia dan Tuhan, keseimbangan dalam hubungan individu dengan masyarakat, dan harmoni dalam hubungan manusia dengan lingkungan alam. Keselarasan ini, sejalan dengan keselarasan antara individu dengan Tuhan, masyarakat, dan lingkungan, merupakan karakteristik utama yang harus ditanamkan pada manusia Indonesia. Dalam konteks konsep pembangunan Indonesia, tidak ada pemisahan antara pembangunan fisik dan pembangunan non-fisik. Ketika dilakukan pembangunan fisik yang diperlukan untuk meningkatkan kualitas hidup manusia, hal ini tidak berarti mengabaikan perlunya pelestarian lingkungan hidup.¹³⁰

Emil Salim mengusulkan pendekatan pembangunan yang menekankan pengembangan lingkungan sebagai salah satu elemen pembangunan di Indonesia. Bagi Salim, upaya-upaya jangka pendek hanya dapat dibenarkan jika mereka menguatkan hubungan harmonis antara manusia dengan tiga elemen kunci, yaitu Tuhan-Manusia-Alam. Sasaran jangka panjangnya sejalan dengan visi lingkungan hidup, yang mengakui manusia sebagai bagian integral dari ciptaan Tuhan. Antara manusia dan lingkungan terdapat hubungan saling memengaruhi yang tercermin dalam berbagai siklus kehidupan, seperti siklus hidrologi yang mengatur peredaran air, siklus hara yang mengatur rantai makanan dengan keseimbangan berbagai jenis dan populasi makhluk, siklus energi yang mengatur transformasi dan penggunaan berbagai jenis energi, serta berbagai siklus lainnya yang merupakan struktur dasar ekosistem.¹³¹

Menerapkan pembangunan yang memperhatikan keseimbangan ekosistem bukanlah tugas yang mudah. Terdapat potensi gangguan terhadap keseimbangan hubungan antara manusia dan lingkungan alam saat pembangunan dilaksanakan atau tidak dilaksanakan. Tanpa pembangunan, pertumbuhan penduduk terus berlanjut, kemiskinan meningkat, dan ketidaksetaraan dalam pendidikan, kesehatan, perumahan, dan pangan mendorong manusia untuk mencari solusi yang sering merusak lingkungan. Oleh karena itu, pembangunan harus terus berlanjut untuk mengimbangi dampak pertumbuhan penduduk, mengatasi kemiskinan, dan mengatasi ketertinggalan di Indonesia. Ini harus dilakukan dengan cara membentuk hubungan baru antara manusia dan lingkungan alam yang mencapai keseimbangan. Hal ini juga membutuhkan pengembangan model dan strategi pembangunan yang mempertimbangkan lingkungan. Konsep lingkungan di sini tidak hanya mencakup alam, tetapi juga lingkungan sosial, karena

¹³⁰ Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan...*, hal. 27.

¹³¹ Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan...*, hal. 28.

keseimbangan antara manusia dan lingkungan harus mencakup aspek alam dan sosial. Ini juga berarti bahwa proses pembangunan yang mempertimbangkan lingkungan tidak hanya tentang pengelolaan sumber daya alam secara bertanggung jawab, tetapi juga melibatkan perubahan dalam pola konsumsi, gaya hidup, dan etika dalam pengelolaan sumber daya alam untuk jangka panjang.¹³²

Pembangunan berkelanjutan menuntut perubahan mendasar dalam paradigma pembangunan konvensional. *Pertama*, pembangunan berkelanjutan mengubah pandangan singkat menjadi pandangan jangka panjang. Dalam pembangunan konvensional, fokusnya adalah pada keuntungan cepat melalui eksploitasi sumber daya alam yang intensif, seperti menebang hutan untuk keuntungan finansial segera. Namun, ini hanya memberikan keuntungan sementara dan tidak berkelanjutan. Sebaliknya, pembangunan berkelanjutan menekankan pada pengayaan sumber daya alam melalui ilmu pengetahuan dan teknologi untuk manfaat jangka panjang. *Kedua*, pembangunan berkelanjutan menempatkan aspek ekonomi pada tingkat yang sama dengan aspek sosial dan lingkungan. Peningkatan populasi memunculkan masalah sosial seperti peningkatan kebutuhan lahan dan potensi konflik. Lingkungan juga mengalami kerusakan dan degradasi yang serius karena eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan.

Ketiga, preferensi individu sekarang menjadi faktor penentu dalam produksi barang dan alokasi sumber daya yang efisien. Kepentingan individu dengan pendapatan tinggi mendominasi, mengesampingkan kepentingan publik. Untuk mencapai pembangunan berkelanjutan, perubahan kebijakan diperlukan untuk menempatkan kepentingan publik di atas kepentingan pribadi. *Keempat*, pasar tidak memperhitungkan biaya sosial dan lingkungan dalam harga mereka. Biaya konflik sosial, kerusakan lingkungan, dan dampak negatif lainnya tidak tercermin dalam harga pasar. Oleh karena itu, pembangunan berkelanjutan harus mengoreksi kegagalan pasar dan memasukkan semua biaya eksternal terkait sosial dan lingkungan. *Kelima*, pemerintah memiliki peran penting dalam mengoreksi kegagalan pasar melalui kebijakan yang tepat. Namun, kolusi antara pejabat pemerintah, partai politik, dan bisnis seringkali menghambat tindakan pemerintah. Untuk mengatasi ini, diperlukan sistem *checks and balances* yang melibatkan pemerintah, perusahaan, dan masyarakat sipil dalam kemitraan yang setara untuk mengoreksi pasar dan memperbaiki masalah pemerintahan.¹³³

Menerapkan prinsip "penyebab pencemar membayar" (*polluter pays principle*) untuk menjaga sumber daya alam dan lingkungan juga penting untuk dilakukan melalui penggunaan parameter tertentu. Misalnya,

¹³² Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan...*, hal. 28-29.

¹³³ Emil Salim, "Paradigma Pembangunan Berkelanjutan," dalam Iwan J. Azis, *et.al.*, *Pembangunan Berkelanjutan: Peran dan Kontribusi Emil Salim...*, hal. 24-28.

menggunakan standar kualitas lingkungan yang ditentukan berdasarkan sejauh mana lingkungan dapat menangani dampak yang ditimbulkan oleh aktivitas eksploitasi sumber daya alam dan lingkungan. Pendekatan ini bukan hanya untuk mengatasi konflik dalam masyarakat, tetapi juga untuk menciptakan harmoni antara manusia dan lingkungan. Prinsip *polluter pays principle* adalah pendekatan kebijakan yang diterapkan oleh pemerintah dalam pembangunan, yang mewajibkan pihak yang menyebabkan pencemaran lingkungan untuk mengambil langkah-langkah untuk menguranginya atau membayar kompensasi. Penerapan prinsip ini melibatkan pengaturan standar kualitas lingkungan sebagai salah satu langkah untuk mengontrol pencemaran lingkungan.¹³⁴

Pembangunan yang berkelanjutan memiliki hubungan yang erat dengan program dan kebijakan pengelolaan lingkungan hidup, termasuk yang menggunakan pendekatan keseimbangan ekosistem lingkungan. Namun, di Indonesia, pengelolaan lingkungan hidup menjadi permasalahan serius yang harus segera diatasi karena tingkat kerusakan lingkungan yang sudah sangat besar. Untuk meningkatkan pengelolaan lingkungan hidup, langkah-langkah koreksi terhadap lingkungan dilakukan dengan mengubah lingkungan agar dampak negatif dapat diminimalkan. Pencegahan dilakukan melalui efisiensi dan pengaturan lingkungan sehingga risiko lingkungan dapat dihindari dan keharmonisan serta keindahan lingkungan dapat dipertahankan. Upaya-upaya yang perlu dijalankan secara seimbang meliputi aspek teknologi, perilaku, dan pemahaman serta penerimaan terhadap koreksi alami yang terjadi akibat interaksi antara manusia dan lingkungannya.

