

ECOLOGICAL HUMANISM SPIRITUAL
PERSPEKTIF MUHAMMAD QURAIH SHIHAB
DALAM *TAFSIR AL-MISHBAH*

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:
Abdullah Kafabihi
NIM: 2386131002

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.

ABSTRAK

Tesis ini menyimpulkan bahwa *ecological humanism* spiritual perspektif Muhammad Quraish Shihab memandang manusia sebagai makhluk partisipatoris yang mengemban amanah untuk menjaga keberlanjutan bumi secara etis dan transendental. Posisi manusia ditempatkan bukan sebagai penguasa absolut, melainkan sebagai *khalifah* dan hamba yang bertanggung jawab secara spiritual terhadap ekosistem. Nilai-nilai Qur'ani seperti *taskhîr*, *mîzân*, *fasâd*, dan *amânah* ditafsirkan sebagai instrumen etika tertinggi dari etika kekhalifahan dalam Al-Qur'an.

Temuan tesis ini mendukung pandangan para pemikir yang menekankan dimensi spiritual dalam relasi manusia dan alam. Skolimowski (2018) melihat manusia sebagai *co-creator* dan penjaga bumi yang suci; Nasr menyerukan kesadaran kosmik berbasis wahyu; Berry (2009) mengusulkan narasi spiritual bagi bumi; Leopold (1948) menegaskan etika tanah sebagai bagian dari komunitas moral; White Jr. (1987) mengkritik teologi antroposentris dan mengusulkan reformasi religius berbasis ekologi. Tesis ini juga menguatkan pendekatan ekoteologis Badru Tamam (2021), serta selaras dengan gagasan Gregory Bateson (1980) tentang ekologi sistem dan Jack Donnelly tentang perluasan hak asasi menuju hak-hak ekologis. Sebaliknya, tesis ini berbeda dari *deep ecology* Arne Naess (2009) yang meniadakan peran spiritual manusia, serta bertentangan dengan humanisme sekuler ala Comte, Marx, Durkheim, dan Freud yang mengabaikan dimensi transendental dalam etika lingkungan.

Metode penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi literatur terhadap karya-karya Muhammad Quraish Shihab, khususnya *Tafsir Al-Mishbah*, serta literatur relevan tentang *ecological humanism* spiritual. Analisis dilakukan menggunakan metode tematik-filosofis, mencakup analisis tafsir tematik, abstraksi data, dan kritik atas pandangan ekologis yang dikaji secara komprehensif dan transendental.

Kata kunci: Ekologi, Humanisme Spiritual, Tafsir Al-Mishbah

ABSTRACT

This thesis concludes that ecological humanism spiritual, from the perspective of Muhammad Quraish Shihab, views human beings as participatory agents entrusted with the responsibility to preserve the sustainability of the Earth in an ethical and transcendental manner. The position of humans is not regarded as absolute rulers, but rather as khalîfah and servants who are spiritually accountable for the ecosystem. Qur'anic values such as taskhîr, mîzân, fasâd, and amânah are interpreted as the highest ethical instruments of the Qur'anic concept of stewardship.

The findings of this thesis support the views of thinkers who emphasize the spiritual dimension in the human-nature relationship. Skolimowski (2018) sees humans as co-creators and guardians of the sacred Earth; Nasr calls for a cosmic awareness rooted in revelation; Berry (2009) proposes a spiritual narrative for the planet; Leopold (1948) asserts a land ethic as part of the moral community; White Jr. (1987) critiques anthropocentric theology and proposes an ecological religious reform. This thesis also affirms the eco-theological approach of Badru Tamam (2021), and aligns with Gregory Bateson's (1980) systems ecology and Jack Donnelly's notion of extending human rights to include ecological rights. In contrast, this thesis differs from Arne Naess's deep ecology (2009), which negates the spiritual role of humans, and also stands opposed to secular humanism as developed by Comte, Marx, Durkheim, and Freud, which disregards the transcendental dimension in environmental ethics.

This study employs a qualitative approach through library research. Data were collected from the works of Muhammad Quraish Shihab, especially Tafsir Al-Mishbah, as well as relevant literature on ecological humanism spiritual. The analysis uses a thematic-philosophical method, including thematic exegesis, conceptual abstraction, and a critical review of ecological perspectives examined comprehensively and transcendently.

Keywords: Ecology, Humanism Spiritual, Tafsir Al-Misbah

الملخص

تَخلُصُ هذه الرسالة إلى أن مفهوم الإنسانية البيئية الروحية من منظور محمد قُريش شَحَاب ينظر إلى الإنسان بوصفه كائناً مُشاركاً مُكلِّفاً بحمل الأمانة في الحفاظ على استدامة الأرض على نحو أخلاقي ومتسامٍ. ولا تُوضَعُ مكانة الإنسان كمتحكِّمٍ مُطلق، بل يُعتَبَرُ خليفةً وعبداً مسؤولاً روحياً عن التوازن البيئي. وتُفَهِّمُ القيم القرآنية مثل التسخير والميزان والفساد والأمانة بوصفها أدوات أخلاقيةً عليا لمفهوم الخلافة في القرآن الكريم.

تدعم نتائج هذه الأطروحة آراء المفكرين الذين يؤكدون على البعد الروحي في علاقة الإنسان بالطبيعة. يرى سكوليموفسكي (2018) أن الإنسان شريك في الخلق وحارس للأرض المقدسة، ويدعو نصر إلى وعي كوني قائم على الوحي، ويقترح بيرى (2009) سردية روحية للأرض، ويؤكد ليوبولد (1948) على أخلاقية الأرض كجزء من المجتمع الأخلاقي، بينما ينتقد وايت الابن (1987) اللاهوت المتمركزي حول الإنسان ويقترح إصلاحاً دينياً بيئياً. كما تُعزِّز هذه الأطروحة النهج الإيكو-لاهوتي الذي طوَّره بدر تمام (2021)، وتتوافق مع رؤية غريغوري بيتسون (1980) في النظام البيئي، ومع طرح جاك دونيلي بشأن توسيع حقوق الإنسان لتشمل الحقوق البيئية. بالمقابل، تختلف هذه الأطروحة عن نظرية "البيئة العميقة" لأنه نيس (2009) التي تُقصي الدور الروحي للإنسان، كما تُعارض التزعة الإنسانية العلمانية لدى كومت، وماركس، ودور كهانيم، وفرويد، والذين أغفلوا البعد المتعالي في أخلاقيات البيئة. تعتمد هذه الدراسة على منهج نوعي باستخدام أسلوب البحث المكتبي. وقد جُمعت البيانات من مؤلفات محمد قُريش شهاب، وبخاصة تفسير المصباح، إلى جانب الأدبيات ذات الصلة بمفهوم "الإنسانية البيئية الروحية". وقد استخدم التحليل المنهج الموضوعاتي الفلسفي، شاملاً التفسير الموضوعي، التجريد المفاهيمي، والنقد الشامل والمتعالي للآراء البيئية.

الكلمات المفتاحية: البيئة، الإنسانية الروحية، تفسير المصباح

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Abdullah Kafabihi
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131002
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Ecological Humanism* Spiritual Perspektif
Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan berlaku.
2. Apabila dikemudian 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, 31 Juli 2025
Yang membuat pernyataan,



Abdullah Kafabihi

TANDA PERSETUJUAN TESIS

ECOLOGICAL HUMANISM SPIRITUAL PERSPEKTIF MUHAMMAD
QURAISH SHIHAB DALAM *TAFSIR AL-MISHBAH*

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.)

Disusun Oleh:
Abdullah Kafabihi
NIM: 2386131002

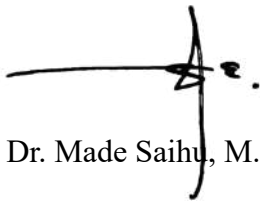
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 31 Juli 2025

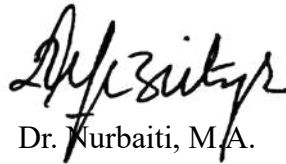
Menyetujui:

Pembimbing I

Pembimbing II



Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I.



Dr. Nurbaiti, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi





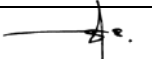
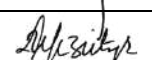

Dr. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

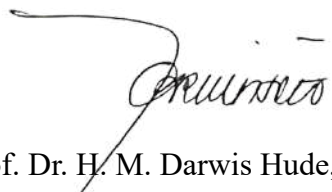
ECOLOGICAL HUMANISM SPIRITUAL PERSPEKTIF MUHAMMAD QURAISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Nama : Abdullah Kafabihi
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131002
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal:
31 Juli 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I.	Pembimbing I	
5.	Dr. Nurbaiti, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 04 Agustus 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surah Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
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	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	هـ	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Keterangan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Ī*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *âu* atau *Ū*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*. Atau 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: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya وهو خير الرازيقین ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

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

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia atas beasiswa dan dukungan pembiayaan penuh selama masa studi, yang telah memungkinkan penulis menempuh pendidikan magister dengan optimal.
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta, yang peneliti anggap sebagai samudera keilmuan, sekaligus panutan utama dalam tradisi intelektual dan spiritual Islam.
3. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang telah memberikan fasilitas dan suasana akademik yang kondusif bagi penulis dalam menempuh studi magister.
4. Dr. Abd. Muid N., M.A., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, atas perhatian, arahan, serta komitmennya dalam memajukan kualitas akademik program studi ini.

5. Prof. Dr. Made Saihu, M.Pd.I., selaku dosen pembimbing I yang senantiasa meluangkan waktu, tenaga, pikiran dalam membimbing, mengarahkan, dan membantu penelitian ini dengan penuh kesabaran dan dedikasi.
6. Dr. Nurbaiti, M.A., selaku dosen pembimbing II yang dengan segala ketulusan dan kehangatan hati telah hadir membersamai, membimbing, mengarahkan, dan membantu penulis dalam setiap bab dan tahapan penulisan tesis ini.
7. Dr. Badru Tamam, M.A., yang dengan segala ketulusan dan kehangatan hati telah hadir membimbing dan mengarahkan.
8. Ayahanda Hozin dan Ibunda Lilis Mukhlisoh yang selalu menjadi sumber kekuatan dan semangat melalui doa, cinta, dan dukungan yang tidak terhingga.
9. Abang dan seluruh adik-adik yang selalu hadir dan memberi dukungan walau terpisahkan oleh jarak.
10. Prof. Muhammad Ali, selaku pembimbing selama di *University of California, Riverside (UCR)*.
11. Teman-teman seperjuangan PK-211 (Nara Kelana), LPDP-PKUMI, dan tim *elbranstalk*, yang selalu membersamai perjalanan akademik, spiritual, dan senantiasa saling menguatkan dalam proses kepenulisan.
12. Siti Rabiatul Adawiyah yang selalu ada untuk menjadi teman diskusi; alur berpikir dan *outline* dalam kepenulisan tesis.
13. Seluruh pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu, yang telah memberi kontribusi secara langsung maupun tidak langsung dalam proses penyusunan tesis.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis membuka diri terhadap segala masukan dan kritik konstruktif demi penyempurnaan keilmuan di masa mendatang. Semoga karya ini dapat memberikan manfaat dan kontribusi positif bagi pengembangan studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang berkelanjutan.

Jakarta, 31 Juli 2025



Abdullah Kafabihi

DAFTAR ISI

JUDUL	i
ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	ix
TANDA 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	6
C. Pembatasan dan Rumusan Masalah.....	6
D. Tujuan Penelitian	7
E. Manfaat Penelitian.....	7
F. Kerangka Teori	7
G. Tinjauan Pustaka.....	16
H. Metodologi Penelitian.....	18
I. Sistematika Penulisan	21
BAB II. KONSTRUK KONSEPTUAL <i>ECOLOGICAL</i> <i>HUMANISM</i> SPIRITUAL.....	23
A. Ekologi Sebagai Konteks Ontologis Relasi Manusia dan Alam	23
1. Struktur Ontologis Relasi Manusia dan Alam	23

2. Diskursus Pemikiran Ekologis dalam Tradisi Filsafat dan Etika	26
3. Krisis Ekologis dan Respons Epistemik Dunia Modern	29
B. Transformasi Ontologis dan Epistemik Humanisme	33
1. Humanisme sebagai Konsepsi Subjek Kemanusiaan	33
2. Genealogi Transformasi Humanisme	36
a. Humanisme Sekular	39
b. Humanisme Religius	41
c. Pascahumanistik	43
C. Kesadaran Transedental Spiritualitas Kosmik	45
1. Diskursus Ontologis Spiritualitas	45
2. Kesadaran Relasional Spiritualitas Ekologis	47
3. Kesadaran Transedental Teologis Kosmik	50
D. Epistemologi <i>Ecological Humanism</i>	53
1. <i>Sanctuary of the Earth</i>	54
2. <i>Interconnectedness of Life</i>	57
3. <i>Participatory Mind</i>	59
4. <i>Human as Participatory Being</i>	63
a. Pikiran	65
b. Struktur dan Simbol	67
c. Sensitivitas dan Kesadaran	69
d. Spiritual dan Tanggung Jawab	70

BAB III. BIOGRAFI INTELEKTUAL MUHAMMAD QURAIISH SHIHAB DAN EKSPLORASI EKOLOGI QURANI	73
A. Trajektori Intelektual Muhammad Quraish Shihab	73
1. Nama dan Latar Sosial Kehidupan	73
2. Jejak Akademik dan Peran Intelektual	74
3. Peta Pemikiran	78
a. <i>Tafsir Al-Mishbah</i>	78
1) Metodologi Penafsiran	78
2) Corak Penafsiran	80
b. <i>Kaidah Tafsir</i>	82
c. <i>Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan</i>	83
d. <i>Khilafah: Peran Manusia di Bumi</i>	83
e. <i>Membumikan Al-Qur'an</i>	84
f. <i>Wawasan Alquran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat</i>	85
g. <i>Logika Agama</i>	85
h. <i>Islam yang Saya Anut</i>	86
i. <i>Islam yang Saya Pahami</i>	87

B.	Epistimologi Ekologi Qurani.....	88
1.	Manusia sebagai Khalifah dan Hamba	88
2.	Relasionalitas Tauhid sebagai Jejaring Kehidupan.....	92
a.	<i>Taskhîr</i>	93
b.	<i>Mîzân</i>	95
c.	<i>Anti-Fasâd</i>	97
3.	Tanggung Jawab dan Spiritualitas Etika Kosmis.....	99
BAB IV.	SINTESIS EPISTEMOLOGIS <i>ECOLOGICAL</i> <i>HUMANISM</i> SPIRITUAL PERSPEKTIF MUHAMMAD QURAIISH SHIHAB	103
A.	Dimensi Onto-Etis Bumi Perspektif Qur’ani	104
1.	<i>Al-Ardh</i> /(الأرض) sebagai Landasan Ontologis Kehidupan.....	105
2.	<i>Âyah</i> / (آيات) sebagai Tanda-Tanda Ilahi.....	108
3.	<i>Qarâr</i> / (قرار) sebagai stabilitas dan ketetapan kosmik...	111
4.	<i>Amânah</i> /(أمانة) sebagai Manifestasi Tanggung Jawab Spiritualitas	113
B.	Tauhid sebagai Prinsip Relasional Kosmos.....	116
1.	Kesatuan Ilahi dan Strukturalisme Eksistensial.....	118
2.	Jaringan Spritual Alam.....	122
a.	<i>Sabaha</i> (سبح) sebagai Getaran Ketaatan Kosmik.....	122
b.	<i>Shalât</i> (صلاة) sebagai Relasi Vertikal- Transendental	125
c.	<i>Sajada</i> (سجد) sebagai Kesadaran Prostratif Alam....	127
C.	Kesadaran Partisipatoris-Spiritual	129
1.	Keutuhan (<i>Wholeness</i>)	130
2.	Keterlibatan (<i>Participation</i>).....	132
3.	Empati (<i>Empathy</i>)	134
4.	Tanggung Jawab (<i>Responsibility</i>)	136
D.	Subjektivitas Ganda Manusia: Khalifah dan Hamba.....	138
1.	Manusia sebagai Khalifah.....	141
2.	Manusia sebagai Hamba	149
E.	Analisis Komparatif Pandangan Ekologis Skolimowski dan Quraish Shihab.....	151
F.	Sintesis Epistimologis.....	154

BAB V.	PENUTUP	157
	A. Kesimpulan	157
	B. Evaluasi Konseptual	158
	C. Saran	159
DAFTAR PUSTAKA		161
LAMPIRAN		
DAFTAR RIWAYAT HIDUP		

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Krisis lingkungan menjadi tantangan besar umat manusia saat ini. Deforestasi, polusi, pemanasan global, dan hilangnya keanekaragaman hayati mencerminkan kerusakan ekosistem yang semakin parah dari waktu ke waktu.¹ Laporan *United Nations Environment Programme* (UNEP) menegaskan bahwa kerusakan lingkungan akibat aktivitas manusia kini menjadi ancaman serius terhadap pencapaian *Sustainable Development Goals* (SDGs), dan dunia tidak berada di jalur yang tepat untuk mewujudkannya pada tahun 2030.² Di sisi lain, *World Wildlife Fund* (WWF) mencatat bahwa dalam waktu kurang dari empat dekade, hampir 60% populasi spesies global mengalami penurunan drastis.³ Fakta ini menyingkap bahwa aktivitas manusia yang tidak ramah lingkungan telah mempercepat laju kerusakan ekosistem global.

Fakta-fakta sebagaimana dituliskan pada paragraf sebelumnya, menunjukkan bahwa krisis lingkungan bukan semata-mata persoalan

¹Herpita Wahyuni dan Suranto, “Dampak Deforestasi Hutan Skala Besar terhadap Pemanasan Global di Indonesia,” dalam *JIIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan*, Vol. 6, No. 1, 2021, hal. 148-149.

²United Nations Environment Programme (UNEP), *Making Peace with Nature: A Scientific Blueprint to Tackle the Climate, Biodiversity and Pollution Emergencies*, Nairobi: UNEP, 2021, hal. 90.

³World Wildlife Fund, “Living Planet Report 2018,” dalam <https://www.worldwildlife.org/pages/living-planet-report-2018>. Diakses pada 30 November 2024.

ekologis, tetapi juga menyangkut dimensi spiritual dan bagaimana manusia dalam memandang alam. Sebagaimana yang diungkapkan oleh para peneliti, misalnya penelitian-penelitian terkini yang dilakukan para akademisi: Nur Arfiyah Febriani, yang mengangkat pentingnya keseimbangan antara nilai-nilai feminin dan maskulin dalam menjaga lingkungan.⁴ Badru Tamam, kajiannya tentang Ekoteologi dalam tafsir kontemporer yang menyoroti kelemahan pendekatan antroposentris dalam dalam penafsiran ayat-ayat kauniyah.⁵ Muhammad Idan Akbar, yang mengaitkan konsep *khalifah fi al-ardh* dengan ekospiritualisme dan tanggung jawab manusia.⁶ Penelitian-penelitian ini menjadi bukti bahwa krisis lingkungan merupakan cerminan dari cara manusia memandang dan memperlakukan alam.

Sejumlah pemikir ekologis mengaitkan krisis lingkungan dengan gagalnya manusia dalam menghargai alam sebagai entitas yang sakral. Henryk Skolimowski menyoroti bahwa kegagalan manusia dalam menghormati alam sebagai entitas yang sakral menjadi sumber utama krisis ini.⁷ Gagasan ini diperkuat oleh Aldo Leopold melalui konsep *land ethics*, yang menegaskan bahwa ketidakmampuan manusia menghargai ekosistem secara menyeluruh berasal dari paradigma antroposentris yang menempatkan alam sebatas objek ekonomi.⁸ Keduanya mewakili arus pemikiran yang melihat bahwa kerusakan ekosistem bukan sekadar kegagalan teknis, tetapi kegagalan etis dan spiritual. Maka, pemulihan ekologis menuntut transformasi mendalam dalam kesadaran manusia.

Kegagalan manusia dalam menghormati alam dengan memiliki cara pandangan materialistik dan mekanistik semakin memperparah arah eksploitasi yang sistematis. Sayyed Hossein Nasr menambahkan bahwa dominasi materialisme modern telah menghilangkan dimensi spiritual dari alam, menjadikannya sekadar benda fisik tanpa makna sakral.⁹ Perspektif mekanistik turut memperkuat cara pandang ini dengan memosisikan alam

⁴Nur Arfiyah Febriani, "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia Perspektif Al-Qur'an," dalam *Ulul Albab Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 2, 30 Desember 2015, hal. 131. Nur Arfiyah Febriani, "Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Qur'an," dalam *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 16, No. 1, 23 April 2018, hal. 127-152.

⁵Badru Tamam, "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer," *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2021.

⁶Muhammad Idnan Akbar, "Ekospiritualisme Al-Qur'an: Studi atas Tanggung Jawab Manusia sebagai *Khalifah fi al-Ardh* dalam Penyelamatan Alam," *Tesis*, Universitas PTIQ Jakarta, 2023.

⁷Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport, Mass: Element, 1993, hal. 12-15.

⁸Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, edisi peringatan khusus, New York: Oxford University Press, 1989, hal. 194.

⁹Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen & Unwin, 1968, hal. 23-24.

sebagai sistem yang tunduk pada hukum sebab-akibat dan sepenuhnya dapat dikendalikan manusia.¹⁰ Gabungan antara pandangan materialistik dan mekanistik tersebut melahirkan relasi yang eksploitatif,¹¹ di mana alam tidak lagi dihormati sebagai bagian dari ciptaan Ilahi, melainkan sebagai komoditas yang siap dimanipulasi demi kepentingan manusia.

Cara pandang tersebut pada akhirnya mengukuhkan posisi manusia sebagai pusat dari segala nilai. Dalam bentuknya yang ekstrem, paradigma ini melahirkan chauvinisme manusia: sebuah sikap radikal yang menempatkan manusia sebagai penguasa absolut atas alam. Makhluk hidup lainnya tidak lagi dipandang memiliki nilai intrinsik, kecuali sejauh mereka berguna bagi manusia.¹² Pandangan ini tidak hanya mengabaikan keberadaan dan hak-hak ekologis makhluk lain, tetapi juga mempercepat kerusakan lingkungan atas nama kemajuan peradaban.¹³ Bahkan dalam bentuk lemahnya sekalipun, antroposentrisme tetap mempertahankan relasi eksploitatif karena menilai alam berdasarkan manfaatnya bagi manusia.

Namun tidak semua respons terhadap chauvinisme manusia berujung pada pendekatan yang solutif. Sebagian justru melahirkan ekstremisme baru yang berlawanan. Ekofasisme, misalnya, muncul sebagai respons terhadap krisis ekologis namun dengan pendekatan yang otoriter dan anti-manusia.¹⁴ Dalam bentuknya yang ekstrem, ekofasisme menggabungkan ideologi proteksi alam dengan sentimen anti-manusia, seperti digambarkan dalam konsep *Dark Green Religion*,¹⁵ bahkan sampai menghidupkan ulang narasi otoritarianisme ekologi ala ‘*blood and soil*’ era Nazi,¹⁶ sebuah pemikiran

¹⁰Yves Gaspar dan Paweł Tambor, “The Laws of Nature and the Problems of Modern Cosmology,” dalam *Foundations of Science*, Vol. 29, No. 3, September 2024, hal. 847.

¹¹Mary Midgley, “The End of Anthropocentrism?,” dalam *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 36, Maret 1994, hal. 105.

¹²Tim Hayward, “Anthropocentrism: A Misunderstood Problem,” dalam *Environmental Values*, Vol. 6, No. 1, Februari 1997, hal. 53-54.

¹³Kant memperhatikan beberapa persyaratan jika manusia disebut sebagai penguasa dari alam (*weak anthropocentrism*), diantaranya: 1) *Understanding*, manusia sebagai satu-satunya makhluk hidup di bumi yang memiliki akal harus menggunakan pemahamannya dalam hubungan dengan alam; 2) *Higher Purpose*, alam tidak boleh hanya dianggap sebagai sumber daya, tetapi sebagai bagian dari sistem yang memiliki nilai moral dan keteraturan; 3) *Categorical Imperative*, manusia tidak boleh melakukan eksploitasi alam secara sembarangan, sebab hal tersebut bertentangan dengan prinsip moral universal. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*..., hal. 431, 319, xliii.

¹⁴Graham Macklin, “The Extreme Right, Climate Change and Terrorism,” dalam *Terrorism and Political Violence*, Vol. 34, No. 5, 4 Juli 2022, hal. 979.

¹⁵David E. Long dan Joseph A. Henderson, “Emergent Forms of ‘Dark Green Religion’ and the (Ecofascist) Future of Environmental Education in the United States,” dalam *Environmental Education Research*, Vol. 30, No. 9, September 2024, hal. 1500–1518.

¹⁶Graham Macklin, “The Extreme Right, Climate Change and Terrorism” ..., hal. 979.

yang mensintesis tiga gerakan besar, yakni ekologi anti manusia, aktivisme lingkungan, dan miasantropi (kebencian terhadap manusia).

Di tengah polarisasi ini, muncul pendekatan yang berusaha membangun relasi ekologis yang lebih seimbang, salah satunya adalah *deep ecology* yang diperkenalkan oleh Arne Naess. Pendekatan ini menolak dominasi manusia atas alam dan menekankan bahwa seluruh makhluk hidup memiliki nilai intrinsik yang tidak bergantung pada manfaat ekonomisnya.¹⁷ Naess memposisikan manusia sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang lebih luas dan sejajar dengan entitas lainnya¹⁸ *Deep ecology* yang diusung oleh Naess ingin melampaui ego manusia dan menumbuhkan kesadaran ekologis yang lebih dalam dan setara. Namun demikian, meskipun menyegarkan secara filosofis, pendekatan ini cenderung mengabaikan tanggung jawab moral manusia yang khas. Kekosongan ini membuka ruang bagi alternatif lain yang lebih seimbang secara etis dan spiritual.

Ecological humanism yang dikembangkan Henryk Skolimowski hadir sebagai pendekatan alternatif yang mengisi celah idealisme *deep ecology*. Ia menolak dominasi manusia, tetapi tidak menghapus kapasitas moral dan tanggung jawab khas manusia.¹⁹ Skolimowski menekankan bahwa manusia adalah penjaga, bukan penguasa, dan alam adalah rumah suci yang harus dihormati secara spiritual.²⁰ Ia mengakui bahwa dunia modern telah mengalami sekularisasi yang dalam, sehingga makna spiritual dari alam terkikis secara sistematis. Pandangannya mendorong agar kesadaran ekologis dibarengi dengan nilai-nilai humanistik seperti keadilan, tanggung jawab, dan penghematan.²¹ Pendekatan ini lebih realistis karena tidak menghilangkan peran manusia, melainkan memperhalusnya dengan prinsip etis.

Sedangkan Islam, menawarkan pandangan kosmologis yang menempatkan manusia sebagai *khalifah* yang bertanggung jawab atas keberlangsungan alam. Konsep ini mengakui posisi unggul manusia karena akalnyanya, sebagaimana yang dikatakan oleh Kant, “*weak anthropocentrism*”,²² tetapi membingkai keunggulan itu dengan etika yang

¹⁷Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, terj. David Rothenberg, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 18–19.

¹⁸Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy ...*, hal. 22.

¹⁹Henryk Skolimowski, *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living*, Boston: Marion Boyars, 1981, hal. 53.

²⁰Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind: A New Theory of Knowledge and of the Universe*, London: Arkana, 1994, hal. 188.

²¹Henryk Skolimowski, *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living ...*, hal. 59.

²²Hipotesa ini berangkat dari pernyataan Kant tentang *weak anthropocentrism*. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, terj. James Creed Meredith, Oxford: Clarendon Press, 1928, hal. 431, 319, xliii.

ketat. Kerangka tersebut dibingkai oleh prinsip *taskhîr* (penundukan) sebagaimana disebut dalam QS. al-Jatsiyah/45:13, “Dan Dia menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) dari-Nya...”; ditengahkan dan dijaga oleh prinsip *mizân*, QS. ar-Rahman/55:7–8: “Dan langit telah Dia tinggikan dan Dia ciptakan keseimbangan. Maka janganlah kamu merusak keseimbangan itu.”; dan dibatasi oleh prinsip *fasâd* (kerusakan), QS. ar-Rum/30:41: “Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia...”. Ketiga prinsip tersebut menegaskan keutamaan manusia sekaligus membatasi kuasanya dalam bingkai antroposertisme Kant.

Konsep Skolimowski mengenai *ecological humanism* dan pandangan Islam tentang khalifah serta isu lingkungan memiliki resonansi yang kuat dalam mengatasi krisis ekologi agar tidak terjebak dalam solusi teknokratik semata. Kedua konsep tersebut kemudian diintegrasikan dalam *ecological humanism* spiritual, yang menawarkan kerangka baru dengan menyatukan kesadaran ekologis, nilai-nilai humanistik, dan spiritualitas ekologis-religius. Meskipun telah ada konsep ekoteologi yang cukup populer, *ecological humanism* spiritual berbeda karena tidak hanya membangun integrasi antara teologi dan lingkungan, tetapi juga menyusun sintesis filosofis dan Qur’ani secara utuh. Badru Tamam melalui disertasinya menekankan bahwa ayat-ayat kauniyah seringkali ditafsirkan secara terpisah tanpa membentuk kesadaran ekologis yang menyeluruh.²³ Karena itu, dibutuhkan tafsir yang menghubungkan antara petunjuk ilahi dan tanggung jawab ekologis manusia.

Penelitian ini berupaya menyusun pendekatan tafsir yang menggabungkan spiritualitas Islam dengan kesadaran ekologis kontemporer. *Tafsir Al-Mishbah* karya Quraish Shihab digunakan sebagai fondasi, karena kaya akan makna etis dan spiritual terhadap alam. Sementara, pemikiran Skolimowski memberikan kerangka filosofis yang menjembatani antara tanggung jawab moral dan nilai ekologis. Kombinasi keduanya melahirkan pendekatan *ecological humanism* spiritual yang lebih kontekstual dalam menjawab krisis ekologis. Pendekatan ini tidak hanya menawarkan reinterpretasi terhadap ayat-ayat ekologis, tetapi juga menyadarkan manusia akan posisinya sebagai penjaga harmoni semesta. Oleh karena itu, sintesis ini diharapkan mampu memperkuat posisi Islam dalam percakapan etika lingkungan global.

Hipotesis awal dari penelitian ini menyatakan bahwa posisi manusia dalam pandangan Quraish Shihab mencerminkan antroposentrisme lemah yang bertanggung jawab. Manusia memang diberikan keunggulan karena

²³Badru Tamam, “Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer,”..., hal. 9.

akalnya, namun keunggulan tersebut tidak menjadi dasar dominasi.²⁴ Konsep seperti amanah, *mîzân*, dan *fasâd* menjadi mekanisme etis yang menjaga relasi manusia-alam tetap dalam koridor yang seimbang. Dengan demikian, manusia bukan hanya aktor ekologis, tetapi juga makhluk spiritual yang mengemban misi etis dalam menjaga keberlangsungan ciptaan.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah disampaikan di atas, peneliti perlu melakukan identifikasi masalah, di antaranya:

1. Dominasi cara pandang materialistik-mekanistik dalam peradaban modern telah melahirkan relasi eksploitatif antara manusia dan alam. Alam tidak lagi dihargai sebagai ciptaan yang memiliki makna sakral, melainkan direduksi menjadi objek material yang tunduk pada kontrol manusia.
2. Pendekatan *deep ecology* yang ditawarkan oleh Arne Naess, meskipun berhasil menggeser perhatian dari antroposentrisme menuju kesetaraan ekologis, dinilai terlalu idealis. Penolakannya terhadap hierarki manusia dalam sistem ekologis menyulitkan pendekatan ini untuk menjawab kebutuhan manusia secara realistik sambil tetap menjaga kelestarian alam.
3. Filsafat *ecological humanism* Henryk Skolimowski hadir sebagai respons terhadap kekosongan moral dalam ekologi modern, namun masih kurang memberikan landasan spiritual transendental yang kuat. Ketiadaan dimensi transenden ini menjadikan tanggung jawab ekologis bersifat abstrak.
4. Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan lingkungan hidup sering kali ditafsirkan secara terpisah-pisah, sehingga belum mampu menyusun kerangka pemahaman yang menyeluruh dan praktis untuk menghadapi krisis lingkungan.

C. Pembatasan dan Rumusan Masalah

1. Batasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalamn identifikasi masalah di atas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini, yaitu: "*ecological humanism* spiritual perspektif Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*".

2. Rumusan Masalah

²⁴Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah; Peran Manusia di Bumi*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020, hal. 31.

Berdasarkan identifikasi masalah dan pembahasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan (mayor) tesis ini adalah: “Bagaimana *ecological humanism* spiritual perspektif Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah*?”

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan (minor) dengan rincian sebagai berikut:

- a. Bagaimana Konstruksi Konseptual *Ecological Humanism* Spiritual?
- b. Bagaimana Biografi Intelektual Muhammad Quraish Shihab dan Eksplorasi Ekologi Qurani?
- c. Bagaimana Sintesis Epistemologis *Ecological Humanism* Spiritual Perspektif Muhammad Quraish Shihab?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Mengetahui Konstruksi Konseptual *Ecological Humanism* Spiritual.
2. Mengetahui Biografi Intelektual Muhammad Quraish Shihab dan Eksplorasi Ekologi Qurani.
3. Mengetahui Sintesis Epistemologis *Ecological Humanism* Spiritual Perspektif Muhammad Quraish Shihab.