Pengelolaan lingkungan hidup adalah usaha terstruktur dan holistik untuk menjaga integritas fungsi lingkungan alam serta untuk mencegah pencemaran dan kerusakan lingkungan. Upaya ini mencakup berbagai tahap, termasuk perencanaan, penggunaan, pengendalian, pemeliharaan, pemantauan, dan penegakan hukum (sesuai dengan Undang-Undang No. 32 Tahun 2009). Pengelolaan lingkungan mencakup berbagai tindakan, mulai dari alokasi dan pemanfaatan sumber daya alam hingga pemulihan lingkungan, dengan tujuan mempromosikan pembangunan berkelanjutan dan berwawasan lingkungan. Pembangunan berkelanjutan di Indonesia telah mencakup konsep ini dalam program dan strategi pengelolaan lingkungan, sebagaimana yang tercantum dalam dokumen Agenda 21 Indonesia. Agenda 21 ini menggambarkan strategi nasional untuk pembangunan berkelanjutan dalam empat bidang, yakni

¹³⁴ Ari Saptari, "Prinsip-prinsip pembangunan berkelanjutan yang berwawasan lingkungan," dalam *Buku Materi Pokok Manajemen Pembangunan dan Lingkungan, Modul 1*, Jakarta: Universitas Terbuka, 2009, hal. 1.27-1.28.

pelayanan masyarakat, pengelolaan limbah, pengelolaan sumber daya tanah, dan pengelolaan sumber daya alam.¹³⁵

Langkah-langkah dalam upaya terpadu pelestarian lingkungan yang terkait dengan pengelolaan lingkungan hidup meliputi perencanaan, pemanfaatan, pengendalian, pemeliharaan, pemantauan, dan penegakan hukum. Berikut adalah penjelasan mengenai kegiatan-kegiatan tersebut sesuai dengan urutan yang diatur dalam Undang-Undang No. 32 tahun 2009. *Pertama* adalah Perencanaan yang meliputi proses perencanaan perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup meliputi inventarisasi lingkungan hidup, penetapan wilayah ekoregion, dan penyusunan Rencana Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup (RPPLH). Inventarisasi lingkungan hidup dilakukan untuk memperoleh data tentang sumber daya alam yang mencakup potensi, jenis, bentuk penguasaan, pengetahuan pengelolaan, bentuk kerusakan, dan konflik terkait pengelolaan. Penetapan wilayah ekoregion mempertimbangkan karakteristik lingkungan seperti bentang alam, daerah aliran sungai, iklim, flora dan fauna, budaya sosial, ekonomi, kelembagaan masyarakat, dan hasil inventarisasi lingkungan hidup. Inventarisasi ini bertujuan untuk menentukan daya dukung dan daya tampung serta cadangan sumber daya alam.

Kedua adalah Pemanfaatan yang meliputi proses pemanfaatan sumber daya alam harus sesuai dengan RPPLH dan memperhatikan daya dukung dan daya tampung lingkungan hidup. Faktor yang harus dipertimbangkan meliputi keberlanjutan proses dan fungsi lingkungan hidup, produktivitas lingkungan hidup, serta keselamatan, mutu hidup, dan kesejahteraan masyarakat. Contohnya, pemanfaatan air, tanah, dan udara harus memperhatikan daya dukung dan daya tampung agar tidak menimbulkan masalah seperti pencemaran atau kerusakan lingkungan. *Ketiga* adalah Pengendalian yang meliputi pengendalian pencemaran dan kerusakan lingkungan hidup dilakukan untuk menjaga fungsi lingkungan hidup. Ini melibatkan pencegahan, penanggulangan, dan pemulihan. Pengendalian dapat dilakukan oleh pemerintah, pemerintah daerah, dan pihak yang bertanggung jawab atas usaha atau kegiatan tertentu. Contohnya, pengendalian kerusakan lingkungan pada proyek pembangunan dapat melibatkan pengurangan limbah cair sebelum dibuang ke sungai oleh industri. *Keempat* adalah pemeliharaan lingkungan hidup yang melibatkan konservasi sumber daya alam, perlindungan sumber daya alam, pengawetan sumber daya alam, dan pemanfaatan yang berkelanjutan. Ini juga mencakup pemeliharaan fungsi atmosfer, seperti upaya mitigasi perubahan iklim, perlindungan lapisan ozon, dan perlindungan dari hujan asam. Contoh dalam aspek pemeliharaan adalah pemeliharaan sungai

¹³⁵ Tjuk Kuswartojo, "Agenda 21, GEF, dan Alih Teknologi," dalam *Jurnal Teknologi Lingkungan*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2022, hal. 174-175.

untuk menjaga kualitas dan kuantitas air yang mendukung berbagai kegiatan pembangunan. *Kelima* adalah Pengawasan yang meliputi upaya preventif dalam mengendalikan dampak lingkungan melibatkan pengawasan menggunakan instrumen perizinan. Jika pencemaran atau kerusakan lingkungan sudah terjadi, maka diperlukan tindakan represif berupa penegakan hukum yang efektif, konsekuen, dan konsisten. Hal ini memerlukan pengembangan sistem hukum yang jelas dan komprehensif untuk melindungi dan mengelola sumber daya alam serta pembangunan.

Keenam adalah penegakan hukum pidana dalam pengelolaan lingkungan melibatkan sanksi hukuman yang mencakup ancaman hukuman minimum dan maksimum. Ini juga mencakup perluasan alat bukti, pidanaan untuk pelanggaran baku mutu, keterpaduan penegakan hukum pidana, dan pengaturan tindak pidana korporasi. Prinsipnya, penegakan hukum pidana harus diterapkan sebagai upaya terakhir setelah penegakan hukum administrasi dianggap tidak berhasil. Berdasarkan uraian di atas, jika terjadi penurunan kualitas lingkungan hidup akibat kerusakan atau pencemaran, maka diperlukan serangkaian tindakan penegakan hukum. Tujuan utamanya bukan hanya untuk memberikan sanksi kepada pelaku kerusakan atau pencemaran lingkungan, melainkan untuk memulihkan kemampuan lingkungan hidup, meningkatkan kualitasnya, dan melindungi mereka yang terkena dampak atau kerugian akibat aktivitas pengelolaan lingkungan. Hal ini sejalan dengan idealisme pembangunan berkelanjutan, yang bertujuan untuk memastikan bahwa generasi saat ini bertanggung jawab terhadap generasi mendatang. Ini diwujudkan melalui berbagai upaya internasional yang mendorong penegakan hukum lingkungan, yang menekankan tanggung jawab semua pihak dalam menjaga dan melestarikan lingkungan hidup agar dapat digunakan oleh generasi sekarang dan yang akan datang. Dalam konteks pembangunan berkelanjutan, pemerintah Indonesia telah mengembangkan berbagai konsep peraturan untuk menjaga kelestarian lingkungan hidup. Pada tahun 1982, disahkan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1982 tentang prinsip-prinsip dasar pengelolaan lingkungan hidup. Kemudian, undang-undang ini digantikan oleh Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1997 tentang pengelolaan lingkungan hidup pada tahun 1997. Selanjutnya, undang-undang ini dicabut dan digantikan oleh Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup (UU-PPLH). UU-PPLH pada dasarnya menguatkan prinsip pembangunan berkelanjutan yang berorientasi pada lingkungan, seperti yang dinyatakan dalam pertimbangan UU-PPLH.¹³⁶

Ketujuh adalah melibatkan berbagai aktor yang memainkan peran penting dalam pelestarian lingkungan. Secara umum, aktor-aktor ini dapat dibagi

¹³⁶ Rusdiyanto, "Masalah Lingkungan Hidup Indonesia dalam Menghadapi Era Globalisasi," dalam *Jurnal Cakrawala Hukum*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015, hal. 220.

menjadi tiga kategori, yaitu pelaku pembangunan yang berperan dalam pemanfaatan lingkungan, pihak yang mengatur kegiatan pembangunan dan bertanggung jawab sebagai pemelihara dan pengawas lingkungan, serta individu atau kelompok yang merasakan dampak dari lingkungan tersebut. Hubungan antara ketiga kategori ini saling terkait satu sama lain. Pelaku pembangunan biasanya terdiri dari pihak swasta, sedangkan pihak yang mengatur kegiatan pembangunan adalah pemerintah. Sedangkan masyarakat umumnya merasakan dampak dari pengelolaan lingkungan ini.

Prinsip berkelanjutan dalam pengelolaan lingkungan menekankan bahwa pemanfaatan lingkungan dalam pembangunan harus dilakukan sedemikian rupa sehingga dapat berlanjut untuk generasi mendatang. Ini mencakup menjaga keseimbangan antara komponen lingkungan yang berbeda. Prinsip partisipatif mengacu pada keterlibatan semua pihak terkait dalam pengelolaan lingkungan, termasuk pemerintah, pelaku pembangunan, dan masyarakat. Semua pihak harus berperan aktif dalam pengambilan keputusan, dianggap sebagai mitra dalam proses ini. Prinsip melembaga dalam pengelolaan lingkungan berarti bahwa pengelolaan lingkungan harus menjadi bagian integral dari tata kelola yang diterima dan diakui oleh semua pihak sebagai suatu sistem yang telah disepakati. Berdasarkan UU No. 32 Tahun 2009, pengelolaan lingkungan hidup harus didasarkan pada prinsip tanggung jawab negara, keberlanjutan, dan manfaat, yang bertujuan untuk mencapai pembangunan berkelanjutan yang berwawasan lingkungan hidup, yang mengutamakan pembangunan manusia Indonesia secara keseluruhan dan masyarakat yang beriman dan takwa kepada Tuhan Yang Maha Esa. Prinsip-prinsip lain yang perlu diperhatikan dalam pengelolaan lingkungan mencakup keserasian dan keseimbangan, keterpaduan, kehati-hatian, keadilan, keanekaragaman hayati, pencemar yang membayar, partisipatif, kearifan lokal, tata kelola pemerintahan yang baik, dan otonomi daerah.

Sasaran pengelolaan lingkungan hidup seharusnya dapat mencapai keselarasan, keserasian, dan keseimbangan antara manusia dan lingkungan hidup, membentuk masyarakat Indonesia yang peduli terhadap lingkungan hidup dan aktif dalam melindungi dan memelihara lingkungan tersebut, menjamin kepentingan generasi saat ini dan masa depan, menjaga keberlanjutan fungsi lingkungan hidup, mengawasi penggunaan sumber daya secara bijaksana, dan melindungi Indonesia dari dampak kerusakan lingkungan yang disebabkan oleh kegiatan di luar wilayah negara. Kemandirian dan pemberdayaan masyarakat adalah faktor penting dalam menjadikan masyarakat sebagai pelaku yang efektif dalam pengelolaan lingkungan hidup bersama pemerintah dan pelaku pembangunan lainnya. Peningkatan kemampuan dan peran masyarakat akan meningkatkan efektivitas mereka dalam pengelolaan lingkungan hidup. Setiap individu memiliki hak yang sama untuk lingkungan hidup yang baik dan sehat, serta hak atas

informasi terkait dengan pengelolaan lingkungan hidup. Mereka juga memiliki kewajiban untuk menjaga kelestarian fungsi lingkungan hidup dan menghindari pencemaran serta kerusakan lingkungan hidup.

Pemerintah memiliki tanggung jawab untuk menetapkan kebijakan nasional tentang pengelolaan lingkungan hidup dan penataan ruang. Ini harus memperhatikan nilai-nilai agama, budaya, dan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat. Penataan ruang mencakup perencanaan, penggunaan, dan pengendalian penggunaan ruang. Dalam pengelolaan lingkungan hidup, pemerintah harus meningkatkan kesadaran dan tanggung jawab dari para pengambil keputusan dalam pengelolaan lingkungan hidup, masyarakat dalam pengelolaan lingkungan hidup, kemitraan antara masyarakat, bisnis, dan pemerintah dalam pelestarian daya dukung lingkungan hidup, kebijakan yang memastikan keberlanjutan daya dukung lingkungan hidup, penggunaan teknologi yang ramah lingkungan, penelitian dan pengembangan di bidang lingkungan hidup, dan penyediaan informasi lingkungan hidup kepada masyarakat serta penghargaan kepada individu atau lembaga yang berkontribusi dalam lingkungan hidup.

Pada proses pembangunan berkelanjutan yang mempertimbangkan keseimbangan ekosistem alam dengan melibatkan unsur Tuhan-Manusia-Alam, Pemerintah Indonesia dapat belajar dari cara komunitas lokal melangsungkan kehidupan yang mengintegrasikan lingkungan alam. Terdapat beberapa contoh inisiatif yang telah dan sedang diimplementasikan dengan mempertimbangkan relasi ini, seperti hutan adat dan konservasi berbasis komunitas lokal, pengembangan desa wisata spiritual, pengembangan ekowisata, dan pendidikan lingkungan berbasis komunitas lokal. Beberapa komunitas adat di Indonesia memiliki tradisi yang kuat dalam menjaga hutan dan lingkungan alam mereka sebagai bagian dari keyakinan keagamaan dan budaya. Mereka telah menjalankan praktik-praktik pelestarian lingkungan yang didasarkan pada keyakinan spiritual dan nilai-nilai adat. Contohnya adalah masyarakat Batin Sembilan di Jambi yang secara tradisional menjaga kelestarian hutan hujan mereka sebagai bagian dari sistem kepercayaan mereka.

Keyakinan masyarakat Batin Sembilan memandang hutan sebagai tempat sakral dan sebagai sumber kehidupan yang harus dijaga dan dilestarikan. Masyarakat ini memiliki aturan adat yang melarang menebang pohon-pohon tertentu di hutan mereka karena dianggap sebagai tempat tinggal roh-roh atau memiliki nilai spiritual yang tinggi. Mereka mengelola hutan mereka secara tradisional dengan menjaga keseimbangan ekosistem, melakukan pemangkasan pohon-pohon tertentu, dan mengatur pemakaian hutan secara berkelanjutan. Ritual dan upacara adat dilakukan secara berkala untuk memohon berkah dari roh-roh hutan dan menghormati lingkungan alam. Masyarakat ini sering menggantung mata pencaharian mereka pada sumber

daya hutan, seperti hasil hutan non-kayu, dan mereka menjalankannya dengan cara yang berkelanjutan.¹³⁷ Pemerintah dapat berpartisipasi dalam mempraktikkan pembangunan berkelanjutan berwawasan lingkungan melalui perlindungan wilayah dan hak hidup komunitas lokal atas hutan adat mereka dari ekspansi industri perkebunan atau pabrik yang mengharuskan pembukaan lahan di atas wilayah hutan adat. Pasalnya, konflik agraria antara masyarakat di hutan adat dengan ekspansi industri sering kali menempatkan masyarakat lokal sebagai korban dan merenggut hak hidup mereka serta keberlangsungan ekosistem hutan.¹³⁸

Kawasan Adat Ammatoa bertempat di Desa Tana Toa Kecamatan Kajang Kabupaten Bulukumba Provinsi Sulawesi Selatan juga menjadi salah satu desa adat yang memiliki perspektif penjagaan hutan dalam kebudayaan mereka. Masyarakat Adat Ammatoa percaya bahwa jika seseorang dengan berani merusak wilayah hutan, seperti menebang pohon, maka roh-roh leluhur mereka akan menghukum. Hukuman ini bisa berwujud penyakit yang dialami oleh pelaku tersebut, atau bahkan bisa mengakibatkan berhentinya aliran air di sekitar Desa Tana Toa Kajang. Salah satu prinsip hidup yang mereka anut disebut sebagai *tallasa kamase-mase* yang berarti menjalani hidup dengan sederhana, sesuai dengan apa adanya. Sederhana dalam arti bahwa tujuan hidup mereka, sesuai dengan aturan adat, adalah untuk melayani Tuhan mereka, yang disebut *turiek arakna*. Prinsip *tallasa kamase-mase* juga berarti mereka tidak memiliki keinginan berlebihan dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam hal makanan maupun pakaian. Dengan demikian, mereka menghindari keinginan untuk mendapatkan hasil berlebihan dari hutan. Kemampuan masyarakat Adat Ammatoa dalam menjaga dan melestarikan warisan budaya mereka, khususnya dalam pelestarian lingkungan dan hutan, sangat bergantung pada kesatuan mereka dalam menjalankan aturan adat mereka, yang disebut *Pasang*. Masyarakat yang tinggal di wilayah Adat Ammatoa sangat memegang teguh prinsip *Pasang ri Kajang*, terutama dalam konteks pelestarian hutan.

¹³⁷ Mat Syuroh, "Sosial dan Kebudayaan Kelompok Minoritas di Indonesia: Studi Kasus Kelompok "Batin Sembilan" di Provinsi Jambi," dalam *Journal Unair*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2011, hal. 17-23.