E. Manfaat Penelitian

1. Teoretis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian interdisipliner antara filsafat lingkungan dan studi tafsir Al-Qur'an, khususnya dengan memperkaya wacana *ecological humanism* melalui pendekatan spiritual Islam berbasis tafsir. Melalui integrasi ini, penelitian ini memperluas horizon pemahaman tentang posisi manusia sebagai *co-creator* dan *steward* dalam kerangka etika ekologis Qur'ani, serta menawarkan landasan teoretis baru bagi kajian humanisme spiritual dalam perspektif Islam.

2. Praktis

Penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi para akademisi, aktivis lingkungan, pendidik, dan pemikir Islam kontemporer dalam membangun pendekatan etis dan transformatif terhadap krisis ekologi. Nilai-nilai spiritualitas Qur'ani yang diangkat melalui *Tafsir Al-Mishbah* dapat dijadikan sebagai dasar pembentukan sikap religius dan tanggung jawab ekologis dalam kehidupan sosial, pendidikan, dan kebijakan lingkungan yang berkelanjutan.

F. Kerangka Teori

Kerangka teoretis dalam penelitian ini dibangun dari dua pendekatan utama, yaitu *ecological humanism* dari Henryk Skolimowski dan nilai-nilai

spiritual Islam dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab. Kedua pendekatan ini menawarkan pandangan komprehensif dalam menjawab krisis lingkungan yang diakibatkan oleh dominasi paradigma antroposentris. Antroposentrisme menempatkan manusia sebagai pusat dan pemilik sah atas alam, yang berhak mengeksploitasi lingkungan tanpa batas etis maupun spiritual. Kerangka ini bertujuan mengintegrasikan kesadaran ekologis, nilai-nilai kemanusiaan, dan spiritualitas Islam sebagai satu kesatuan pandangan hidup. Selain itu, kerangka ini juga mengisi kekosongan konseptual yang belum dijangkau oleh sebagian pemikir ekologis modern. Dengan demikian, kerangka teoretis ini menjadi landasan konseptual yang utuh dalam menafsirkan relasi manusia dan alam secara lebih beradab dan bertanggung jawab.

1. *Ecological Humanism*

Ecological humanism secara konseptual memadukan dua kata kunci, yaitu ekologi dan humanisme, yang masing-masing memiliki sejarah dan makna filosofis yang kuat. Istilah “ekologi” berasal dari kata Yunani *oikos* (rumah) dan *logos* (ilmu),²⁵ dan pertama kali digunakan oleh Ernst Haeckel pada tahun 1869 untuk merujuk pada ilmu tentang hubungan antara organisme dan lingkungannya.²⁶ Skolimowski menegaskan bahwa istilah “*ecological*” tidak hanya merujuk pada aspek fisik dari bumi sebagai tempat tinggal, tetapi juga mencakup dimensi spiritual yang menjadikan bumi sebagai rumah suci.²⁷ Oleh karena itu, pendekatan ekologis tidak dapat dilepaskan dari kesadaran akan makna, keterhubungan spiritual, dan rasa hormat terhadap bumi. Pendekatan ini menolak pandangan mekanistik yang memisahkan manusia dari alam dan sebaliknya menawarkan visi kosmik yang sakral dan partisipatoris. Dengan demikian, dimensi ekologis dalam *ecological humanism* bersifat menyeluruh dan transendental.

Pada abad ke-20 kajian ekologi mulai bergerak dan memasuki ranah filsafat, spritualitas, dan etika, menganjurkan hubungan yang bertanggung jawab antara manusia dan alam.²⁸ Pada ranah etika, sudah banyak teori-teori yang membahas tentang hubungan antara manusia,

²⁵Kata “*eco*” yang terdapat pada *ecology* awalnya memiliki istilah yang sama pada “*economy*”, dalam istilah lama definisi ini memiliki arti ekonomi hewan dan tumbuhan. Cornelius J. Troost and Harold Altman, comps., *Environmental Education*, Newyork: John Wiley & Sons, 1972, hal. 41.

²⁶Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature*, London: The University of Winconsin Press, 1989, hal 55.

²⁷Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, hal. ix.

²⁸Vasile-Petru Hategan, “Promoting the Eco-Dialogue through Eco-Philosophy for Community,” dalam *Sustainability*, Vol. 13, No. 8, 2021, hal. 2.

makhluk hidup, dan lingkungan hidup, diantaranya: antroposentrisme;²⁹ biosentrisme;³⁰ ekosentrisme;³¹ *natural rights*;³² ekofeminisme;³³ ekoteologi;³⁴ dan masih banyak beragam konsep serta kepercayaan lokal yang dianut oleh berbagai bangsa, ras, dan suku yang memiliki kesadaran ekologis. Di sisi lain, pada ranah filsafat, ekologi dikembangkan oleh banyak pemikir, diantaranya: Karl Max (marxisme ekologis);³⁵ Gregory Bateson (ekologi sistem);³⁶ Ibnu Khaldun (siklus ekologis);³⁷ Henryk

²⁹Pandangan dunia yang menempatkan manusia sebagai pusat dari segala sesuatu di antara entitas alam lainnya. Zeljko Kaluderovic, "The Reception of the Non-Human Living Beings in Philosophical and Practical Approaches," dalam *Epistemes Metron Logos*, No. 4, 2020, hal. 18.

³⁰Pandangan yang menganggap semua makhluk hidup memiliki nilai instrinsik dan berhak dihormati, bukan hanya manusia. Muhammad Nizar Kherid dan Aminah, "Integrasi Konsep Konservasi Laut Menjadi Pertahanan Laut dalam Penegakan Hukum Laut Perspektif Biosentrisme," dalam *Law Reform*, Vol. 15, No. 2, 2019, hal. 266.

³¹Pandangan yang menempatkan ekosistem di pusat etika lingkungan, menekankan nilai intrinsik semua makhluk hidup dan interkoneksi mereka dalam ekosistem. W.T. Fang, A. Hassan, dan B.A. LePage, "Environmental Ethics: Modelling for Values and Choices," dalam *The Living Environmental Education, Sustainable Development Goals Series*, Singapore: Springer, 2022, hal. 154.

³²Pandangan yang menyatakan alam memiliki hak yang melekat, seperti manusia yang memiliki hak asasi. Jack Donnelly, "Human Rights as Natural Rights," dalam *Human Rights Quarterly*, Vol. 4, No. 3, 1982, hal. 397.

³³Pandangan yang menyoroiti bagaimana struktur patriaki dan kapitalisme merusak lingkungan. Tri Marhaeni Pudji Astuti, "Ekofeminisme dan Peran Perempuan dalam Lingkungan," dalam *Indonesian Journal of Conservation*, Vol. 1, No. 1, 2012, hal. 51.

³⁴Sebuah paradigma yang menjelaskan tentang hubungan sistemik antara Tuhan sebagai Sang Pencipta, manusia sebagai pengemban tugas pelestarian lingkungan, serta alam raya sebagai tempat atau mitra manusia dalam mengemban tugas kekhalfahannya. Badru Tamam, "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer," *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2021, hal. 55.

³⁵J. B. Foster dalam *Marx's Ecology: materialism and nature* (2000), mengatakan bahwa pemikiran Marx tentang ekologi sejalan dengan dialektika materialisme yang melihat hubungan manusia dan alam sebagai interaksi dinamis yang terus berkembang. Foster juga mengutip pemikiran Marx bahwa sistem kapitalis memiliki sifat ekspansionis tanpa batas, yang merusak keseimbangan ekologis. John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press, 2000, hal. 23-28.

³⁶Bateson dalam *Mind and Nature: a necessary Unity* (1979) menekankan bahwa kesadaran bukan hanya milik manusia. Alam tersendiri memiliki kecerdasannya, dimana organisme dan ekosistem saling berkomunikasi dan menyesuaikan terhadap perubahan lingkungan. Bateson mengembangkan teori *double bind*, dan menolak hierarki manusia dan alam. Gregory Bateson, *Mind and Nature*, New York: E. P. Dutton, 1979, hal. 155

³⁷Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah* (2019), seringkali menyatakan bahwa kondisi geografis dan iklim berpengaruh kepada perkembangan manusia dan masyarakat. Selain itu, siklus peradaban yang terjadi juga terkait erat dengan kondisi ekologis. Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986, hal. 71, 141, 187.

Skolimowski (filsafat ekologi).³⁸ Selanjutnya, dalam ranah spritualitas, diantaranya: Ibnu ‘Arabi (*wahdat al-wujûd*);³⁹ Seyyed Hossein Nasr (spiritual ekologi),⁴⁰ Thomas Berry (*cosmic sprituallity*),⁴¹ menunjukkan bahwa spiritualitas dan ekologi dapat saling memperkuat. Ketiga ranah ini menjadi pijakan bagi *ecological humanism* spiritual untuk menawarkan pendekatan yang holistik terhadap krisis lingkungan. Oleh karena itu, *ecological humanism* bukan hanya kritik terhadap eksploitasi, tetapi juga tawaran nilai-nilai baru bagi peradaban.

Dalam tradisi Islam, humanisme berakar kuat pada wahyu dan pandangan tentang martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Allah. QS. al-Isra/17:70 menegaskan bahwa manusia dimuliakan Allah dan diberi keunggulan dibanding makhluk lainnya. Tafsir Ibnu ‘Asyur mengidentifikasi lima bentuk anugerah dalam ayat ini: kemuliaan dari Allah, hak atas transportasi darat dan laut, rezeki dari sumber yang baik, dan keunggulan eksistensial atas makhluk lain.⁴² Zamakhsyari menambahkan bahwa kemuliaan manusia terletak pada keistimewaan akal, kemampuan berbicara, bentuk fisik yang seimbang, dan kemampuan berdiri tegak.⁴³ Sementara itu, Sya‘rawi menegaskan bahwa akal adalah dasar kemuliaan karena dengannya manusia dapat memahami wahyu dan membedakan antara yang benar dan salah.⁴⁴ Quraish Shihab memperluas pemahaman ini dengan menyebut bahwa akal dan tanggung jawab tersebut merupakan *amânah* yang menjadi dasar manusia sebagai *khalifah*.⁴⁵ Maka, dalam Islam, nilai-nilai

³⁸Skoliowski dalam beberapa karyanya mengatakan, kehidupan manusia dan alam bukan hanya fenomena siklus biologis, tetapi juga memiliki makna filosofis dan spiritual yang mendalam.

³⁹Seluruh alam semesta adalah manifestasi dari wujud Tuhan. Tidak ada pemisahan antara manusia, alam, dan Tuhan. Semuanya saling terhubung pada kesatuan eksistensial. S. A. Fazeli, “The System of Divine Manifestation in Ibn ‘Arabi’s School of Thought,” dalam *Religious Inquiries*, Vol. 1, No. 2, 2012, hal. 29..

⁴⁰Kerusakan lingkungan tidak hanya masalah ekonomi dan teknologi, tetapi refleksi dari krisis spiritual manusia. Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen & Unwin, 1990, hal. 4.

⁴¹T. Berry dalam *The Great Work* (1914), mengatakan bahwa tugas besar manusia adalah memulihkan kembali hubungan harmonis dengan alam semesta, atau dikenal dengan konsep “*The Great Work*”. *The Great Work* zaman ini adalah membangun kembali hubungan yang sakral dengan planet ini. Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future*, New York: Bell Tower, 1999, hal. 3-5.

⁴²Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, Vol. 15, 1984, hal. 164.

⁴³Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, Juz. 3, Beirut; Dar al-Fikr, 1392H/1972M, hal. 466.

⁴⁴Al-Sya’rawi, *Tafsîr al-Sya’râwî*, Kairo: Akhbar al-Yaum, t.t., hal. 8680-8681.

⁴⁵Quraish Shihab menulis bahwa tugas kekhalifahan mencakup tiga komponen penting: *pertama*, manusia sebagai khalifah; *kedua*, bumi sebagai tempat penugasan; *ketiga*, pemberi

humanistik tidak hanya bersifat duniawi, tetapi juga mengandung dimensi spiritual dan tanggung jawab kosmis.

Dari seluruh uraian tersebut, *ecological humanism* dapat dipahami sebagai pandangan yang mengintegrasikan kesadaran ekologis, nilai kemanusiaan, dan tanggung jawab moral secara filosofis dan spiritual. Manusia diposisikan sebagai makhluk yang bermartabat dan berakal, namun juga wajib menjaga harmoni kehidupan secara etis. Pandangan ini menolak dua kutub ekstrem: eksploitasi tanpa batas dan penghapusan peran manusia. Lewis Mumford menegaskan bahwa *ecological humanism* harus menjadi dasar bagi peradaban masa depan yang tidak semata mengejar pertumbuhan ekonomi, tetapi berorientasi pada keberlanjutan ekosistem.⁴⁶ Skolimowski bahkan menyebut bahwa menjaga bumi adalah misi spiritual zaman ini, "*the spiritual crusade of our times*".⁴⁷ Karena itu, *ecological humanism* tidak hanya menjadi filsafat lingkungan, tetapi juga panduan hidup yang menempatkan manusia sebagai penjaga, bukan penguasa.

Selain itu, Skolimowski juga menekankan bahwa agama harus mengambil peran aktif dalam membentuk kesadaran ekologis yang transformatif, "*religion cannot afford to remain static. It must evolve, ist self becoming an agent for change and source of new light.*"⁴⁸ Ia menolak agama yang statis dan tetap dalam kerangka antroposentris, serta menyerukan agar agama berevolusi menjadi agen perubahan.⁴⁹

tugas yaitu Allah Swt. Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020, hal. 50-90.

⁴⁶Brian Morris, *Pioneers of Ecological Humanism*, Montreal: Black Rose Books, 2017, hal. 91.

⁴⁷Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell ...*, hal. 12.

⁴⁸Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell ...*, hal. ix.

⁴⁹Para penulis dalam buku *Religion and Ecology*, mengakui adanya kesenjangan dan ketidaksesuaian antara prinsip agama dan praktik lingkungan. Tucker mengatakan, "*There is frequently a disjunction between principles and practices: ecologically sensitive ideas in religions are not always evident in environmental practices in particular civilizations. Many civilizations have overused their environments, with or without religious sanction.*". Pernyataan ini mengakui, meskipun agama memiliki konsep yang peka terhadap ekologi, akan tetapi dalam praktiknya, ide-ide tersebut tidak selalu tercermin dalam tindakan lingkungan. Mary Evelyn Tucker, "Religion and Ecology: Can the Climate Change?," dalam *Dædalus*, Vol. 130, No. 4, Cambridge, Mass: American Academy of Arts and Sciences, 2001, hal. 3. Selain itu, Lynn White mengatakan dalam *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, tradisi kekristenan Barat melalui pemahaman teologisnya telah membentuk pandangan manusia sebagai penguasa alam yang memiliki hak untuk mengeksploitasi demi tujuan manusia; "*Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions, not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends*". Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," dalam *Science*, Vol. 155, No. 3767, 10 Maret 1967, hal. 1205. Berbeda halnya dengan Skolimowski, ia tidak hanya mengkritik tradisi kekristenan Barat, tetapi juga mengkritik ideologi

Menurutnya, agama yang hidup adalah agama yang menjadi sumber cahaya baru dan mendorong umatnya untuk menghormati bumi sebagai rumah suci. Spiritualitas tidak hanya menjadi bagian dari doktrin, tetapi harus menjadi kekuatan pendorong untuk menciptakan harmoni ekologis. Dalam pandangan ini, dimensi religius dan ekologis saling melengkapi dan memperkuat. Oleh karena itu, *ecological humanism spiritual* menjadi jembatan penting antara iman dan keberlanjutan.

2. Spiritual

Istilah “spiritual” memiliki akar etimologis yang dalam dan bermakna luas dalam berbagai tradisi keilmuan. Kata ini berasal dari bahasa Latin *spiritus* yang berarti napas atau hembusan kehidupan, yang menunjukkan unsur tak kasatmata yang menjadi sumber penggerak eksistensi manusia. Akar katanya, “*spirare*” mengandung makna “bernapas”, dan sejak abad ke-14, istilah “spiritual” digunakan untuk merujuk pada hal-hal yang bersifat rohani, termasuk hubungan antara manusia dan Tuhan.⁵⁰ Seiring waktu, istilah ini berkembang menjadi “spiritualitas” dalam bahasa Indonesia, yang menunjuk pada dimensi batiniah terdalam seseorang sebagai sumber motivasi dan arah hidup.⁵¹ Spiritualitas juga mencakup dorongan eksistensial untuk mencari makna, tujuan, dan keterhubungan dengan realitas transenden.⁵² Oleh karena itu, spiritualitas berfungsi sebagai pemandu nilai dan etika yang membentuk laku hidup seseorang, termasuk dalam relasi ekologisnya.