¹³⁸ Misalnya pada konflik agraria di Desa Wadas untuk membangun Bendungan Bener di Kabupaten Purworejo sejak 2018 hingga sekarang (lihat Nursalim dan Slamet Riyono, "Analisis Perlawanan Perempuan terhadap Kebijakan Pemerintah dalam Penambangan Batu Andesit di Desa Wadas," dalam *Majalah Ilmiah FISIP UNTAG Semarang*, Vol. 1 No. 22 Tahun 2022, hal. 32-47), konflik agraria di Pegunungan Kendeng, Pati, Jawa Tengah dalam perebutan hak tanah antara masyarakat dengan industri semen (lihat Tri Chandra Aprianto, "Perampasan Tanah dan Konflik: Kisah Perlawanan Sedulur Sikep," dalam *Bhumi*, Vol. 13 No. 12 Tahun 2013, hal. 157-167), dan konflik perebutan hak atas tanah antara warga kampung adat di Rempang dengan pemerintah atas kepentingan pembangunan Rempang Eco City (lihat BBC News Indonesia, "Rempang Eco City: Bontokan Aparat dan Warga Kampung Adat yang Terancam Tergusur Proyek Strategis Nasional, 'kalau direlokasi hilang sejarah kami'," dalam <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-66711532>. Diakses pada 9 September 2023.

Prinsip-prinsip ini mencakup hutan sebagai sumber kehidupan, hutan menjaga ketersediaan mata air, hutan membawa hujan, dan hutan memberikan kesejukan pada lingkungan sekitarnya.¹³⁹

Selain itu, pemerintah juga dapat mendukung keberlangsungan desa-desa komunitas lokal tersebut dengan melindungi dan mengembangkannya dari segi ekonomi sebagai destinasi wisata berbentuk desa wisata berbasis komunitas lokal. Bentuk-bentuk tradisi yang non-material itulah yang menjadi ruang pelestarian kebudayaan mereka tanpa menggerus ruang hidup dan keseimbangan ekosistem lingkungan alam di sekitarnya. Model desa wisata berbasis perlindungan lingkungan adalah konsep pengembangan destinasi pariwisata yang menitikberatkan pada pelestarian alam, budaya, dan sumber daya lokal sambil memberikan pengalaman wisata yang bermakna bagi pengunjung. Model ini berusaha untuk mengintegrasikan pembangunan pariwisata dengan prinsip-prinsip keberlanjutan dan konservasi lingkungan. Tujuannya adalah untuk menciptakan destinasi wisata yang tidak hanya menguntungkan ekonomi lokal, tetapi juga menjaga kelestarian alam dan budaya di sekitarnya.

Desa wisata mengutamakan pelestarian lingkungan alam sekitarnya yang mencakup pengelolaan taman nasional, hutan, sungai, dan ekosistem lainnya dengan cara yang berkelanjutan. Desa wisata ini berfokus pada pendidikan lingkungan bagi pengunjung. Ini dapat mencakup tawaran tur alam, lokakarya, dan kegiatan lain yang meningkatkan kesadaran lingkungan. Model ini mendukung pelestarian budaya lokal dan tradisi. Desa wisata berbasis perlindungan lingkungan biasanya mendorong pengunjung untuk berinteraksi dengan penduduk setempat, mempelajari tradisi, seni, dan kerajinan tangan mereka. Desa wisata ini biasanya memiliki infrastruktur yang ramah lingkungan, seperti pengelolaan limbah yang baik, penggunaan energi terbarukan, dan pengurangan jejak karbon. Penduduk lokal memiliki peran yang aktif dalam pengembangan dan pengelolaan desa wisata. Mereka terlibat dalam pengambilan keputusan dan membagi manfaat dari pariwisata.¹⁴⁰

¹³⁹ Sukmawati, *et.al.*, “Kearifan Lokal Masyarakat Adat dalam Pelestarian Hutan sebagai Sumber Belajar Geografi,” dalam *Jurnal Pendidikan Humaniora*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2015, hal. 202-208.

¹⁴⁰ John P. Pinfold, “Tourism and Small Entrepreneurs: Development, National Policy, and Entrepreneurial Culture: Indonesian Cases,” dalam *Tourism Management*, Vol. 22 No. 5 Tahun 2001, hal. 571-572.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penjabaran dan data yang penulis sampaikan dalam pembahasan tesis ini maka kesimpulan tesis berdasarkan rumusan masalah adalah sebagai berikut:

1. Al-Qur'an tidak secara spesifik menyatakan bahwa kerusakan lingkungan alam diakibatkan oleh perilaku fisik manusia, melainkan terdapat hubungan antara kerusakan moralitas yang mengarah kepada kerusakan lingkungan alam itu sendiri.
2. Menurut Tafsir *an-Nûr* kerusakan lingkungan alam terjadi karena ketidaksadaran manusia sebagai khalifah di muka bumi, manusia diliputi oleh sifat rakus, sifat munafik, dan kurangnya relasi mutualisme dengan lingkungan alam, serta minimnya peran pemerintah dan tokoh agama dalam mencegah kerusakan lingkungan alam.
3. Penanggulangan kerusakan lingkungan alam yang ditawarkan oleh Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, yaitu menumbuhkan kesadaran manusia terhadap perannya sebagai khalifah di muka bumi dan menanamkan sifat peduli terhadap lingkungan alam. Di samping itu, manusia juga perlu menumbuhkan sifat *qanâ'ah* dalam pemanfaatan lingkungan alam dan tidak mengeksploitasi secara berlebihan. Selain itu, solusi lainnya adalah dengan menghilangkan sifat munafik dan peduli terhadap kerusakan lingkungan alam yang timbul akibat ulah manusia. Peran dari para tokoh agama dan pemerintah sangat penting guna

mengontrol aktivitas manusia dari sikap antroposentrisme dalam memanfaatkan lingkungan alam.

B. Saran

Berikut ini adalah saran yang dapat disampaikan penulis dalam tesis ini:

1. Jika ada ayat-ayat yang belum dieksplorasi dalam tesis ini, penulis berharap dapat memberikan penjelasan yang lebih mendalam tentang ayat-ayat tersebut dalam penelitian selanjutnya. Penulis berharap penelitian selanjutnya juga dapat membahas tentang solusi penanggulangan kerusakan lingkungan alam secara rinci dengan menggunakan term *fasâd* dengan meninjau dari segi *balâghah*-nya dan penjelasannya secara umum dan khusus. Penulis juga berharap dapat meneliti kerusakan lingkungan alam dengan menggunakan istilah *sâ'a*, *halaka*, dan *dammara* pada penelitian berikutnya.
2. Bagi instansi pemerintahan perlu memiliki keseriusan dalam menangani, mengontrol, dan menjaga kerusakan lingkungan alam yang sudah sangat parah seperti sekarang ini. Penyebab utama dari kerusakan lingkungan alam di muka bumi adalah sifat rakus manusia untuk mendapatkan keuntungan bagi kelompoknya sendiri. Maka dari itu, perlu peran pemerintah untuk membentuk dan menjalankan regulasi perlindungan dan penanggulangan kerusakan lingkungan alam di Indonesia secara serius dan konsisten.
3. Para tokoh agama juga perlu bersinergi dengan pemerintah untuk mensosialisasikan dan menggerakkan pelaku usaha serta masyarakat terhadap pentingnya menjaga kelestarian lingkungan alam sebagai karunia yang dititipkan Allah kepada manusia sebagai khalifah-Nya. Para tokoh agama membahas isu lingkungan tidak hanya di waktu tertentu berkaitan dengan kegiatan khusus lingkungan saja, tetapi juga membahasnya pada kegiatan keagamaan, seperti pada saat khotbah Jumat setiap pekan, kajian rutin, dan momen mengisi acara lainnya.
4. Dalam segala keterbatasan penulis, penulis berharap ada penelitian lanjutan yang bertujuan untuk memperluas pengetahuan dan mempelajari secara menyeluruh tafsiran studi kerusakan lingkungan alam, khususnya untuk konteks Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdelzaher, Dina M., *et al.* “Eco-Islam: Beyond the Principles of Why and What, and into the Principles of How,” dalam *Journal of Business Ethics*, Vol. 155 Tahun 2019.
- Abdillah, Junaidi. “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan.” dalam *KALAM*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014.
- Abdillah, Mujjiono. *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Abdullah, Mudhofir. *Al-Qur’an dan Konservasi Lingkungan*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- an-Nasâ’i, Imam. *As-Sunan al-Kubro*. Juz 10. Beirut: Resalah, 2001.
- Ahmad, M. “Three Sufi Communities Guarding the Earth: A Case Study of Mitigation and Adaptation to Climate Change in Indonesia,” dalam *Al-Jâmi‘ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 57 No. 2 Tahun 2019.
- Ahmed, H. M. R dan Monjur, M. “Environmental Degradation: An Islamic Perspective,” dalam *Social Science Review The Dhaka University Studies*, Vol. 27 No. 1 Tahun 2010.