Menurut khazanah Islam, padanan kata “spiritual” yang paling dekat adalah istilah *ar-rûh*, yang memiliki cakupan makna luas dalam Al-Qur’an. Menurut *Lisân al-‘Arab*, kata *rûh* dapat berarti kehidupan, wahyu, malaikat, hingga unsur ilahi yang menghidupkan kesadaran manusia.⁵³ Ashfahani mencatat bahwa kata *rûh* disebut sebanyak 21 kali dalam Al-Qur’an, dan setiap penyebutan memiliki konteks yang berbeda, mulai dari makna metafisik hingga wahyu kenabian. Misalnya,

materialistik—dalam tulisannya lebih mengarah kepada Marxisme. Skolimowski mencatat bahwa kedua tradisi ini gagal memberikan tanggapan moral dan konseptual yang mendalam terhadap krisis ekologis; “*Christianity and Marxism have been taken by surprise by the magnitude of the ecological crisis. None of them as yet has found an adequate response, on a deep conceptual and moral level.*” Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age*, Delhi: Clarion Books, 1991, hal. 65.

⁵⁰“Etymology of ‘Spirit’ by Etymonline,” Etymonline, diakses 22 April 2025, <https://www.etymonline.com/word/spirit>.

⁵¹“Spiritualitas,” *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring*, Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, diakses 21 April 2025, dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/spiritualitas>.

⁵²“Spiritual,” *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring*, diakses 19 Juli 2025, dari <https://kbbi.web.id/spiritual>.

⁵³Ibnu Manzhur, *Lisân al-‘Arab*..., hal. 1763-1764.

dalam QS. al-Hijr/15:29, *rûh* merujuk pada napas kehidupan yang ditiupkan Allah ke dalam diri manusia. Sementara dalam QS. an-Nahl/16:102, *rûh al-qudus* dimaknai sebagai malaikat Jibril yang menyampaikan wahyu.⁵⁴ Keberagaman makna ini menunjukkan bahwa *rûh* bukan sekadar energi kehidupan, tetapi simbol dari relasi langsung antara makhluk dan Tuhan.

Penafsiran para mufasir memperkaya makna *rûh* sebagai dimensi transendental yang memiliki dampak nyata dalam kehidupan manusia. Quraish Shihab menafsirkan *rûh* sebagai potensi ilahiah dalam diri manusia yang menjadikannya hidup, sadar, dan bertanggung jawab secara moral. Ia mengutip Muhammad ‘Izzat Darwazah yang memahami bahwa dalam QS. al-Isrâ’/17:85, *rûh* merujuk pada Al-Qur’an sebagai sumber kehidupan ruhani. Tafsir ini diperkuat oleh pandangan Thabathaba’i yang menyebut bahwa *rûh* adalah substansi sadar yang dengannya manusia mengenali, merasakan, dan bergerak secara sadar.⁵⁵ Dengan demikian, *rûh* dalam pandangan Qur’ani mencakup kesadaran, pengetahuan, dan keintiman dengan Allah Swt. Pemahaman ini menegaskan bahwa dimensi spiritual bukan elemen tambahan, melainkan inti dari eksistensi manusia yang berperan besar dalam laku ekologis.

Quraish Shihab menekankan bahwa tidak ada satu pun ayat Al-Qur’an yang menyempitkan makna *rûh* hanya sebagai entitas biologis. Sebaliknya, Al-Qur’an selalu menyandingkan *rûh* dengan fungsi-fungsi luhur seperti petunjuk, keindahan penciptaan, dan tujuan hidup. Dalam tafsirnya, ia menjelaskan bahwa *rûh* merupakan karunia yang menjadikan manusia mampu mengenal Allah dan memahami firman-Nya. Oleh karena itu, spiritualitas dalam Islam tidak terpisah dari rasionalitas dan keilmuan, tetapi saling menyempurnakan.⁵⁶ Dengan kesadaran akan dimensi *rûh*, manusia dituntut untuk hidup dengan etika yang luhur dan tanggung jawab terhadap semua ciptaan. Maka, spiritualitas menjadi fondasi moral dan kesadaran ekologis dalam perspektif Islam.

Pemahaman tentang *rûh* sebagai aspek spiritualitas Islam memberikan dasar teoretis yang kuat bagi pengembangan etika lingkungan. Relasi manusia dengan alam tidak semata berdasarkan kebutuhan fisik, tetapi juga berdasar pada kesadaran ruhaniah. Ketika

⁵⁴Ar-Raghib al-Ashfahani, *Mufradât al-Fazh al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Syamiyyah, 2009, hal. 369-371.

⁵⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 7, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 537-538.

⁵⁶Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*..., hal. 539-540.

alam dilihat sebagai ciptaan yang memiliki dimensi sakral, maka interaksi manusia dengan lingkungan menjadi bagian dari ibadah dan bentuk penghormatan kepada Tuhan. Spiritualitas ini mendorong manusia untuk bertindak secara bijak, adil, dan penuh kasih terhadap seluruh makhluk hidup. Oleh karena itu, spiritualitas Qur'ani menjadi komponen penting dalam kerangka ecological humanism spiritual yang diajukan dalam penelitian ini.

3. *Ecological humanism* spiritual

Ecological humanism dan spiritualitas Islam merupakan dua pendekatan yang berasal dari tradisi yang berbeda, namun keduanya saling menguatkan dalam membangun kesadaran ekologis yang utuh. Skolimowski melalui *ecological humanism* mengusulkan paradigma baru yang menolak dominasi manusia atas alam dan menempatkan bumi sebagai entitas sakral yang layak dihormati. Di sisi lain, spiritualitas Qur'ani meletakkan relasi manusia-alam dalam kerangka tauhid, amanah, dan tanggung jawab moral yang berakar pada wahyu. Meskipun berbeda secara terminologis dan genealogi pemikiran, keduanya mengarah pada kesimpulan yang sama: manusia bukan penguasa absolut, tetapi penjaga kehidupan yang memiliki tugas spiritual menjaga keberlanjutan semesta. Oleh karena itu, ketika dua pendekatan ini dipertemukan, lahirlah bentuk sintesis yang disebut sebagai *ecological humanism* spiritual.

Hubungan antara *ecological humanism* dan spiritualitas Islam dapat dijelaskan melalui empat aspek inti yang menjadi landasan filosofis sekaligus praksis dari keduanya. *Pertama* adalah konsep *Sanctuary of the Earth*, yakni pandangan bahwa bumi bukan hanya ruang fisik, tetapi juga tempat suci yang menghadirkan makna dan keterhubungan spiritual. Skolimowski menyebut bumi sebagai *sacred place*, sementara dalam Islam, bumi adalah amanah dari Tuhan dan merupakan manifestasi dari ayat kauniyyah. *Kedua*, aspek *Interconnectedness of Life* menunjukkan bahwa seluruh elemen kehidupan terhubung secara kosmik. Dalam *ecological humanism*, hal ini tampak dalam struktur holistik kehidupan, sementara dalam spiritualitas Islam, prinsip tauhid menjadi landasan keterhubungan itu, yakni menyatukan Tuhan, manusia, dan alam sebagai satu kesatuan ciptaan. Dengan demikian, keduanya menawarkan struktur ontologis yang sama: semesta sebagai sistem yang saling terhubung dan memiliki kesucian.

Aspek *ketiga* adalah *Participatory Mind*, yaitu kesadaran manusia yang tidak pasif atau netral, tetapi terlibat aktif dalam memberi makna dan arah terhadap semesta. Skolimowski menolak konsep pikiran yang mekanistik dan mengusulkan bahwa pikiran bersifat partisipatoris,

terlibat dalam penciptaan nilai-nilai kehidupan. Spiritualitas Islam melalui pemahaman tentang *rûh* menempatkan kesadaran ruhaniah sebagai pusat etika dan tindakan. Dengan demikian, keterlibatan manusia dalam jaringan kehidupan tidak hanya biologis, tetapi juga spiritual dan etis. Keempat, aspek Manusia sebagai Makhluq Partisipatoris menegaskan bahwa manusia adalah aktor moral yang sadar, bukan sekadar makhluk biologis. Dalam kerangka Skolimowski, manusia adalah *co-creator* dan *steward*, sedangkan dalam Islam, manusia adalah *khalifah* dan *'abd*. Keduanya menyepakati bahwa keunggulan manusia bukan hak istimewa untuk mengeksploitasi, tetapi dasar tanggung jawab untuk menjaga keberlangsungan ciptaan.

Keempat aspek ini memperlihatkan adanya titik temu konseptual yang kuat antara *ecological humanism* dan spiritualitas Islam. Meskipun muncul dari basis tradisi dan bahasa yang berbeda, keduanya berupaya merestorasi relasi manusia-alam ke dalam kerangka etis dan spiritual yang mendalam. *Ecological humanism* memberi fondasi filosofis yang kritis terhadap modernitas dan menyodorkan alternatif holistik, sedangkan spiritualitas Islam memberikan pondasi wahyu dan etika profetik untuk membimbing laku manusia. Ketika dua pendekatan ini disinergikan, maka terbentuklah pendekatan *ecological humanism* spiritual: suatu kerangka teoretis yang menempatkan manusia sebagai makhluk yang bermartabat, terhubung secara spiritual dengan alam, dan bertanggung jawab secara moral terhadap seluruh kehidupan. Tabel I.1. berikut merangkum titik temu keduanya secara sistematis:

Tabel I.1.
Konvergensi *Ecological Humanism Spiritual*

Aspek Konseptual	Ecological Humanism (Skolimowski)	Spiritualitas Islam (Qur'ani)
<i>Sanctuary of the Earth</i>	Bumi adalah <i>sacred place</i> , tempat tinggal fisik dan spiritual manusia; memuat makna, kehadiran ilahi, dan kesadaran transenden.	Bumi dipahami sebagai amanah yang dititipkan oleh Allah dan sebagai tanda-tanda kebesaran-Nya (ayat kauniyyah) yang harus dijaga dan dimaknai secara spiritual.
<i>Interconnectedness of Life</i>	Seluruh realitas terhubung secara kosmik dalam jalinan kehidupan; manusia menjadi bagian dari jaringan ekosistem yang menyatu secara spiritual.	Tauhid sebagai prinsip utama yang menegaskan kesatuan penciptaan, keterhubungan antara manusia, alam, dan Tuhan sebagai satu sistem harmonis.
<i>Participatory Mind</i>	Pikiran manusia bersifat partisipatoris: ia tidak netral atau terpisah, tetapi terlibat aktif dalam mencipta makna, nilai, dan arah dunia.	Spiritualitas Qur'ani membentuk kesadaran ruhaniah yang mengajak manusia terlibat secara etis, spiritual, dan ekologis dalam menjaga kehidupan dan makhluk lain.
<i>Human as Participatory Being</i>	Manusia adalah <i>co-creator</i> dan <i>steward</i> , bukan penguasa mutlak; tanggung jawabnya berasal dari kapasitas spiritual dan kesadarannya akan keutuhan semesta.	Manusia sebagai <i>khalifah</i> dan <i>'abd</i> , yaitu hamba yang diberi amanah dan diberi keunggulan akal untuk merawat ciptaan, tanpa bersikap tiranik atau merusak.

G. Tinjauan Pustaka

Penulis telah melakukan identifikasi dan peninjauan mendalam terkait tema penelitian ini. Hasilnya, meskipun beberapa penelitian memiliki kesamaan tertentu, masing-masing dari penelitian ini tetap menunjukkan karakteristik uniknya sendiri, diantaranya:

1. *Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia Perspektif Al-Qur'an* (2015)⁵⁷ dan *Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Qur'an* (2018)⁵⁸

Penelitian ini berfokus pada isu ekologi dalam perspektif gender dengan menyoroti peran dan keseimbangan antara nilai-nilai feminin dan maskulin dalam menjaga lingkungan. Febriani dalam penelitian ini berfokus pada dimensi gender untuk menciptakan kesadaran ekologis berbasis keadilan gender dengan menggunakan tafsir Al-Qur'an sebagai basis untuk menjelaskan peran perempuan dan laki-laki dalam melestarikan alam.

Selain itu, Febriani juga mengangkat teori ekohumanis-teosentris berdasarkan interkoneksi manusia, alam, dan Tuhan, dengan tetap fokus pada identitas gender. Melalui pendekatan tafsir maudhui, tulisan ini menyoroti hubungan keseimbangan gender dalam ekologi alam sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur'an. Pada tulisan *kedua*, Febriani menghubungkan antara sufisme, gender, dan ekologi melalui konsep ekosufisme. Pendekatan ini dilakukan untuk membangun paradigma holistik yang melibatkan kesadaran ekologis dan spiritual untuk melawan kerusakan lingkungan.

Berbeda halnya dengan penelitian ini yang menggunakan konsep *ecological humanism* sebagai pendekatan dan mengintegrasikannya nilai filosofis modern dengan nilai-nilai spiritual Islam yang berasal dari *Tafsir Al-Mishbah*. Selain itu, hal yang membedakan penelitian ini dengan Nur Arfiah Febriani adalah menambahkan dimensi tanggung jawab manusia sebagai khalifah dengan penekanan pada hierarki manusia dan pembedaan kepentingan yang dibenarkan dan tidak dibenarkan tidak dijelaskan pada penelitian miliknya.

2. *Homo Ecologicus Spiritual-Etis: Telaah Etika Lingkungan atas Konsep Humanisme Ekologis Henryk Skolimowski* (2016).⁵⁹

Karya ini merupakan disertasi milik Frederikus Fios. Penelitian ini menitikberatkan pada eksplorasi humanisme ekologis Henryk Skolimowski, terutama dari sisi etika lingkungan Aristoteles. Namun, kajian ini tidak melibatkan tafsir Al-Qur'an atau dimensi spiritual Islam sebagai bagian dari kerangka penelitiannya. Sebaliknya, penelitian saya

⁵⁷Nur Arfiah Febriani, "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia Perspektif Al-Qur'an," dalam *Ulul Albab Jurnal Studi Islam*, Vol. 16, No. 2, 30 Desember 2015, hal. 131.

⁵⁸Nur Arfiah Febriani, "Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Qur'an," dalam *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 16, No. 1, 23 April 2018, hal. 127-152.

⁵⁹Frederikus Fios, "Homo Ecologicus Spiritual-Etis," *Disertasi*, Universitas Indonesia, Depok, 2016.

memadukan humanisme ekologis dengan tafsir Al-Qur'an, khususnya pada *Tafsir Al-Mishbah*.

3. *Islam dan ekologi Spiritual; Studi Kearifan Ekologis Masyarakat Merapi (2021)*⁶⁰

Karya ini merupakan disertasi milik Amri Khoiriyah. Penelitian ini mengkaji ekologi spiritual berdasarkan kearifan lokal masyarakat Merapi. Penelitiannya bersifat empiris dan berbasis lokal, tanpa pendekatan tafsir Al-Qur'an atau integrasi dengan teori *ecological humanism*. Berbeda dengan penelitian tesis ini, penulis menggunakan Tafsir Al-Mishbah sebagai landasan utama dan menggabungkan nilai-nilai filosofis modern untuk memberikan solusi ekologi yang lebih komprehensif.

4. *Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer (2021)*⁶¹

Karya ini merupakan disertasi milik Badru Tamam. Penelitian ini mengeksplorasi paradigma ekoteologi dalam tafsir kontemporer dengan memberikan kritik terhadap pendekatan antroposentris mufassir modern. Namun pendekatan yang dibangun oleh Tamam tidak menghubungkan nilai-nilai *ecological humanism* dengan tafsir Al-Qur'an. Berbeda dengan penelitian ini yang diajukan untuk membangun kerangka integratif *ecological humanism spiritual* atas disrupsi *ecological humanism* terhadap pembahasan spiritualitas.

5. *Ayat-Ayat Konservasi Lingkungan; Telaah Tafsir Al-Azhar Karya Buya Hamka dan Tafsir Al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab (2019)*⁶²

Karya ini merupakan tesis milik Munaji. Penelitian ini mengomparasikan pandangan Buya Hamka dan Quraish Shihab mengenai ayat-ayat konservasi lingkungan. Meskipun kedua mufassir tersebut memberikan wawasan penting dalam isu ekologi, akan tetapi penelitian Munaji tidak melibatkan konsep *ecological humanism* sebagai pendekatan dalam penelitiannya.

⁶⁰Amri Khoiriyah, "Islam dan Ekologi Spiritual: Studi Kearifan Ekologis Masyarakat Merapi," *Tesis*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2021.

⁶¹Badru Tamam, "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer," *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2021.

⁶²Munaji, "Ayat-ayat Konservasi Lingkungan (Telaah Tafsir Al-Azhar Karya Buya Hamka dan Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab)," *Tesis*, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, 2019.

6. *Ekospiritualisme Al-Qur'an; Studi atas Tanggungjawab Manusia sebagai Khalifah fi al-Ardh dalam Penyelamatan Alam (2023)*⁶³

Karya ini merupakan tesis milik Muhammad Idnan Akbar. Penelitian ini memberikan wawasan pada tesis ini, sebab fokusnya pada tanggung jawab manusia sebagai khalifah. Namun, penelitian ini tidak mengaitkan konsep tersebut dengan teori modern seperti *ecological humanism*. Berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian ini lebih menekankan pada integrasi pendekatan *ecological humanism* dari Skolimowski dan menyinggung pada pembahasan prinsip kepentingan yang dibenarkan dan tidak dibenarkan dalam Al-Qur'an.

H. Metodologi Penelitian

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian yang berkaitan dengan tokoh sering dicirikan sebagai eksplorasi mendalam terhadap pemikiran, narasi historis, dan konteks sosio-historis yang memengaruhi gagasan individu tersebut. Dalam konteks penelitian ini, analisis pemikiran Quraish Shihab menjadi modalitas penelitian kualitatif yang bertujuan untuk melengkapi upaya akademik, seperti tesis, disertasi, atau proyek ilmiah lainnya. Adapun sifat fundamental dari analisis figur ini terletak pada eksplorasi yang komprehensif, sistematis, dan kritis terhadap pemikiran M. Quraish Shihab, khususnya bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan isu ekologis dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Penelitian ini juga mencakup analisis terhadap konsep-konsep seperti kesakralan alam, partisipasi ekologis, etika ekologis, dan kontemplasi spiritual yang memengaruhi pemikirannya.⁶⁴

Adapun objek penelitian dalam tesis ini menyangkut pemikiran seorang tokoh terkait isu tertentu. Dalam konteks ini, tokoh yang menjadi subjek penelitian adalah Muhammad Quraish Shihab. Fokus penelitian diarahkan pada pemikirannya yang tertuang dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Secara khusus, penelitian ini membahas bagaimana Muhammad Quraish Shihab mengintegrasikan nilai-nilai spiritual Islam dalam menanggapi isu ekologis melalui tafsir ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan. Jika dilihat dari sasaran objek penelitian, penelitian ini termasuk dalam kerangka penelitian tokoh yang menelaah pemikiran seorang tokoh terhadap isu tertentu. Ditinjau dari cara pembahasannya, penelitian ini tergolong penelitian deskriptif-analisis yang bertujuan untuk

⁶³Muhammad Idnan Akbar, "Ekospiritualisme Al-Qur'an: Studi atas Tanggung Jawab Manusia sebagai *Khalifah fi al-Ardh* dalam Penyelamatan Alam," *Tesis*, Universitas PTIQ Jakarta, 2023.

⁶⁴Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014, hal. 32.

memaparkan, menggambarkan, serta menganalisis fakta, sifat, dan hubungan pemikiran tokoh terhadap fenomena yang diteliti. Penelitian ini berupaya mendeskripsikan keadaan secara sistematis, faktual, dan akurat, sekaligus menganalisis secara kritis bagaimana nilai-nilai tersebut diintegrasikan dalam kerangka kerja *ecological humanism* spiritual untuk menjawab krisis ekologis global.

Jika ditinjau dari tempat penelitian dan jenis data yang akan dihimpun, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang berfokus pada analisis literatur dengan mengkaji muatan isi dari berbagai sumber yang relevan, baik data primer maupun sekunder.⁶⁵ Penelitian ini bersifat deskriptif-analitik dengan pendekatan filosofis dan unsur metode tematik. Tujuan tematik ini adalah sebagai alat bantu untuk menunjukkan kelebihan dan kekurangan masing-masing pendekatan, khususnya dalam hal analisis-kritik humanisme ekologis.⁶⁶

Metode ini digunakan untuk menguraikan poin-poin utama dan pemikiran Muhammad Quraish Shihab yang terdapat dalam sumber primer seperti *Tafsir Al-Mishbah*, karya-karya utamanya, dan sumber sekunder yang mendukung. Dengan pendekatan ini, pemikiran Muhammad Quraish Shihab tentang nilai-nilai spiritual Islam dalam hubungan manusia dan alam dapat dianalisis secara komprehensif. Penelitian ini berusaha memotret secara jelas dan utuh integrasi nilai-nilai tersebut dalam membangun kerangka kerja *ecological humanism spiritual* yang dirancang sebagai solusi transendental terhadap krisis ekologis global.

2. Sumber Data

Sebagaimana disebutkan di atas, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Data diambil dari berbagai kepustakaan, baik berupa Ayat-ayat Al-Qur'an, hadis, tafsir, buku, dokumen, maupun artikel yang relevan. Oleh karena itu, teknik pengumpulan data dilakukan melalui pengumpulan sumber-sumber primer dan sekunder menggunakan metode dokumentasi, yaitu mencari data terkait penelitian yang terdapat dalam Al-Qur'an, hadis, catatan, transkrip, buku, artikel ilmiah, maupun dokumen relevan lainnya.

Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data kualitatif. Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari:

⁶⁵Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 1994, hal. 3.

⁶⁶Cholid Narbuko dan Abu Ahmadi, *Metodologi Penelitian*, edisi ketiga, Jakarta: Bumi Aksara, 2001, hal. 44.

a. Data Primer

Tafsir Al-Mishbah karya Muhammad Quraish Shihab dan beberapa buku, jurnal, makalah, dan lain sebagainya dari tulisannya.

b. Data Sekunder

- 1) Literatur terkait literatur terkait *ecological humanism* Henryk Skolimowski, termasuk beberapa karya utamanya dan beberapa tokoh yang disinyalir memiliki konsep *ecological humanis*.
- 2) Buku, jurnal, artikel, dan dokumen lain yang relevan dengan topik penelitian, seperti kajian tentang tafsir ekologis, kritik terhadap antroposentrisme, dan filsafat lingkungan.

3. Teknik Pengumpulan Data

Adapun langkah-langkah metodologis dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

a. Penetapan Tokoh dan Objek Kajian

Peneliti menetapkan tokoh yang menjadi fokus kajian, yaitu Muhammad Quraish Shihab, dengan objek formal penelitian berupa integrasi nilai-nilai *ecological humanism* dengan nilai-nilai spiritual Islam sebagaimana diuraikan dalam *Tafsir Al-Mishbah*. Fokus kajian diarahkan pada kritik terhadap antroposentrisme dan solusi transendental untuk krisis ekologis.

b. Pengumpulan dan Seleksi Data

Peneliti menganalisis dan menyeleksi data yang relevan, khususnya pemikiran Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* terkait ayat-ayat ekologis secara tematik dan beberapa karyanya. Selain itu, literatur tentang *ecological humanism* Henryk Skolimowski dan buku, jurnal, atau artikel yang mendukung juga akan dijadikan rujukan.

c. Pengkajian dan Abstraksi Data

Data yang telah terkumpul akan dikaji secara mendalam dan diabstraksikan menggunakan metode deskriptif untuk menggambarkan pemikiran Muhammad Quraish Shihab dan Henryk Skolimowski secara sistematis dan komprehensif.

d. Analisis Kritis

Peneliti akan melakukan analisis kritis terhadap pemikiran kedua tokoh, meliputi: Asumsi dasar tentang hubungan manusia dengan alam; Metodologi yang digunakan dalam menafsirkan nilai-nilai ekologis; Sumber referensi dan kontribusi pemikiran terhadap isu ekologi; Kelemahan *ecological humanism* Skolimowski dan kontribusi nilai-nilai Islam dalam melengkapinya.

e. Kesimpulan dan Rumusan Akhir

Peneliti akan membuat kesimpulan sebagai jawaban terhadap rumusan masalah sehingga menghasilkan rumusan sistematik tentang

kerangka kerja *ecological humanism spiritual* sebagai paradigma alternatif dalam menjawab krisis ekologis global.

I. Sistematika Penulisan

Agar penelitian ini dapat dipahami dengan baik dan sistematis, maka penulis akan membuat gambaran besar terkait alur pembahasan penelitian ini yang ditulis sesuai dengan bab masing-masing, yaitu:

BAB I: Bab ini menguraikan latar belakang, identifikasi masalah, tujuan, manfaat, kerangka teoretis, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

BAB II: Bab ini memuat landasan teoretis yang mencakup pengertian ekologi, krisis ekologis, serta respons filosofis dan etis yang muncul. Dibahas juga transformasi pemikiran humanisme, dimensi spiritualitas kosmik, dan konsep-konsep utama *ecological humanism*.

BAB III: Bab ini menyajikan biografi intelektual Quraish Shihab dan eksplorasi pemikirannya tentang lingkungan.

BAB IV: Bab ini menganalisis *ecological humanism spiritual*. Konsep-konsep utama seperti bumi sebagai amanah, jaringan kehidupan, kesadaran partisipatoris, dan subjektivitas ganda manusia dikaji secara tematik.

BAB V: Bab ini memuat kesimpulan dari keseluruhan penelitian, termasuk evaluasi terhadap sejauh mana konsep-konsep *ecological humanism* yang ditawarkan Skolimowski memiliki titik temu dengan pandangan Quraish Shihab. Selain itu, bab ini juga menyampaikan saran untuk penelitian selanjutnya.

BAB II

KONSTRUK KONSEPTUAL *ECOLOGICAL HUMANISM SPIRITUAL*

A. Ekologi Sebagai Konteks Ontologis Relasi Manusia dan Alam

1. Struktur Ontologis Relasi Manusia dan Alam

Relasi antara manusia dan alam tidak dapat dipahami secara utuh tanpa memahami struktur ontologis dari sistem ekologis itu sendiri. Istilah ekologis berasal dari bahasa Yunani, *oikos* yang berarti rumah atau tempat tinggal, dan *logos* yang berarti ilmu. Istilah ini pertama kali diperkenalkan pada tahun 1866 oleh Ernst Haeckel untuk merujuk pada kajian ilmiah tentang hubungan antara organisme dengan lingkungan hidupnya.¹ Namun, seiring waktu, ekologi mengalami perluasan makna yang signifikan² hingga menyentuh wilayah geografi, konservasi, bahkan filsafat.³ Oleh karena itu, struktur ekologi tidak bisa dilepaskan

¹Mengenai kapan pertama kali Haeckel memperkenalkan istilah ekologi, ada perbedaan dari berbagai sumber. Menurut R. F. Nash dalam *The Rights of Nature*, istilah tersebut pertama kali pada tahun 1866. Roderick Frazier Nash, *The Rights of Nature*, London: The University of Wisconsin Press, 1989, hal. 55. Jika merujuk kepada Barlian, Haeckel memperkenalkan istilah ekologi pada tahun 1900. Jadi, bisa disimpulkan istilah ekologi diperkenalkan sekitar tahun 1866-1900. A. A., E. Barlian, S. Fatimah, dan I. Umar, "Ecological Theory and Its Application, Ecology Relationships and Other Science, and Approaches to Human Ecology," dalam *Ecology and Society Journal*, Vol. 2, No. 7, 2021, hal. 9-16.

²Pemahaman tentang ekologi telah berkembang secara signifikan selama 80 tahun terakhir. Pada tahun 1940-an ekologi bersifat deskriptif, 1970-an hingga 2000-an banyak istilah baru bermunculan terutama yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer. Sean C. Anderson dkk., "Trends in Ecology and Conservation over Eight Decades," dalam *Frontiers in Ecology and the Environment*, Vol. 19, No. 5, 2021, hal. 275.

³A. M. Kharbe et al., "Ecology and Its Scope," dalam *The Ecoscan*, Vol. 13, 2019, hal. 3.

dari pemahaman bahwa manusia adalah bagian dari sistem yang saling berinteraksi secara dinamis.

Fokus utama dari ilmu ekologi adalah menganalisis bagaimana makhluk hidup saling berinteraksi dan menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Interaksi ini berlangsung secara berlapis, mulai dari tingkat individu, populasi, komunitas, hingga ekosistem dan biosfer.⁴ Urban dalam *paper*-nya menyebut bahwa ekologi mencakup struktur, fungsi, dan dinamika sistem alam. Struktur, mengacu pada pola distribusi dan kelimpahan makhluk hidup. Fungsi, mencakup peran setiap spesies dalam ekosistem. Lalu dinamika, menjelaskan proses seperti aliran energi, daur materi, dan evolusi biologis.⁵ Pemahaman ini menunjukkan bahwa ekologi tidak hanya menjelaskan apa yang terjadi di alam, tetapi juga bagaimana dan mengapa sistem-sistem ekologis bekerja dan berubah.

Sebagai disiplin interdisipliner, ekologi telah melampaui batas-batas keilmuan tradisional dan mulai mengadopsi perspektif dari fisika, kimia, geologi, hingga ilmu sosial. Perluasan pendekatan ini menghasilkan subdisiplin baru seperti ekologi budaya, ekologi politik, psikologi lingkungan, dan ekonomi ekologi.⁶ Masing-masing cabang ini mencoba memahami hubungan manusia dan lingkungan secara lebih menyeluruh melalui berbagai sudut pandang. Kompleksitas hubungan antara aktivitas manusia dan dinamika alam menuntut adanya analisis yang bersifat lintas ilmu.⁷ Karena itu, tidak mungkin memahami sistem ekologis secara utuh hanya dengan pendekatan monodisipliner. Pendekatan interdisipliner inilah yang menjadikan ekologi semakin relevan dalam konteks krisis lingkungan kontemporer.

Relevansi tersebut membawa konsekuensi pergeseran arah dalam pengembangan ekologi, dari sekadar pengamatan alam menuju pemahaman reflektif tentang posisi manusia dalam lingkungan hidup. Pergeseran ini menjadikan ekologi tidak lagi hanya bersifat objektif-deskriptif, tetapi juga mengandung unsur normatif dan interpretatif. Dinamika sistem ekologis yang tidak linear dan sering kali tidak terduga membuat pendekatan teknokratis menjadi kurang

⁴Arman A. et al., "Ecological Theory and Its Application, Ecology Relationships and Other Science, and Approaches to Human Ecology," dalam *Central Asian Journal of Literature, Philosophy and Culture*, Vol. 2, No. 7, 7 Juli 2021, hal. 9.

⁵P. Urban, M. Sabo, dan J. Plesník, *Introduction to Ecology and Nature Conservation*, Banská Bystrica: State Nature Conservancy of the Slovak Republic, 2021, hal. 2-4.

⁶K. Delaplante, "Scientific Ecology and Ecological Philosophy," dalam *Philosophy of Ecology, Encyclopedia of Ecology*, ed. Elsevier, Amsterdam: Elsevier, 2008, hal. 2710-2712.

⁷L. Yu, Y. Wang, dan C. Tang, "Interdisciplinary Development in Ecology," dalam *Sustainability*, Vol. 13, No. 9, 2021, hal. 3.

memadai.⁸ Keragaman hayati dan ketidakpastian ekologis justru menuntut pendekatan yang fleksibel dan kontekstual. Hal ini membuka ruang bagi dialog antara sains dan nilai, serta menguatkan pentingnya sensitivitas budaya dalam kajian lingkungan.

Selain menjadi kajian ilmiah, ekologi juga telah menjadi medan diskursus etika dan politik. Permasalahan seperti keadilan lingkungan, distribusi sumber daya alam, serta tanggung jawab terhadap generasi mendatang kini menjadi bagian penting dalam kerangka ekologis. Konsekuensinya, pelestarian lingkungan tidak lagi cukup dipahami melalui pendekatan konservatif semata. Dibutuhkan kesadaran akan dimensi sosial, ekonomi, dan politis yang menyertai kebijakan ekologis.⁹ Oleh sebab itu, ekologi juga menjadi bagian dari perdebatan publik yang melibatkan nilai, kepentingan, dan ideologi. Artinya, ekologi tidak hanya berbicara tentang sistem biologis, tetapi juga tentang bagaimana manusia hidup dan mengambil keputusan dalam dunia yang saling terhubung.

Keterhubungan inilah yang mendorong terjadinya pergeseran definisi ekologi di tengah pengaruh paradigma baru. Sebagian kalangan masih membatasi ekologi sebagai studi sistem biologis non-manusia, tetapi banyak juga yang memperluasnya dengan melibatkan manusia sebagai bagian integral dari sistem tersebut. Perspektif ini melahirkan pendekatan seperti ekologi manusia dan ekologi sosial, yang tidak memisahkan antara objek studi dan subjek yang mengamatinya. Pendekatan ini menjembatani sains dengan nilai-nilai budaya dan spiritualitas.¹⁰ Implikasinya, ekologi dipahami sebagai medan yang merepresentasikan cara berpikir manusia tentang alam, bukan sekadar kumpulan data atau model ekosistem. Oleh karena itu, ekologi turut membentuk cara pandang manusia terhadap keberadaan dan makna kehidupan.