- Akib, Muhammad dan Muhtadi, "Model Kebijakan Hukum Desentralisasi Pengelolaan Lingkungan Hidup berbasis Pendekatan Ekosistem," dalam *Fiat Justitia Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2012.
- Ali, Saleem H. "Reconciling Islamic Ethics, Fossil Fuel Dependence, and Climate Change in the Middle East." dalam *Review of Middle East Studies*, Vol. 50 No. 2 Tahun 2016.
- Amindoni, Ayomi. "Dilema korban banjir Sentani yang diminta pindah dari perumahan 'tanpa izin.'" *BBC News Indonesia*, March 22, 2019. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-47644238>.
- Anam, Muhammad Saiful. "Konsep Environmentalisme dalam Al- Qur'an," dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020.
- Ananda, Rifki Abror dan Fata, Akhmad Khoirul. "Sejarah Pembaharuan Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Jawi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019.
- Aprianto, Tri Chandra. "Perampasan Tanah dan Konflik: Kisah Perlawanan Sedulur Sikep," dalam *Bhumi*, Vol. 13 No. 12 Tahun 2013.
- al-Asfahâni. *al-Mufradât fi Garib al-Qur'an*. Beirut: Dârul Ma'rifah, t.th.
- Ashton, Thomas Southcliffe. "The Industrial Revolution 1760-1830," dalam *OUP Catalogue* Tahun 1997.
- Asmuni, Yusran. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam dunia Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- 'Âsyûr, Ibnu. *Anwâr at-Tanzil wa Asrâr at-Ta'wil*. t.tp.: al-Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- Atiya, Irshad dan Hussain, "Man and Ecology: An Islamic Perspective." *Environment and Ecology*, 1991. <http://environment-ecology.com/religion-and-ecology/226-man-and-ecology-an-islamic-perspective.html>.
- Azra, Azyumardi. "Muhammadiyah: Tantangan Islam Transnasional," dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2009.
- Bagir, Zainal Abidin dan Najiyah Martiam. "Norms and Practices," dalam *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, Vol. 0 No. 0 Tahun 2016.

- Bahro, R. *Socialism and Survival*. London: Heretic Books, 1982.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: PT Tiga Serangkai Putra Mandiri, 2003.
- Baqi', Fuad Abdul. *Mu'jam Mufahras li al-faz al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar Al-Hadits, 1991.
- BBC News Indonesia. "Sejumlah perusahaan di balik karhutla lolos dari sanksi serius." *BBC News Indonesia*, 2019. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-49806272>.
- ". "Rempang Eco City: Bentrokan Aparat dan Warga Kampung Adat yang Terancam Tergusur Proyek Strategis Nasional, 'kalau direlokasi hilang sejarah kami'." *BBC News Indonesia*, 2023. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-66711532>.
- Beaumont, Peter. "Agricultural and Environmental Changes in the Upper Euphrates Catchment of Turkey and Syria and Their Political and Economic Implications." dalam *Applied Geography*, Vol. 16 No. 2 Tahun 1996.
- Berkes, Fikret. *Sacred Ecology*. London & New York: Routledge, 2017.
- Blaut, James M. "Colonialism and the Rise of Capitalism," dalam *Science & Society*, Vol. 53 No. 3 Tahun 1989.
- IT BNPB. "Ini Tiga Faktor Penyebab Banjir Bandang Sentani." *BNPB*, Maret 19, 2019. <https://bnpb.go.id/berita/ini-tiga-faktor-penyebab-banjir-bandang-sentani>.
- Boon, Paul I., dan Vishnu Prahalad. "Ecologists, Economics and Politics: Problems and Contradictions in Applying Neoliberal Ideology to Nature Conservation in Australia." dalam *Pacific Conservation Biology*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2017.
- Bowie, Fiona. "Anthropology of Religion," dalam *The Wiley Blackwell Companion to the Study of Religion* Tahun 2021.
- Budiman, Arief. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- al-Bukhâri, Imam. *Şahih al-Bukhâri*. Kairo: Dar Thauq an-Najah.

- Bumpus, Adam G., dan Diana M. Liverman. "Accumulation by Decarbonization and the Governance of Carbon Offsets." dalam *Economic Geography*, Vol. 84 No. 2 Tahun 2008.
- Buttel, F. "Agricultural Structure and Energy Intensity: a comparative analysis of the developed capitalist societies," dalam *Occasional Paper* No. 1 Tahun 1979.
- Clark, C. dan M. Hasweel. *The Economics of Subsistence Agriculture*. London: Macmillan, 1964.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative & Quantitative Approaches*. California: SAGE Publications Inc, 1994.
- Cuanalo, M. *Social and Economic Constraints to Firewood Production in Mexico: a preliminary report*. London: Overseas Development Administration, 1983.
- Darling, Fraser. *Wilderness and Plenty* (1969 Reith Lectures). London: BBC Publications, 1970.
- ad-Darimi. *Kitab Sembelihan*. KSA: Dar al-Mughni li an-Nasyr wa at-Tauzi'.
- Dawud, Abu. *Kitab Penyembelihan*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyah.
- . *Sunan Abi Daud*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyah.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Desfandi, Mirza. "Mewujudkan Masyarakat Berkarakter Peduli Lingkungan melalui Program Adiwiyata," dalam *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2015.
- Dessi, Ugo. "'Greening Dharma': Contemporary Japanese Buddhism and Ecology." dalam *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, Vol. 7 No. 3 Tahun 2013.
- Dien, Mawil Izzi. "Islam and the Environment: Theory and Practice." dalam *Journal of Beliefs and Values*, Vol. 8 No. 1 Tahun 1997.
- . "Islam and the Environment: Towards an Islamic Ecumenical View." dalam *QURANICA-International Journal of Quranic Research*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2013.

- Dinham, B. dan Hines, C. *Agribusiness in Africa*. London: Earth Resources, 1983.
- Drabo, Alassane, dan Linguère Mously Mbaye. "Natural Disasters, Migration and Education: An Empirical Analysis in Developing Countries." dalam *Environment and Development Economics*, Vol. 20 No. 6 Tahun 2015.
- Dumanoski, D. "A humanity crisis," dalam *Global Environmental Action Conference*, Vol. 12 Tahun 2001.
- Eckholm, E. P. *Down to Earth: environment and human needs*. London: Pluto Press, 1982.
- Edwards, Glory Ikponmwosa. "Multidisciplinary approach to environmental problems and sustainability," dalam W. Leal Filho, *Encyclopedia of Sustainability in Higher Education*, Switzerland: Springer Nature, 2019.
- Edwards, Sebastian. "The International Monetary Fund and the Developing Countries: A Critical Evaluation." dalam *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy*, Vol. 31 Tahun 1989.
- Elmhirst, Rebecca. "Introducing New Feminist Political Ecologies." dalam *Geoforum*, Vol. 42 No. 2 Tahun 2011.
- El-Dusuqy, Fajar. "Ekologi Al-Qur'an: Menggagas Ekoteologi-Integralistik," dalam *Kaunia*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2018.
- Fabriar, Silvia Riskha. "Agama, Modernitas Dan Mentalitas: Implikasi Konsep Qana'ah Hamka Terhadap Kesehatan Mental," dalam *Muharrrik: Jurnal Dakwah Dan Sosial*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020.
- Fagan, Brian M., dan Nadia Durrani. *People of the Earth: An Introduction to World Prehistory*. UK: Routledge, 2018.
- Al-Fairuzabâdi. *al-Qâmûs al-Muhit*. Beirut: Dârul-Fikr, 1983.
- Faizin, Hamam. "Al-Qur'an sebagai Fenomena Yang Hidup (Kajian Atas Pemikiran Para Sarjana Al-Qur'an)," *Makalah International Seminar and Qur'anic Conference II 2012*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 24 Februari 2012.
- Fajriansyah, Irham, *et al.* "Eksistensi Pendidikan Lingkungan Hidup dalam Ranah Pendidikan Islam," dalam *Qiro'ah: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021.