Pandangan yang semakin luas terhadap ekologi juga tercermin dalam formulasi teoritis terbarunya, yang mencakup distribusi dan kelimpahan organisme, siklus hidup, relung ekologis, serta peran setiap spesies dalam ekosistem. Rumusan tersebut menekankan bahwa alam adalah sistem yang saling terhubung, dinamis, dan tidak terpisah dari kesadaran manusia.¹¹ Karakter sistemik ini menjadikan ekologi sebagai alat penting untuk menganalisis keberlanjutan dan keberlangsungan kehidupan. Lebih dari itu, perkembangan kajian ekologi menunjukkan

⁸Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2014, hal. 3-4.

⁹K. Delaplante, "Scientific Ecology and Ecological Philosophy" ..., hal. 2711.

¹⁰K. Delaplante, "Scientific Ecology and Ecological Philosophy" ..., hal. 2711.

¹¹P. Urban, M. Sabo, dan J. Plesnik, *Introduction to Ecology and Nature Conservation* ..., hal. 2-4.

bahwa disiplin ini telah menjelma menjadi dasar bagi etika dan kebijakan global.¹² Ketika ekologi memasuki wilayah perdebatan antara nilai-nilai ekonomi, moralitas, dan keberlanjutan bumi, ia menjadi medan kontestasi ide dan praksis. Pada titik ini, ekologi menegaskan dirinya sebagai cabang pengetahuan yang reflektif, etis, dan strategis dalam menghadapi krisis planet.

2. Diskursus Pemikiran Ekologis dalam Tradisi Filsafat dan Etika

Pemikiran filosofis tentang ekologi memiliki akar panjang dalam sejarah filsafat, khususnya pada pandangan kosmologis kuno yang menempatkan manusia sebagai bagian dari tatanan semesta yang harmonis. Alam dilihat bukan sebagai entitas pasif, melainkan sebagai sistem hidup yang teratur dan sakral, di mana setiap unsur memiliki peran dan nilainya masing-masing.¹³ Hubungan antara manusia dan alam bersifat timbal balik serta dibangun atas kesadaran etis yang melekat. Tidak ada dominasi satu pihak atas pihak lainnya karena seluruh ciptaan dianggap saling menopang. Gagasan ini membentuk dasar relasi ekologis yang inklusif, di mana manusia tidak berdiri di atas, tetapi bersama dengan alam sebagai bagian dari keteraturan semesta.

Namun, pergeseran besar terjadi ketika pemikiran modern muncul dan mendekonstruksi pandangan tersebut. Filsafat modern yang didominasi oleh rasionalisme dan mekanisme mengubah paradigma kosmologis menjadi paradigma teknis, di mana dunia dilihat sebagai mesin yang tunduk pada hukum sebab-akibat.¹⁴ Manusia diposisikan sebagai subjek rasional yang berkuasa penuh atas alam sebagai objek. Relasi antara manusia dan alam berubah menjadi hubungan fungsional yang sarat dengan eksploitasi sumber daya.¹⁵ Nilai-nilai etis yang sebelumnya melekat pada alam perlahan-lahan ditanggalkan demi kepentingan efisiensi dan penguasaan. Konsekuensinya, muncul krisis ekologi yang mengakar pada pemisahan antara manusia dan lingkungan. Paradigma ini melahirkan distorsi epistemologis yang meminggirkan dimensi spiritual dan etis dari relasi ekologis.

Keresahan terhadap dampak distorsi ini memunculkan kritik tajam terhadap cara pandang modern, terutama sejak abad ke-19. Para pemikir ini menekankan bahwa hubungan manusia dengan lingkungan tidak dapat direduksi menjadi relasi teknis semata. Alam dilihat kembali sebagai entitas moral dan reflektif, yang memiliki kapasitas membentuk

¹²B. Brown, J. Harris, dan J. Russell, "Complexity, Ethics and Sustainability," dalam *Ecological Complexity*, Vol. 8, No. 4, 2011, hal. 5-7.

¹³A. P. Smith, *Philosophy and Ecology*, London: Palgrave Macmillan, 2013, hal. 27.

¹⁴W. Tyburski, "Origin and Development of Ecological Philosophy and Environmental Ethics," dalam *Sustainable Development*, Vol. 16, No. 2, 2008, hal. 100.

¹⁵Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," ..., hal. 1205.

kesadaran manusia. Pengalaman berada dalam lanskap alam secara langsung sering kali melahirkan pemahaman eksistensial tentang ketergantungan manusia pada sistem kehidupan yang lebih luas.¹⁶ Alam menjadi tempat pembentukan nilai dan refleksi diri. Kesadaran ekologis mulai tumbuh sebagai bentuk penolakan terhadap reduksionisme modern yang memisahkan manusia dari lingkungan hidupnya.

Pada dekade 1970-an, pemikiran ekologis memasuki fase yang lebih eksplisit melalui lahirnya gerakan etika lingkungan. Momentum ini ditandai oleh munculnya krisis ekologi global dan peluncuran jurnal-jurnal akademik yang memperdebatkan hak alam serta tanggung jawab moral manusia terhadapnya.¹⁷ Etika klasik yang berfokus pada kepentingan manusia mulai dikritik karena tidak mampu menjawab persoalan ekologis yang kompleks dan lintas generasi. Sebagai gantinya, muncul pendekatan-pendekatan baru seperti ekosentrisme dan biosentrisme, yang mengakui bahwa seluruh bentuk kehidupan memiliki hak untuk dihargai dan dilindungi.¹⁸ Pendekatan ini memperluas cakupan moral dari eksklusif manusia menjadi inklusif terhadap semua makhluk. Maka, etika ekologis berkembang menjadi arena filosofis yang memperjuangkan keadilan bagi seluruh ciptaan.

Salah satu gagasan paling berpengaruh dalam diskursus ini adalah konsep *deep ecology* yang memperkenalkan kritik mendalam terhadap pendekatan ekologis yang terlalu dangkal dan teknokratis. Konsep ini menekankan bahwa krisis lingkungan bersumber dari cara berpikir modern yang terlepas dari alam.¹⁹ Manusia tidak bisa dilepaskan dari udara yang dihirup, tanah yang ditapaki, air yang mengalir, dan makhluk hidup yang menyertainya.²⁰ *Deep ecology* memandang bahwa manusia adalah bagian dari jaringan kehidupan yang menyatu secara ontologis dan spiritual.²¹ Kesadaran ekologis bukan hanya kesadaran rasional, melainkan juga spiritual yang menuntut keterlibatan etis. Gagasan ini membuka jalan bagi pemikiran tentang manusia sebagai subjek partisipatoris dalam kehidupan, bukan penguasa tunggal atas alam semesta.

¹⁶W. Tyburski, "Origin and Development of Ecological Philosophy and Environmental Ethics" ..., hal. 101.

¹⁷Joaquin Valdivielso, "Environmental Ethics," dalam *Elgar Encyclopedia of Ecological Economics*, ed. oleh Emilio Padilla Rosa dan Jesús Ramos-Martín, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2023, hal. 205.

¹⁸W. Tyburski, "Origin and Development of Ecological Philosophy and Environmental Ethics" ..., hal. 100.

¹⁹Freya Mathews, *The Ecological Self*, London: Routledge, 1991, hal 6-7.

²⁰Freya Mathews, *The Ecological Self* ..., hal. 63

²¹Boris van Meurs, "Deep Ecology and Nature: Naess, Spinoza, Schelling," dalam *The Trumpeter: Journal of Ecosophy*, Vol. 35, No. 1, 2019, hal. 3-6.

Gagasan tentang keterlibatan etis manusia sebagai bagian dari kosmos ini juga menemukan resonansi dalam ajaran kebijaksanaan Timur, khususnya Taoisme. Prinsip-prinsip seperti “*the Tao follows nature*” dan “*letting things take their own course*” memperlihatkan bahwa etika sejati justru lahir dari keharmonisan, bukan dominasi. Manusia diajak untuk menyesuaikan diri dengan irama alam, bukan menaklukkannya. Pendekatan ini menolak kehendak manusia yang memaksakan kontrol atas sistem kehidupan yang lebih besar dari dirinya.²² Keselarasan, adaptasi, dan kesederhanaan menjadi prinsip etika yang memungkinkan keberlangsungan hidup jangka panjang.

Dari prinsip keselarasan ini, tumbuh pula kesadaran bahwa keberlangsungan hidup tidak dapat dilepaskan dari tanggung jawab moral terhadap masa depan. Etika ekologis tidak lagi terbatas pada dampak langsung terhadap alam saat ini, melainkan juga mencakup konsekuensi jangka panjang atas setiap tindakan manusia. Kesadaran akan keberlanjutan memunculkan komitmen moral yang melintasi generasi, sebuah tanggung jawab intergenerasional yang memahami bahwa bumi bukan milik satu angkatan hidup, melainkan warisan bersama untuk semua makhluk yang akan datang.²³ Dengan begitu, cakrawala etika pun meluas: tidak hanya bertumpu pada asas manfaat jangka pendek, tetapi menegaskan pentingnya keadilan ekologis yang berpandangan jauh dan menyeluruh.

Perluasan cakrawala etika ini pada akhirnya mengantar pada dimensi yang lebih dalam, yakni kesadaran spiritual yang menyatu dengan tanggung jawab ekologis. Bumi dipandang sebagai amanah yang dititipkan kepada manusia, bukan sebagai milik mutlak yang boleh dieksploitasi sekehendak hati. Relasi manusia dengan alam pun bergeser menjadi bentuk ibadah eksistensial, di mana tindakan ekologis sehari-hari dipenuhi dengan nilai kesucian dan penghormatan. Kesadaran ini menanamkan nilai-nilai sakral dalam cara manusia memperlakukan ciptaan, menjadikan ekologi bukan sekadar persoalan teknis atau moral, melainkan bagian dari panggilan spiritual yang mendalam. Manusia dipanggil untuk hidup dengan penuh hormat, peduli, dan sadar akan keterhubungannya dengan seluruh keberadaan.²⁴ Dengan demikian,

²²Chuan-Shin Jeng et al., “On Lao Tzu’s Ethics as the Inspiration and Practice of Education for Sustainable Development,” dalam *Sustainability*, Vol. 14, No. 14, 7 Juli 2022, hal. 8313.

²³E. P. Svitacova, “Finding Solutions to Ecological and Environmental Crisis with a New Ethics,” dalam *Studia Ecologiae et Bioethicae*, Vol. 22, No. 1, 2024, hal. 5-8.

²⁴Abdul Fatah, “Eco-Theology and the Future of Earth,” *Prosiding International Seminar and Conference 2015: The Golden Triangle (Indonesia-India-Tiongkok), Interrelations in Religion, Science, Culture, and Economic*, University of Wahid Hasyim, Semarang, 28–30 Agustus 2015, Paper No. A.12, hal. 97.

diskursus ekologis dalam tradisi filsafat dan etika menghadirkan pemahaman bahwa keberlangsungan hidup hanya dapat diwujudkan melalui pengakuan terhadap nilai-nilai spiritual yang membentuk kesadaran ekologis manusia.

3. Krisis Ekologis dan Respons Epistemik Dunia Modern

Peradaban kontemporer menghadapi tantangan ekologis yang bersifat sistemik dan eksistensial. Krisis ini tidak hanya soal kerusakan lingkungan, melainkan juga menyentuh fondasi cara berpikir dan hidup manusia. Ketergantungan terhadap bahan bakar fosil, ekspansi industri tanpa batas, serta budaya konsumsi yang berlebihan telah melampaui daya dukung planet.²⁵ Laju kerusakan yang tidak sebanding dengan kapasitas pemulihan alam menandai kegagalan serius dalam model pembangunan modern. Dampaknya bukan hanya pada ekosistem, tetapi juga pada dimensi etis dan spiritual kehidupan. Ketika kerusakan lingkungan meluas, yang sesungguhnya terungkap adalah krisis dalam cara manusia memahami dirinya dan alam.²⁶ Maka, krisis ekologis juga merupakan krisis makna dan orientasi hidup.

Akar krisis ini dapat ditelusuri pada cara pandang antroposentris yang menjadikan manusia sebagai pusat dan penguasa atas alam. Alam dipandang semata sebagai objek yang dapat dimanfaatkan secara bebas demi kepentingan manusia. Cara pandang ini dipertegas oleh modernitas yang mengedepankan rasionalisme dan mekanisasi dalam memaknai semesta. Nilai spiritual yang dahulu menyertai hubungan manusia dengan lingkungan tergantikan oleh logika produksi, efisiensi, dan kendali. Bumi tidak lagi dilihat sebagai rumah bersama yang sakral, melainkan hanya sebagai alat produksi raksasa.²⁷ Akibatnya, relasi manusia dengan alam menjadi kering dari makna, terputus dari etika, dan rentan terhadap eksploitasi. Pandangan dunia semacam ini membuka jalan bagi krisis ekologis yang kini kita alami.

Kesadaran akan bahaya yang ditimbulkan oleh pola relasi yang timpang ini memicu respons teknokratis yang dikenal dengan modernisasi ekologis. Pendekatan ini berupaya menyatukan tujuan ekonomi dan pelestarian lingkungan melalui kebijakan reformis, mekanisme pasar, dan teknologi ramah lingkungan. Gerakan lingkungan yang awalnya bersifat perlawanan mulai melebur ke dalam sistem

²⁵J. C. Pereira, "The Challenge of the Global Ecological Crisis for World Politics," dalam *Relacoes Internacionais*, 2023, hal. 2.

²⁶Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport, Mass: Element, 1993, hal. 15.

²⁷Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 16.

kebijakan negara dan dunia usaha.²⁸ Namun pendekatan ini sering kali hanya merombak permukaan tanpa menyentuh akar masalah. Transformasi teknologi yang tidak disertai dengan transformasi kesadaran akan tetap mempertahankan struktur relasi eksploitatif dalam bentuk yang lebih halus.²⁹ Oleh sebab itu, pendekatan teknokratis perlu dilengkapi dengan perubahan paradigma yang lebih mendalam dan menyentuh ranah epistemologis serta spiritual.

Kebutuhan akan transformasi yang lebih dalam ini menegaskan bahwa solusi mendasar terhadap krisis ekologis tidak cukup hanya bertumpu pada rekayasa teknologi atau kebijakan formal. Perubahan yang dibutuhkan bersifat transformatif dan menyentuh kesadaran batin manusia. Etika keberlanjutan yang sejati lahir bukan dari perintah luar, tetapi dari pengalaman spiritual akan keterhubungan dengan kehidupan.³⁰ Kesadaran bahwa manusia adalah bagian dari jaringan kehidupan yang saling menopang akan melahirkan tanggung jawab ekologis yang bersifat alami dan berkelanjutan. Relasi ini menempatkan manusia bukan sebagai penguasa, tetapi sebagai pelayan kehidupan.³¹ Kepedulian terhadap lingkungan bukan sekadar tugas moral, melainkan panggilan eksistensial yang tumbuh dari kedalaman spiritualitas.

Kesadaran spiritual semacam ini bukan hal baru, melainkan telah lama hidup dalam tradisi-tradisi spiritual dan filsafat kehidupan dari berbagai peradaban. Islam, misalnya, mengenalkan konsep khalifah yang menekankan tanggung jawab moral dan spiritual manusia terhadap bumi. Peran khalifah bukan untuk menguasai, melainkan untuk menjaga keseimbangan dan keberlangsungan ciptaan.³² Begitu juga dalam Taoisme yang mengajarkan agar manusia hidup selaras dengan irama alam, bukan menaklukkannya.³³ Nilai seperti kesederhanaan, penghormatan terhadap harmoni, dan keterbukaan terhadap siklus alami menjadi fondasi etika ekologis dalam tradisi Timur. Ajaran-ajaran ini menunjukkan bahwa spiritualitas bukan hanya soal ibadah ritual, tetapi

²⁸A. Mol dan G. Spaargaren, "Ecological Modernisation and Industrial Transformation," dalam *The International Handbook of Environmental Sociology*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, hal. 210.

²⁹Henryk Skolimowski, *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, London: Marion Boyars, 1981, hal. 38-40.

³⁰E. P. Svitacova, "Finding Solutions to Ecological and Environmental Crisis with a New Ethics," dalam *Studia Ecologiae et Bioethicae*, Vol. 22, No. 1, 2023, hal. 3.

³¹Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, London: Penguin Books, 1992, hal. 54.

³²Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang: PT. Lentera Hati, 2020, hal. 40.

³³Michael Wenning, *Eurodaoism and the Environment*, London: Routledge, 2022, hal. 35.

juga cara manusia menempatkan dirinya di semesta. Perspektif ini membuka kemungkinan bagi perubahan relasi manusia dengan alam secara lebih etis dan berkelanjutan.

Krisis ekologi juga memunculkan wacana tentang keadilan lingkungan dan hak ekologis sebagai bagian dari hak asasi manusia. Sumber daya alam mulai dipahami sebagai warisan kolektif yang wajib dikelola secara adil dan bertanggung jawab. Udara bersih, air layak konsumsi, dan tanah subur diakui sebagai hak dasar yang tidak boleh dimonopoli oleh segelintir pihak.³⁴ Prinsip ini juga mendapatkan penegasan dalam Al-Qur'an QS al-Mulk/67:15 "*Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah dari rezeki-Nya*". Ayat ini menandakan bahwa keberadaan bumi bukan milik eksklusif, melainkan amanah bersama. Perspektif semacam ini menggeser cara pandang dari kepemilikan menuju tanggung jawab kolektif atas keberlanjutan bumi.

Al-Qur'an juga memberikan peringatan etis yang relevan dengan krisis ekologis melalui QS al-A'raf/7:31: "*...dan janganlah berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan.*" Ayat ini melarang gaya hidup konsumtif yang berlebihan, yang terbukti menjadi penyebab utama kerusakan ekologis. Pesan ini tidak hanya bersifat moral, tetapi juga membentuk kesadaran spiritual bahwa kesederhanaan adalah bagian dari keberkahan. Penafsiran Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini mengarahkan manusia untuk hidup dengan keseimbangan dan tanggung jawab. Tantangan utama bukan terletak pada kurangnya nilai-nilai ajaran, melainkan pada sistem sosial-politik yang belum mampu menjadikannya sebagai kerangka kerja yang operasional.³⁵ Transformasi ekologis membutuhkan kerja sama antara nilai, sistem, dan kesadaran kolektif.

Kebutuhan akan kesadaran kolektif ini mengarah pada refleksi mendalam atas peran manusia dalam kehidupan sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an. Manusia diposisikan sebagai *khalifah fi al-ardh*, yakni partisipan aktif dalam menjaga keseimbangan ciptaan. Tugas kekhalfahan bukan dominasi, melainkan tanggung jawab untuk merawat bumi sebagai tempat tinggal bersama.³⁶ Manusia diposisikan

³⁴James R. May dan Erin Daly, "Constitutional Environmental Rights Worldwide," dalam *Principles of Constitutional Environmental Law*, James R. May (ed.), American Bar Association, 2011, hal. 335.

³⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 4, hal. 87.

³⁶Pergeseran ini ditandai oleh munculnya kesadaran baru bahwa krisis ekologis juga merupakan krisis relasional, di mana batas antara manusia dan alam tidak lagi jelas dan tegas. Seperti dijelaskan dalam jurnal *People and Nature*, hubungan manusia dengan alam tidak hanya bersifat interaksional, tetapi bersifat konstitutif. Karena itu, memahami krisis ekologis

sebagai makhluk partisipatoris yang tidak terpisah dari semesta.³⁷ Relasi tersebut mencerminkan keterlibatan aktif dalam jaringan kehidupan yang saling terhubung. Keberadaan manusia memperoleh makna hanya ketika ia menjalankan perannya dengan penuh tanggung jawab.³⁸ Maka, keberlanjutan bumi terkait erat dengan keberlanjutan kesadaran manusia atas dirinya sebagai penjaga, bukan penguasa.

Kesadaran sebagai makhluk partisipatoris melahirkan gagasan *al-ukhuwwah al-makhlûqiyyah* yaitu persaudaraan universal antar makhluk sebagai ekspresi spiritual tauhid. Kesatuan ciptaan dipandang sebagai manifestasi dari Tuhan Yang Esa, sehingga segala bentuk eksploitasi terhadap makhluk lain menjadi bentuk pengingkaran terhadap tauhid itu sendiri. Relasi ekologis yang dibangun atas dasar kasih sayang dan kepedulian menjadi cerminan dari iman yang hidup.³⁹ Etika ekologis pun tidak lagi bersifat simbolik, tetapi menjelma menjadi laku hidup sehari-hari yang bersumber dari iman dan cinta. Kehidupan dijaga bukan karena aturan, melainkan karena kesadaran akan nilai dan kesakralannya.

Kesadaran spiritual yang demikian juga membangkitkan kewaspadaan moral terhadap ancaman yang merusak keberlangsungan hidup. Gagasan heuristik ketakutan mengajak manusia menyadari dampak besar dari setiap tindakan terhadap kelangsungan hidup.⁴⁰ Ketakutan yang dimaksud bukan rasa takut yang melumpuhkan, tetapi bentuk hormat terhadap kehidupan yang rapuh namun berharga. Alam tidak lagi dipandang sebagai objek yang bebas dimodifikasi, melainkan sebagai keberadaan sakral yang harus dihargai. Dari penghormatan ini lahir dorongan untuk hidup bersahaja, penuh pertimbangan, dan

berarti juga memahami krisis identitas, makna, dan keberadaan manusia sebagai bagian dari dunia yang saling terjalin secara mendalam, baik secara biologis, sosial, maupun spiritual. Perspektif ini menggeser cara pandang dari dominasi manusia atas alam menuju keterlibatan eksistensial yang lebih peka dan penuh tanggung jawab. Robert Fish dkk., "People and Nature: The Emerging Signature of a Relational Journal," dalam *People and Nature*, Vol. 4, No. 4, 2022, hal. 594.

³⁷Definisi "manusia sebagai makhluk partisipatoris" diungkapkan lebih lanjut oleh Skolimowski dalam karyanya *The Participatory Mind*.

³⁸Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020, hal. 116-117.

³⁹Istilah *al-ukhuwwah al-makhlûqiyyah* penulis gunakan sebagai ekspresi praksis dari prinsip *Tauhid* yang menempatkan seluruh makhluk dalam satu sistem penghambaan kepada Tuhan. Nur Adibah Mohidem dan Zailina Hashim, "Islamic Environmental Ethics: Preserving the Sacred Balance," dalam *International Journal for Multidisciplinary Research* 6, No. 3, 2024, hal. 5.

⁴⁰*Heuristik ketakutan* adalah membayangkan konsekuensi terburuk dari tindakan kita terhadap alam. Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell ...*, hal. 27-28.

bertanggung jawab. Jalan hidup ekologis bukan terbentuk dari paksaan, tetapi dari cinta dan pengakuan terhadap kesucian kehidupan itu sendiri.

B. Transformasi Ontologis dan Epistemik Humanisme

1. Humanisme sebagai Konsepsi Subjek Kemanusiaan

Humanisme berasal dari kata Latin *humanitas*, yang awalnya digunakan untuk menyatakan minat terhadap kebudayaan dan sastra klasik, sekaligus usaha mengembangkan potensi intelektual dan moral manusia.⁴¹ Warisan pemikiran ini dapat ditelusuri ke filsafat Yunani Kuno, terutama pada pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat refleksi filosofis. Ungkapan terkenal “manusia adalah ukuran segala sesuatu” mencerminkan semangat antroposentris yang mengakar kuat dalam tradisi intelektual Barat.⁴² Manusia dipahami sebagai makhluk yang mampu menentukan nilai, tujuan, dan arah hidup secara sadar melalui akal dan kehendaknya.⁴³ Konsepsi ini menegaskan bahwa kemanusiaan terletak pada kapasitas berpikir dan kesadaran diri. Maka, sejak awal, humanisme telah membangun kerangka tentang subjek manusia sebagai agen penentu makna kehidupan.

Gagasan tentang manusia sebagai agen penentu inilah yang menemukan momentumnya ketika humanisme memasuki ruang Renaisans. Pada masa ini, perhatian intelektual bergeser dari dominasi pusat-pusat kekuasaan religius menuju penghargaan terhadap kodrat manusia yang rasional dan reflektif. Para pemikir Renaisans menghidupkan kembali teks-teks klasik sebagai sumber etika, seni, dan kebijaksanaan hidup. Pendidikan mendapat tempat sentral sebagai sarana pembentukan karakter yang luhur, bukan sekadar transmisi ilmu pengetahuan.⁴⁴ Humanisme pada masa ini tidak menolak keberadaan Tuhan, tetapi menyakini bahwa manusia diberi kemampuan untuk memilih kebaikan melalui nalar dan kebajikan.⁴⁵ Perkembangan ini menandai transformasi ontologis tentang eksistensi manusia yang bukan lagi ditentukan dari luar, melainkan dijalankan dari dalam dirinya.

Transformasi ini mengafirmasi gagasan bahwa nilai kemanusiaan berakar pada kesadaran dan tanggung jawab moral individu, namun perluasan maknanya justru terlihat lebih utuh dalam pemikiran Islam.

⁴¹A. Mangunhardjana, *Isme-isme dari A sampai Z*, Yogyakarta: Kanisius, 1997, hal. 93.

⁴²P. J. Gehrke, “The Ethical Importance of Being Human: God and Humanism in Levinas’s Philosophy,” dalam *Philosophy Today*, Vol. 50, 2006, hal. 429.

⁴³Callaghan McDonough, “The Purpose of Life,” dalam *Global Tides* 8, no. 1, 2014, hal. 1.

⁴⁴R. Jebb, “The Classical Renaissance,” dalam *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Vol. 5, 1946, hal. 73.

⁴⁵Piet Steenbakkens, “Human Dignity in Renaissance Humanism,” dalam *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, hal. 88.

Sayyed Hossein Nasr, misalnya, menyatakan bahwa kemuliaan manusia bersumber dari relasi vertikal dengan Tuhan serta tanggung jawab horizontal terhadap makhluk lain dan alam. Manusia disebut sebagai *al-Insân al-mukarram* yang dimuliakan karena mengemban amanah sebagai khalifah di bumi. Keistimewaan ini tidak sekadar terletak pada akal, tetapi juga pada ruh ilahi dan tugas spiritual yang melekat dalam eksistensinya.⁴⁶ Posisi tersebut memberikan dasar bagi keterlibatan manusia dalam menjaga ciptaan dan memperlakukan alam dengan penuh tanggung jawab.

Namun, seiring perkembangan zaman, arah humanisme mengalami pergeseran besar ketika memasuki fase modern yang lebih sekuler dan naturalistik. Fondasi spiritual yang sebelumnya menyatu dalam konstruksi nilai mulai digantikan oleh pandangan yang menjadikan manusia sebagai satu-satunya sumber etika dan makna.⁴⁷ Moralitas tidak lagi bergantung pada wahyu atau otoritas metafisik, melainkan disusun melalui dialog, refleksi, dan pengalaman sosial. Kehidupan sehari-hari menjadi arena utama dalam merumuskan makna dan tanggung jawab moral.⁴⁸ Pandangan ini menegaskan bahwa manusia mampu menentukan arah hidup secara otonom, asalkan disertai kesadaran dan tanggung jawab sosial. Maka, transformasi epistemik humanisme melahirkan gagasan tentang etika yang berbasis pada kapasitas manusia itu sendiri.

Pengakuan terhadap kapasitas manusia inilah yang kemudian melandasi konsep humanisme modern, yang menekankan pentingnya martabat manusia sebagai nilai utama. Manusia tidak sekadar menjadi objek etika, tetapi subjek moral yang aktif dalam membentuk dunia. Posisi sebagai subjek moral mengandaikan bahwa manusia memiliki kebebasan, kesadaran, dan kapasitas untuk bertindak secara reflektif.⁴⁹ Pandangan ini menjadikan manusia sebagai tolok ukur dalam pertimbangan etis dan kebijakan sosial. Keberadaan manusia sebagai subjek yang sadar akan nilai dan tanggung jawab menegaskan peran sentralnya dalam pembentukan tatanan kehidupan.⁵⁰ Dengan demikian, humanisme menawarkan kerangka kokoh untuk memahami dan meneguhkan eksistensi manusia sebagai pelaku moral.

⁴⁶Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: George Allen & Unwin, 1990, hal. 96.

⁴⁷B. Gogineni, R. Ramanadha, dan L. Gule, "Humanism and Freedom from Religion," dalam *Encyclopedia of Humanism*, Dordrecht: Springer, 2004, hal. 699-700.

⁴⁸B. Gogineni, R. Ramanadha, dan L. Gule, "Humanism and Freedom from Religion," ..., hal. 700.

⁴⁹Callaghan McDonough, "The Purpose of Life," ..., hal. 3.

⁵⁰P. J. Gehrke, "The Ethical Importance of Being Human: God and Humanism in Levinas's Philosophy," ..., 431.

Dari kerangka dasar inilah muncul beragam ekspresi humanisme yang berkembang seiring dinamika sejarah dan kebutuhan zaman. Masing-masing bentuknya berupaya menjawab kompleksitas kehidupan manusia melalui pendekatan yang berbeda, namun tetap berpijak pada keyakinan tentang potensi manusia untuk tumbuh dan memperbaiki dunia. Humanisme filosofis menekankan rasionalitas dan eksistensi,⁵¹ sementara humanisme etis fokus pada pembentukan nilai melalui relasi sosial,⁵² dan humanisme religius mempertahankan unsur spiritual. Masing-masing bentuk ini memberikan pendekatan khas, tetapi tetap berpijak pada keyakinan bahwa manusia memiliki potensi untuk tumbuh melalui dialog, kerja sama, dan pengembangan diri.⁵³ Ragam pendekatan ini bukan bentuk kontradiksi, melainkan cermin kekayaan dalam melihat manusia secara utuh di tengah dunia yang terus berubah. Humanisme menunjukkan kemampuannya untuk beradaptasi tanpa kehilangan substansi tentang subjek kemanusiaan.

Kemampuan adaptif inilah yang kemudian menjadi landasan bagi respons terhadap krisis modernitas, terutama ketika peradaban manusia mulai mengabaikan batas-batas ekologis. Ketidakseimbangan relasi antara manusia dan alam memunculkan bentuk humanisme baru yang lebih reflektif dan holistik: *ecological humanism*. Gagasan ini tidak meninggalkan prinsip penghormatan terhadap martabat manusia, tetapi melengkapinya dengan kesadaran ekologis, tanggung jawab antargenerasi, dan keterlibatan etis dalam menjaga keberlanjutan kehidupan.⁵⁴ Posisi manusia tetap dihargai, namun tidak lagi ditempatkan sebagai penguasa tunggal atas alam, melainkan sebagai bagian dari jaringan ekosistem yang saling terhubung dan saling menopang. Transformasi ini menggeser orientasi dari dominasi menuju koeksistensi, dari pengendalian menuju partisipasi. Dengan demikian, humanisme kontemporer mulai mengintegrasikan dimensi ekologis sebagai bagian tak terpisahkan dari identitas moral manusia.

Integrasi dimensi ekologis ini semakin memperkuat peran humanisme sebagai alternatif terhadap otoritarianisme dogmatis dan eksklusivisme ideologis yang kerap menutup ruang dialog dan perbedaan. Dalam konteks sosial yang penuh fragmentasi, humanisme

⁵¹Marilyn Gaye Piety, "Kierkegaard on Rationality," dalam *Faith and Philosophy* 10, no. 3, 1993, hal. 365.

⁵²Brian Ellis, "Humanistic Ethics," dalam *On Civilizing Capitalism*, oleh Brian Ellis, Springer Nature Switzerland, 2023, hal. 12.

⁵³Jacob T. Hoogstra, "Humanism in America," dalam *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 1, 1954, hal. 46.

⁵⁴Jing Yan Zhang, "Development of Ethics and New Humanism," dalam *Journal of Humanistic Studies*, Vol. 15, No. 2, 2010, hal. 3

tampil sebagai gagasan yang membangun jembatan antarkelompok melalui penghargaan terhadap martabat manusia dan pengakuan atas keragaman nilai. Gagasan ini mendorong terbentuknya ruang dialog yang terbuka, pendidikan yang membebaskan, dan pluralisme nilai yang menghormati pengalaman hidup yang berbeda-beda.⁵⁵ Prinsip-prinsip seperti pencarian kebenaran yang terus-menerus, keterbukaan terhadap pengalaman, dan komitmen pada nilai-nilai kemanusiaan menjadi fondasi utama dalam membentuk komunitas yang sehat. Manusia tidak lagi dipahami semata sebagai makhluk rasional, tetapi juga sebagai agen moral yang bertanggung jawab dalam kehidupan bersama.⁵⁶ Oleh karena itu, humanisme menyediakan kerangka ontologis dan epistemik yang tangguh bagi pembangunan masyarakat yang inklusif, adil, dan berorientasi pada masa depan bersama.