- Foley, Jonathan A., *et al.* "Global Consequences of Land Use," dalam *Science*, Vol. 309 No. 5734 Tahun 2005.
- Foltz, Richard. "Is There an Islamic Environmentalism?" dalam *Environmental Ethics*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2000.
- Foltz, Richard C., *et.al.*, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Amerika: Harvard University Press, 2003.
- Food and Agricultural Organisation (FAO). *The State of Food and Agriculture 1977*. Roma: FAO, 1978.
- Fuad, Amsyari. *Budaya Munafik*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1996.
- Fuadi, Fuadi. "Refleksi Pemikiran Hamka Tentang Metode Mendapatkan Kebahagiaan," dalam *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2018.
- Frantz, Cynthia McPherson, dan F. Stephan Mayer. "The Importance of Connection to Nature in Assessing Environmental Education Programs," dalam *Studies in Educational Evaluation*, Vol. 41 Tahun 2014.
- Gada, Mohd Yaseen. "Environmental Ethics in Islam: Principles and Perspectives," dalam *World Journal of Islamic History and Civilization*, Vol. 4 No. 4 Tahun 2014.
- Gamser, M. S. "The Forest Resource and Rural Energy Development," dalam *World Development*, Vol. 8 Tahun 1980.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Gibb, H. A. R. dan Kramers, J. H. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Ithaca, N.Y: Cornell University, 1953.
- Global 2000. *Report to the President*. Harmondsworth: Penguin, 1982.
- Gore, A. *Earth in the Balance: Ecology and the human spirit*. New York: Houghton Mifflin Co, 1992.
- . *Earth in the Balance*, UK dan USA: Routledge, 2007.
- Greenpeace Indonesia. "Karhutla dalam Lima Tahun Terakhir." *Greenpeace Indonesia*, Oktober 2020.

<https://www.greenpeace.org/indonesia/publikasi/44219/karhutla-dalam-lima-tahun-terakhir>.

- Hadi, Dwi Wahyono dan Kasuma, Gayung. "Propaganda Orde Baru 1966-1980," dalam *Verleden*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2012.
- Hakim, Lukmanul. "Konsep Pendidikan Karakter Perspektif K.H. Hasyim Asy'ari Studi Kitab *Abul 'Alim wal Muta'alim*," dalam *Al-MUNZIR*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2018.
- Hamid, Abdal. "Exploring the Islamic Environmental Ethics," dalam *Islam and the Environment*. Kuala Lumpur: Genuine Publications, 1997.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990.
- . *Tasawuf Modern*. Jakarta: Republika, 2015.
- al-Hana, Rudy. "Pandangan Hasbi ash-Shiddieqy Terhadap *Nasikh Mansukh* dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Dialogi*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2005.
- Hancock, Rosemary. *Islamic Environmentalism: Activism in the United States and Great Britain*. NY: Routledge, 2017.
- Haq, S. Nomanul. "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," dalam *Daedalus*, Vol. 130 No. 4 Tahun 2001.
- Haraway, Donna. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin," dalam *Environmental Humanities*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2015.
- Harris, Ian. "Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of EcoBuddhism," dalam *Religion*, Vol. 25 No. 3 Tahun 1995.
- Heath, Yuko, dan Robert Gifford. "Free-Market Ideology and Environmental Degradation: The Case of Belief in Global Climate Change," dalam *Environment and Behavior*, Vol. 38 No. 1 Tahun 2006.
- Hodder, B. W. *Economic Development in the Tropics*. London: Methuen, 1968.
- Hussain, Muzammal. *Islam and Climate Change: Perspectives and Engagement*. London: University of Sussex, 2007.

- Ibrahîm bin ‘Umar. *Nazm ad-Durar fî Tanâsub al-Āyât was-Suwar*. Beirut: Darul Kutub ‘Ilmiyyah, 1995.
- Idris, Muhammad Anwar. “Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur’an di Indonesia: Studi Atas Tafsir *an-Nûr* Karya T.M Hasbi ash-Shiddieqy,” dalam *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Jones, E. L. dan Woolf, S. J. *Agrarian Change and Economic Development*. London: Methuen, 1969.
- Jum’ah, Ali. *al-Bî’ah wa al-Hifaz ‘alaihâ min al-Mandhûr al-Islâmî*. Mesir: al- Wâbi şayyib, t.th.
- Junaidi, Zamakhsari. “T.M. Hasbi ash-Shiddieqy: Mujtahid Muqarin yang Produktif,” dalam *Pesantren*, Vol. 2 No. 2 Tahun 1985.
- Karagiannis, Emmanuel. “When the Green Gets Greener: Political Islam’s Newly-Found Environmentalism,” dalam *Small Wars & Insurgencies*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2015.
- Karim, Abdul. “Mengembangkan Kesadaran Melestarikan Lingkungan Hidup berbasis Humanisme Pendidikan Agama,” dalam *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2017.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur’an al- ‘Adzhim*. Saudi Arabia: Daar al-Tayyibah lin-Nasyr wat-Tauzi’, 1999.
- Kelly, Robert L. *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Keraf, S. *Krisis dan Bencana Bencana Lingkungan Hidup Global*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (LHK) Republik Indonesia. “Status Lingkungan Hidup Indonesia 2020.” Jakarta: Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (LHK) Republik Indonesia, 2020.
- Khalid, Fazlun. *Encyclopedia of Global Environmental Change*. New York: Wiley, 2002.
- . *Signs on the Earth: Islam, Modernity, and the Climate Crisis*. UK: Kube Publishing Ltd, 2019.

- Khan, Naveeda. "Dogs and Humans and What Earth Can Be: Filaments of Muslim Ecological Thought," dalam *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2014.
- Khairudin, Fiddian dan Syafril, "Tafsir Al-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy," dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2015.
- Kopnina, Helen, *et al.* "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem," dalam *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 31 No. 1 Tahun 2018.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1998.
- Kusuma, Agung Perdana. "Kajian 'Ulûm Al-Qur'ân dalam Pandangan Mufassir Nusantara Tgk. Hasbie As-Shiddieqy," dalam *Jurnal Journal of Qur'ân and Hadîth Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2017.
- Kuswartojo, Tjuk. "Agenda 21, GEF, dan Alih Teknologi," dalam *Jurnal Teknologi Lingkungan*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2022.
- Ka'ban, MS. "Pengelolaan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam," dalam *Jurnal Millah*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2007.
- La Fua, Jumarddin. "Eco-Pesantren; Model Pendidikan Berbasis Pelestarian Lingkungan," dalam *Al-Ta'dib*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2013.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an. *Pelestarian Lingkungan Hidup*, Seri 4. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.
- Lenin, Vladimir. *Materialism and Empirio-Criticism*. Moscow: Progress Publishers, 1952.
- Lewis, Diane. "Anthropology and Colonialism," dalam *Current Anthropology*, Vol. 14 No. 5 Tahun 1973.
- Longman, K. A. dan Jenik, J. *Tropical Forest, and its Environment*. Harlow: Longman, 1974.
- Luxemburg, Rosa. *The Accumulation of Capital*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.
- Mangunjaya, Fachruddin Majeri. *Konservasi Alam dalam Islam Edisi Revisi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2019.

- Mawardi, Muhjiddin, *et al.* *Teologi Lingkungan: Etika Pengelolaan Lingkungan dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Kementerian Negara Lingkungan Hidup dan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Lembaga Lingkungan Hidup, 2007.
- Mawardi, Mawardi. "Air dan Masa Depan Kehidupan," dalam *Jurnal TARJIH*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2014.
- Mazoyer, Marcel dan Roudart, Laurence. *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis*. New York: NYU Press, 2006.
- al-Maraghi, Musthafa. *Tafsir Al-Maraghi*. Semarang: Toha Putra, 1993.
- Marx, Karl. *Capital Volume 3*. Moscow: Progress Publishers, 1974.
- Ma'arif, Toha. "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin dan Munawir Syadzali," dalam *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2015.
- Merli, Claudia. "Context-Bound Islamic Theodicies: The Tsunami as Supernatural Retribution vs. Natural Catastrophe in Southern Thailand," dalam *Religion*, Vol. 40 No. 2 Tahun 2010.
- Miswar, Andi. "Tafsir Al-Qur'an al-Majid al-Nur Karya Hasbi ash-Shiddieqy, Corak Tafsir berdasarkan Perkembangan Kebudayaan Islam Nusantara," dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2015.
- Muhammad, Ahsin Sakho, dan Fachruddin Majeri Mangunjaya. "Fiqh Lingkungan (Fiqh al-Bi'ah)," dalam *Jakarta: Indonesia Forest and Media Campaign (INFORM)* Tahun 2004.
- Muhammad, Rusydi Ali. "Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy terhadap Perkembangan IAIN di Indonesia," dalam Iskandar Usman, *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Banda Aceh: ar-Raniry Press, 2004, hal. 130-133.
- Murad, Munjed M. "Inner and Outer Nature: An Islamic Perspective on the Environmental Crisis," dalam *Journal of Islam and Science*, Vol. 10, No.2, 2012.

- Mustaqim, Abdul. "Teologi Bencana Dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- an-Naf, Jullisar. "Tinjauan Analitis terhadap Model Pembangunan Indonesia," dalam *Jurnal Kybernan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2011.
- Nadir, Sakinah. "Otonomi Daerah dan Desentralisasi Desa: Menuju Pemberdayaan Masyarakat Desa," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2013.
- an-Naisaburi, Abu Husain Muslim. *Ṣahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' Thurats al-'Arabi.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- . *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. US: Kazi Publication, 1968.
- . "Islam and the Environmental Crisis," dalam *Islamic Quarterly*, Vol. 34 No. 4 Tahun 1990.
- . *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Newby, H., et al. *Property, Paternalism, and Power: class and control in rural England*. London: Hutchinson, 1978.
- Newby, H. *Green and Pleasant Land*. Harmondsworth: Penguin, 1980.
- Noer, Deliar. *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1980.
- Nordholt, Henk Schulte. "Indonesia in the 1950s: Nation, Modernity, and the Post-Colonial State," dalam *Bijdragen Tot de Taal-, Land-En Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, Vol. 167 No. 4 Tahun 2011.
- Nursalim dan Riyono, Slamet. "Analisis Perlawanan Perempuan terhadap Kebijakan Pemerintah dalam Penambangan Batu Andesit di Desa Wadas," dalam *Majalah Ilmiah FISIP UNTAG Semarang*, Vol.1 No. 22 Tahun 2022.

- Ober, Josiah. *The Rise and Fall of Classical Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Ozdemir, Ibrahim. "Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective," dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Vol. 0 No. 0 Tahun 2003, hal. 3–37.
- O'Riordan, T. *Environmentalism*. London: Pion, 1981.
- O'Riordan, T. dan Turner, R. Kerry. *An Annotated Reader in Environmental Planning and Management*. Oxford: Pergamon, 1983.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research & Evaluation Methods*. California: Sage Publication, Inc, 2002.
- Pinfold, John P. "Tourism and Small Entrepreneurs: Development, National Policy, and Entrepreneurial Culture: Indonesian Cases," dalam *Tourism Management*, Vol. 22 No. 5 Tahun 2001.
- Posner, J. L. dan McPherson, M. F. *The Steep Sloped Areas of Tropical America: current situation and prospects for the year 2000*. New York: Rockefeller Foundation Agricultural Sciences Division, 1981.
- Prastiyo, Slamet Eko, dan Suhatmini Hardyastuti. "How Agriculture, Manufacture, and Urbanization Induced Carbon Emission? The Case of Indonesia," dalam *Environmental Science and Pollution Research*, Vol. 27 No. 33 Tahun 2020.
- Qomarullah, Muhammad. "Lingkungan dalam Kajian Al-Qur'an: Krisis Lingkungan dan Penanggulangannya Perspektif Al-Qur'an," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2014.
- al-Qurtubî. *al-Jamî li Ahkâm al-Qur'ân*. Beirut: Dârul-Fikr, 1999.
- Rahmawati, Rizki. "REPELITA: Sejarah Pembangunan Nasional di Era Orde Baru," dalam *Etnohistori: Jurnal Ilmiah Kebudayaan dan Kesenjaraan*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2022.
- ar-Râzi. *Mafâtiḥ al-Ghaib*. t.tp.: al-Maktabah asy-Syâmilah, t.th.
- Redclift, Michael. *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternatives*. New York: Routledge, 2011.

- Resosudarmo, Ida Aju Pradnja. "Pengelolaan Hutan, REDD, dan Emil Salim," dalam Azis *et al.*, *Pembangunan Berkelanjutan: Peran dan Kontribusi Emil Salim*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2010.
- Ritonga, Alwi Muhaisan, dan Sahrul Sahrul. "Kolaborasi DAI dan Aparat Desa dalam Meningkatkan Kepedulian Kebersihan Lingkungan di Pesisir Pantai Kuala Putri Kabupaten Serdang Bedagai," dalam *Innovative: Journal of Social Science Research*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023.
- Rodin, Dede. "Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," dalam *Al-Tahrir*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2017.
- Rohman, Ali Abdur dan Moh Wafiq Faulal Ahsan. "Man's Relationship with Nature in The Tafsir Al-Ibriz and Al-Mishbah," dalam *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2022.
- Rahmatunnisa, Mudiwati. "Jalan Terjal Kebijakan Desentralisasi di Indonesia pada Era Reformasi," dalam *PADJAJARAN Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2015.
- Romdloni, Muhammad Afwan dan Muhammad Sukron Djazilan. "Kiai dan Lingkungan Hidup: Revitalisasi Krisis Ekologis Berbasis Nilai Keagamaan di Indonesia," dalam *Journal of Islamic Civilization*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019.
- Rostow, Walt Whitman. "Politics and the Stages of Growth," dalam *Cambridge Books*, 1971.
- Rukmana, Indria Hartika. "The Ecological Crisis and Indonesian Muslim Organizations' Responses," dalam *International Journal of Interreligious and Intercultural Studies*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020.
- Rusdiyanto. "Masalah Lingkungan Hidup Indonesia dalam Menghadapi Era Globalisasi," dalam *Jurnal Cakrawala Hukum*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015.
- Sabardi, Lalu. "Peran Serta Masyarakat dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup Menurut Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan Dan Pengelolaan Lingkungan Hidup," dalam *Yustisia*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2014.
- Sabir, Ahmad, dan M. Phil. "Gambaran Umum Persepsi Masyarakat Terhadap Bencana di Indonesia," dalam *Jurnal Ilmu Ekonomi dan Sosial*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2016.

- Salim, Emil. *Pembangunan Berwawasan Lingkungan*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- , "Paradigma Pembangunan Berkelanjutan," dalam Iwan J. Azis *et al.* *Pembangunan Berkelanjutan: Peran dan Kontribusi Emil Salim*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2010.
- Samways, David. "Editorial Introduction: Anthropocentrism—the Origin of Environmental Degradation?" dalam *The Journal of Population and Sustainability*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018.
- Saptari, Ari. "Prinsip-prinsip pembangunan berkelanjutan yang berwawasan lingkungan," dalam *Buku Materi Pokok Manajemen Pembangunan dan Lingkungan*. Modul 1. Jakarta: Universitas Terbuka, 2009.
- de Silva, S. B. D. *The Political Economy of Underdevelopment*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Subkhan, Imam. "GBHN dan Perubahan Perencanaan Pembangunan di Indonesia," dalam *Aspirasi*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2014.
- Syadzali, Ahmad. *T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Konsepsi Pengembangan Hukum Islam*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, 1979.
- al-Syâtibî. *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarî'ah*, t.tp.: Dâr Ibn Affan, 1997.
- Sepehri, Y. dan Montazeri, G. R. "Management of Environmental Protection and Sustainability in the Islamic Revolution," dalam *Open Journal of Ecology*, Vol. 9 No. 0 Tahun 2019.
- Setiawan, Dhoni. "Banjir di Wadas Setelah Hutan Ditebas." *Project Multatuli*, 16 Mei 2023. <https://projectmultatuli.org/banjir-di-wadas-setelah-hutan-ditebas/>.
- Seto, Karen C., dan Navin Ramankutty. "Hidden Linkages between Urbanization and Food Systems," dalam *Science*, Vol. 352 No. 6288 Tahun 2016.
- Shabecoff, P. *A New Name for Peace; International Environmentalism, Sustainable Development and Democracy*. Hanover: University Press of New England, 1996.
- Shehu, Muazu, dan Susan Molyneux-Hodgson. "Faith Communities and Environmental Degradation in Northeast Nigeria," dalam *International Journal of Environmental Sustainability*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2014.

- ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Sjariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Djakarta: Bulan Bintang, 1966.
- . “Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur’an Hadis, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang,” dalam *Panji Masyarakat*, Vol. 14 No. 123 Tahun 1973.
- . *Tafsir Al-Qur’ân al-Majîd an-Nûr*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000.
- . *Dinamika Syariat Islam*. Jakarta: Galura Pase, 2007.
- . *Tafsir Al-Qur’ân al-Majîd an-Nûr*. Jakarta: Cakrawala Publishing, 2011.
- . *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al- Qur’an dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2013.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. “T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia,” dalam *Jurnal al-Jamiah*, Vol. 0 No. 35 Tahun 1987.
- . *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al- Qur’an: Tafsir Maudu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2003.
- . *Menabur Pesan Ilahi; Al-Qur’an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . “Membumikan” *Al-Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Mizan Pustaka, 2007.
- . *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.
- . *Membumikan Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati Group, 2011.
- Shiva, Vandana, *et al. Ecofeminism*. London & New York: Zed Books Ltd, 2014.
- Shomali, Mohammad. “Aspects of Environmental Ethics: An Islamic Perspective,” dalam *Thinking Faith*, 2008.

- Skirbekk, Vegard, dan Konrad Pędziwiatr. "Sustainability and Climate Change in Major Religions with a Focus on Islam," dalam *Humanitarian Academy for Development*, Vol. 0 No. 0 Tahun 2018.
- Snowdon, Christopher. *Selfishness, Greed, and Capitalism: Debunking Myths about the Free Market*. Vol. 177. Great Britain: The Institute of Economic Affairs, 2015.
- Stretton, H. *Capitalism, Socialism, and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- asy-Syaukanî. *Fath al-Qadir*. Jilid 3. Beirut-Lebanon: Dar Al-Marefah, 2007.
- Sukmawati, *et al.* "Kearifan Lokal Masyarakat Adat dalam Pelestarian Hutan sebagai Sumber Belajar Geografi," dalam *Jurnal Pendidikan Humaniora*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2015.
- Syuroh, Mat. "Sosial dan Kebudayaan Kelompok Minoritas di Indonesia: Studi Kasus Kelompok "Batin Sembilan" di Provinsi Jambi," dalam *Journal Unair*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2011.
- Soemarwoto, Otto. *Indonesia dalam Kancah Isu Lingkungan Global*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Suhendra, Ahmad. "Menelusik Ekologis dalam Al-Qur'an," dalam *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2013.
- Supian, Aan. "Kontribusi Pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy dalam Bidang Fikih," dalam *Jurnal Media Syariah*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2012.
- Susanti, Fitria Dewi. "Fenomena Kebakaran Hutan Kalimantan dalam Kacamata Ekologi Politik." *Sebijak FKT UGM*, 2 Maret 2021. <https://sebijak.fkt.ugm.ac.id/2021/03/02/fenomena-kebakaran-hutan-kalimantan-dalam-kacamata-ekologi-politik/>.
- Tahir, Masnun. "Pemikiran T. M. Hasbi ash-Shiddieqy, Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2008.
- Takagi, Hiroshi, *et al.* "Projection of Coastal Floods in 2050 Jakarta," dalam *Urban Climate*, Vol. 17 Tahun 2016.

- Taqwa, Ridhah. "Pendekatan Integralistik Dalam Merespon Bencana Alam," dalam *Talenta Conference Series: Local Wisdom, Social, and Arts (LWSA)* Volume 2 Tahun 2019.
- Tim penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2002.
- Tim Penulis. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- ath-Thabari, Ibnu Jarir. *Jami' al-Bayan at-Ta'wil Ayy al-Qur'an*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Tyagi, Swati, *et al.* "Environmental Degradation: Causes and Consequences," dalam *European Researcher* Vol. 81 No. 8–2 Tahun 2014.
- Undang-Undang Republik Indonesia. "Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan Dan Pengelolaan Lingkungan Hidup," 2009.
- UNEP (United Nations Environment Programme). *Environment and Development in Africa*. Oxford: Pergamon, 1981.
- Valencia, Devona, *et al.* "Pengaruh Greenwashing terhadap Ekuitas Merek dan Niat Pembelian: Suatu Studi Empiris," dalam *Jurnal Manajemen*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2021.
- Wade, R. "The System of Administrative and Political Corruption: canal irrigation in South India," dalam *Journal of Development Studies*, Vol. 18 No. 2 Tahun 1982.
- Wahyudi, Yudian. *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*. Yogyakarta: Nawesea, 2007.
- Wei, Martina, *et al.* "Quantifying the Human Appropriation of Fresh Water by African Agriculture," dalam *Ecology and Society*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2009.
- Wihanesta, Retno, *et al.* "Mengapa Jakarta Sering Mengalami Banjir dan Bagaimana Adaptasi Nature-based Solutions (NbS) dapat Membantu Mengurangi Risikonya," *WRI Indonesia*, 3 Agustus 202. <https://wri-indonesia.org/id/wawasan/mengapa-jakarta-sering-mengalami-banjir-dan-bagaimana-adaptasi-nature-based-solutions-nbs>.

- Wijen, Frank, *et al.* *A Handbook of Globalisation and Environmental Policy: National Government Interventions in a Global Arena*. UK: Edward Elgar Publishing, 2012.
- Williamson, Jeffrey G. "Migration and Urbanization," dalam *Handbook of Development Economics*, Vol. 1 Tahun 1988.
- Winterhalder, Bruce. *The Behavioural Ecology of Hunter Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Yaacob, M., *et al.* "Transformation of Muslim Behaviour towards Sustainable Environment: Perspectives of Non-Governmental Organisations in Klang Valley," dalam *Akademika*, Vol. 87 No. 2 Tahun 2017.
- Yamani, Mohammad Tulus. "Memahami al-Qur'an dengan Metode Tafsir Maudhu'i," dalam *J-PAI*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015.
- Yildirim, A. Kadir. "Between Anti-Westernism and Development: Political Islam and Environmentalism," dalam *Middle Eastern Studies*, Vol. 52 No. 2 Tahun 2016.
- al-Zamakhsyari al-Khawarazmi. *al-Kasysyâf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*. Jilid 1. Beirut-Lebanon: Dar al Marefah, t.th.
- az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir*. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- Zuhayli, Wahbah. *Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*. Volume 6. Jakarta: Gema Insani, 2011.
- Zuhdi, Achmad Cholil. "Krisis Lingkungan Hidup dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2012.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Nur Ilham Arifuddin
 Tempat, Tanggal Lahir : Ujung Pandang, 7 Juni 1997
 Jenis Kelamin : Laki-Laki
 Alamat : Jalan Tinumbu Lr. 132/135, Kel. Bunga
 Ejaya, Kec. Bontoala, Kota Makassar, Sulawesi
 Selatan
 Email : ilhamarifuddinnur@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SD Inpres Layang Tua I (2003)
2. MTs An-Nahdlah Ujung Pandang Makassar (2009)
3. MA An-Nahdlah Ujung Pandang Makassar (2012)
4. Fakultas Ushuluddin, Program Sarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Institut PTIQ Jakarta (2015)
5. Fakultas Ushuluddin, Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Institut PTIQ Jakarta (2020)

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru Agama Islam di Yayasan Ar-Ridha Al-Salaam Islamic Green School Cinere, Depok, Jawa Barat (2020-2023)

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. "Kisah Ashhâb as-Sabt dalam Analisis Demitologisasi Rudolf Bultmann," dalam Dr. Abd. Muid N., MA (peny.), *Kebenaran di Sini dan di Sana*. Jakarta: PTIQ Press, 2022.

Daftar Kegiatan Ilmiah

1. –

PENANGGULANGAN KERUSAKAN LINGKUNGAN ALAM DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF TAFSIR AN-NUR TEUNGKU MUHAMMAD HASBI ASH-SHIDDIEQY

ORIGINALITY REPORT

25%

SIMILARITY INDEX

24%

INTERNET SOURCES

7%

PUBLICATIONS

6%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

repository.ptiq.ac.id

Internet Source

7%

2

www.pustaka.ut.ac.id

Internet Source

1%

3

edoc.pub

Internet Source

1%

4

archive.org

Internet Source

1%

5

repository.uin-suska.ac.id

Internet Source

1%

6

jurnal.iainponorogo.ac.id

Internet Source

1%

7

digilib.uinsby.ac.id

Internet Source

1%

8

ia903106.us.archive.org

Internet Source

1%

9

ejournal.radenintan.ac.id

Internet Source

<1%