2. Genealogi Transformasi Humanisme

Kemunculan humanisme pada masa Renaisans membawa perubahan besar dalam lanskap pemikiran Eropa. Fokus intelektual yang sebelumnya terpusat pada dimensi ketuhanan mulai bergeser menuju pengakuan terhadap nilai dan potensi manusia.⁵⁷ Pergeseran ini didukung oleh semangat untuk menggali kembali warisan klasik Yunani dan Romawi, yang menekankan akal budi, harkat, dan kebebasan individu.⁵⁸ Meskipun unsur transendensi tetap dipertahankan, orientasi baru ini memperluas cakrawala berpikir dengan menempatkan manusia sebagai pusat refleksi etis dan sosial. Keberadaan manusia tidak lagi sekadar ditentukan oleh relasinya dengan Tuhan, tetapi juga oleh kapasitasnya untuk berpikir, memilih, dan bertanggung jawab.⁵⁹ Melalui pergeseran ini, humanisme Renaisans mulai membentuk fondasi baru bagi nilai-nilai kehidupan publik. Perubahan ini sekaligus menjadi titik awal bagi transformasi ontologis dan epistemik dalam memahami kemanusiaan.

Fondasi awal gerakan humanisme dibangun oleh tokoh-tokoh seperti Petrarch (1304-1374) yang mengaggas *studia humanitatis*,

⁵⁵K. N. bin Z. Badri dan H. K. Andi, “Kepentingan Pendidikan Humanistik dalam Pengembangan Psikologi,” dalam *Dinamika: Jurnal Ilmiah Psikologi* 12, No. 1, 2020, hal. 38.

⁵⁶Anthony B. Pinn (ed.), *The Oxford Handbook of Humanism*, New York: Oxford University Press, 2021, hal. 619-620.

⁵⁷Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York: Columbia University Press, 1979, hal. 21.

⁵⁸Piet Steenbakkers, “Human Dignity in Renaissance Humanism,” dalam *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, ed. oleh Marcus Düwell dkk., Cambridge: Cambridge University Press, 2014, hal. 85-86.

⁵⁹David Lines, “Ethics, Renaissance,” dalam *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. oleh Marco Sgarbi, Cham: Springer, 2019.

mencakup tata bahasa, retorika, sejarah, puisi, dan filsafat moral. Cabang-cabang ini tidak hanya dianggap sebagai bentuk pengayaan intelektual, tetapi juga sarana untuk menumbuhkan kebajikan dalam kehidupan sosial.⁶⁰ Kemudian Erasmus (1466-1536) dari Rotterdam melanjutkan semangat tersebut dengan menekankan pentingnya kasih sayang dan pembaruan pendidikan. Tujuan utama pendidikan tidak terbatas pada transfer pengetahuan, tetapi juga pembentukan karakter yang lembut dan reflektif.⁶¹ Pemikiran ini menunjukkan bahwa humanisme sejak awal telah melekat erat pada upaya pembentukan kepribadian dan tanggung jawab sosial.

Di Italia, gerakan humanisme berkembang pesat melalui pemikir seperti Coluccio Salutati (1331-1406) dan Leonardo Bruni (1370-1444) yang menautkan pendidikan klasik dengan nilai-nilai republikanisme. Mereka mendorong keterlibatan warga dalam kehidupan publik sebagai bentuk pengamalan kebajikan.⁶² Retorika dan sejarah dijadikan alat untuk membentuk warga negara yang cerdas dan aktif.⁶³ Gagasan ini menunjukkan bahwa humanisme bukan hanya wacana intelektual, melainkan juga proyek sosial dan politik. Nilai-nilainya terbentuk melalui interaksi dalam ruang masyarakat, bukan di menara gading akademik.

Kebangkitan pemikiran klasik semakin diperkaya dengan masuknya kembali *Nicomachean Ethics* ke dalam kurikulum universitas ternama seperti Padua dan Bologna.⁶⁴ Karya ini menggeser pemahaman moral yang sebelumnya kaku dan normatif menjadi lebih kontekstual, menekankan kebajikan sebagai praktik hidup yang dinamis. Tokoh seperti Pico della Mirandola (1463-1494) dan Lorenzo Valla (1407-1457) memberi warna baru dengan mengkritik dogma skolastik serta mengangkat pentingnya akal sebagai penuntun dalam kehidupan etis.⁶⁵ Orasi Pico tentang martabat manusia menjadi simbol keyakinan bahwa manusia memiliki kapasitas untuk menentukan nasib dan posisinya

⁶⁰J. D. R. de Raadt, "Community Development and Renaissance Social Humanism," dalam *Systemic Practice and Action Research*, Vol. 24, No. 6, 2011, hal. 509-521.

⁶¹J. D. R. de Raadt, "Community Development and Renaissance Social Humanism," ..., hal. 510-512.

⁶²Eugene G. Bewkes, "Humanism and Ethics," dalam *The International Journal of Ethics*, Vol. 41, No. 1, 1930, hal. 18.

⁶³J. D. R. de Raadt, "Community Development and Renaissance Social Humanism," ..., hal. 513-514.

⁶⁴David Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance: The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden: Brill, 2002, hal. 3-35.

⁶⁵Anthony B. Pinn (ed.), *The Oxford Handbook of Humanism...*, hal. 151.

dalam tatanan semesta.⁶⁶ Semangat ini mengangkat manusia sebagai pencipta makna, bukan sekadar penerima kebenaran. Kebebasan dan kebajikan tampil sebagai prinsip utama yang memungkinkan manusia berkembang secara otonom, sekaligus menegaskan transformasi pemahaman tentang manusia sebagai subjek yang aktif dalam dunia yang terus berubah.

Pengaruh humanisme ternyata tidak hanya terbatas di Italia, tetapi juga menjalar ke Jerman, Prancis, dan Inggris. Di negara-negara tersebut, gagasan humanistik diadaptasi sesuai dengan kondisi sosial dan politik setempat. Tokoh seperti Thomas More (1478-1535) dan Erasmus (1466-1536) mengintegrasikan prinsip humanisme ke dalam refleksi teologis dan pemerintahan. Humanisme menjadi inspirasi untuk menyusun tata kelola masyarakat yang lebih manusiawi dan rasional.⁶⁷ Konteks lokal memberikan warna tersendiri pada perkembangan humanisme di tiap wilayah. Proses ini menunjukkan bahwa meskipun berakar pada nilai-nilai universal, humanisme tetap responsif terhadap keragaman budaya.

Kemampuan adaptasi ini semakin diperkuat oleh kemajuan teknologi yang muncul pada periode yang sama. Penemuan mesin cetak oleh Gutenberg mempercepat penyebaran ide humanistik ke berbagai lapisan masyarakat.⁶⁸ Akses terhadap buku dan literatur klasik semakin terbuka, yang mendorong perluasan literasi dan pendidikan. Proses ini mengubah cara masyarakat memandang ilmu dan otoritas, dari semata-mata bersumber dari institusi keagamaan menuju sumber yang lebih terbuka.⁶⁹ Transformasi ini tidak hanya bersifat teknologis, tetapi juga epistemik. Penyebaran ide menjadi lebih cepat dan merata, memicu revolusi kognitif dalam masyarakat Eropa.

Momentum intelektual yang dibentuk oleh revolusi cetak inilah yang kemudian turut mempengaruhi dinamika keagamaan pada abad ke-16, khususnya dalam gerakan Reformasi Protestan. Gagasan humanistik memberi sumbangsih penting terhadap semangat pembaruan dalam tubuh Kristen Barat, terutama melalui dorongan untuk kembali kepada

⁶⁶Meskipun orasi Pico tidak diucapkan secara resmi, tetapi orasi tersebut tetap dicetak pada akhir tahun 1486 dan menjadi pengantar bagi tesisnya. Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Giovanni Pico della Mirandola," dalam <https://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola>. Diakses pada 11 Juni 2025.

⁶⁷Alan Bullock, "Italian Humanism," dalam *Renaissance Quarterly*, Vol. 21, No. 3, 1968, hal. 304-308.

⁶⁸S. Graheli, "Printing Technique, Renaissance," dalam *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, Springer, 2019.

⁶⁹Charles Trinkaus, "The Astrological Cosmos and Rhetorical Culture," dalam *Renaissance Quarterly*, Vol. 38, No. 3, 1985, hal. 446-472.

sumber asli teks dan menekankan kebebasan suara hati.⁷⁰ Tokoh seperti Martin Luther (1483-1546) dan Philipp Melanchthon (1497-1560) tidak hanya menantang otoritas gereja, tetapi juga menegaskan pentingnya tanggung jawab moral individu dalam memahami dan menghayati iman.⁷¹ Sikap ini menunjukkan kesinambungan antara semangat humanistik dan reformasi spiritual: keduanya mengedepankan otonomi nalar, integritas batin, dan kebebasan nurani. Melalui pendekatan yang lebih inklusif dan manusiawi, ruang religius dimanusiakan kembali. Gagasan tentang kebebasan dan martabat manusia menjadi jembatan antara rasionalitas dan iman, sekaligus memperluas cakupan humanisme hingga mencakup ranah keagamaan secara substansial.

Landasan ini menjadi titik tolak bagi munculnya berbagai bentuk humanisme kontemporer yang berkembang sepanjang zaman modern, termasuk humanisme sekuler, religius, dan pascahumanistik. Ketiganya berakar pada penghargaan terhadap martabat manusia, tetapi menawarkan pendekatan yang berbeda dalam memaknai kodrat, nilai, dan tujuan hidup manusia. *Humanisme sekuler* menekankan otonomi rasional tanpa sandaran teologis⁷²; *humanisme religius* mempertahankan dimensi spiritual dalam kerangka iman yang inklusif⁷³; sementara *pascahumanisme* mulai mempertanyakan batas-batas esensial manusia dan menekankan keterhubungan dengan teknologi serta makhluk bukan-manusia.⁷⁴

a. Humanisme Sekular

Humanisme sekuler merupakan hasil dari perkembangan rasionalisme modern yang berupaya melepaskan etika dan pandangan dunia dari fondasi metafisik atau teologis. Ia menempatkan akal, otonomi individu, dan pengalaman empiris sebagai dasar utama dalam membangun pengetahuan, moralitas, dan sistem sosial.⁷⁵ Prinsip ini lahir sebagai respons terhadap dominasi gereja dan otoritas keagamaan yang dianggap membatasi kebebasan berpikir dan

⁷⁰Isaac Boaheng, "Renewing the Mind, Transforming the Society: Reflections on Romans 12:2 from a Ghanaian Perspective," dalam *E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences (EHASS)* 4, No. 4, 2023, hal. 392.

⁷¹Albert Rabil, "Humanism in Practice," dalam *Renaissance Quarterly*, Vol. 54, No. 3, 2001, hal. 914-927.

⁷²B. Gogineni, R. Ramanadha, dan L. Gule, "Humanism and Freedom from Religion," dalam *Encyclopedia of Humanism*, Dordrecht: Springer, 2004, hal. 699.

⁷³Eko Asmanto, "Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam," dalam *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 11, No. 2, 2015, hal. 349.

⁷⁴Cary Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010, hal. 147.

⁷⁵B. Gogineni, R. Ramanadha, dan L. Gule, "Humanism and Freedom from Religion," ..., hal. 699-700.

kemajuan ilmu pengetahuan pada abad pertengahan.⁷⁶ Dengan menjadikan manusia sebagai pusat dari pertimbangan nilai dan etika, humanisme sekuler memproklamirkan kemandirian moral yang tidak bergantung pada wahyu atau dogma religius. Fokusnya adalah pada kehidupan di dunia ini, dengan penekanan pada martabat, hak asasi, dan tanggung jawab manusia terhadap sesama serta lingkungan.⁷⁷ Pergeseran ini merepresentasikan transformasi besar dalam sejarah humanisme, dari orientasi spiritual ke arah orientasi etis yang berbasis nalar dan empirisme.

Akar filosofis humanisme sekuler dapat ditelusuri pada pemikiran Immanuel Kant yang menekankan pentingnya otonomi moral dan prinsip kategoris dalam etika, serta John Stuart Mill yang menyoroti pentingnya utilitas sosial dalam menentukan kebaikan.⁷⁸ Pemikiran-pemikiran ini memperkuat fondasi etika modern yang berusaha menjawab pertanyaan moral tanpa harus mengacu pada otoritas ilahi. Prinsip tanggung jawab, kebebasan, dan rasionalitas menjadi kerangka utama dalam menilai tindakan manusia, baik dalam kehidupan pribadi maupun publik. Humanisme sekuler kemudian berkembang menjadi sistem nilai yang memengaruhi pendidikan, hukum, dan kebijakan publik di berbagai negara.⁷⁹ Transformasi ini menjadikan humanisme tidak lagi terbatas pada lingkup wacana intelektual, tetapi menjelma menjadi paradigma budaya yang mewarnai kehidupan modern secara luas.⁸⁰ Melalui pendekatan ini, rasionalitas menjadi alat utama untuk menyaring dan menilai nilai-nilai sosial secara kritis.

Meski menawarkan pembebasan dari dominasi dogma, humanisme sekuler juga tidak luput dari kritik. Rasionalitas yang terlalu dominan berisiko menimbulkan bentuk baru dari absolutisme, yakni arogansi epistemik yang mengabaikan kompleksitas batin dan nilai-nilai non-empiris dalam kehidupan manusia.⁸¹ Dalam banyak kasus, pendekatan ini juga cenderung mengesampingkan dimensi

⁷⁶B. Gogineni, R. Ramanadha, dan L. Gule, "Humanism and Freedom from Religion," dalam *Encyclopedia of Humanism*, Dordrecht: Springer, 2004, hal. 699.

⁷⁷James A. Herrick, "The Rhetoric of Secular Humanism," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 51, No. 3, 1983, hal. 524.

⁷⁸S. E. Babbitt, "Epistemic Humility and Moral Education," dalam *Philosophical Studies in Education*, Vol. 41, 2010, hal. 7.

⁷⁹Piet Steenbakkens, "Human Dignity in Renaissance Humanism,"..., hal. 86.

⁸⁰B. Gogineni, R. Ramanadha, dan L. Gule, "Humanism and Freedom from Religion,"..., hal. 703.

⁸¹T. Benaoun, "Secularism in the West between the Dialectic of Religion and the Material Positivism," dalam *Malaysian Journal of Religion and Society* 8, No. 1, 2022, hal. 160.

spiritual, padahal banyak individu tetap membutuhkan fondasi eksistensial yang lebih dalam daripada sekadar akal.⁸² Ketika krisis makna dan kekosongan nilai melanda masyarakat modern, sebagian kalangan mulai mempertanyakan apakah humanisme sekuler cukup memadai untuk menjawab problem eksistensial manusia.⁸³ Tantangan ini mendorong refleksi ulang terhadap batas-batas humanisme sekuler dan kebutuhan untuk membuka ruang bagi pendekatan yang lebih inklusif terhadap dimensi transendensi.

Meskipun demikian, kontribusi humanisme sekuler dalam membangun masyarakat modern tetap signifikan. Ia menjadi fondasi bagi berkembangnya nilai-nilai demokrasi, hak asasi manusia, dan kebebasan berpendapat di berbagai belahan dunia. Paradigma ini juga mendorong munculnya institusi-institusi modern yang menghargai kebebasan individu, akuntabilitas, dan kesetaraan. Bahkan ketika ia dikritik, humanisme sekuler tetap memainkan peran penting sebagai penyeimbang terhadap kecenderungan otoritarianisme yang mengatasmakan agama.⁸⁴ Keberadaannya memberikan ruang bagi diskursus etika yang berbasis konsensus sosial dan pemikiran rasional, yang penting dalam masyarakat pluralistik. Dengan demikian, transformasi humanisme ke arah sekuler mencerminkan dinamika kompleks dalam upaya manusia membangun nilai dan makna secara mandiri.

b. Humanisme Religius

Humanisme religius hadir sebagai upaya untuk menjembatani nilai-nilai spiritual dengan prinsip-prinsip kemanusiaan yang rasional dan etis. Berbeda dari humanisme sekuler yang mengesampingkan aspek transendensi, pendekatan ini menegaskan bahwa iman dan akal bukan dua kutub yang bertentangan.⁸⁵ Manusia tetap dilihat sebagai makhluk yang bermartabat dan memiliki kebebasan moral, namun posisinya tidak terlepas dari hubungan dengan realitas yang lebih tinggi.⁸⁶ Nilai-nilai keimanan berfungsi sebagai fondasi yang memperkaya dimensi etis kehidupan, bukan sebagai alat pembatas

⁸²Steve Clarke, "The Sanctity of Life as a Sacred Value," dalam *Bioethics* 37, no. 1, 2022, hal. 36.

⁸³T. Benaoun, "Secularism in the West between the Dialectic of Religion and the Material Positivism," ..., hal. 166.

⁸⁴Haldun Gulalp, "Debating Secularism: A Liberal Cosmopolitan Perspective," dalam *Frontiers in Sociology* 8, 2023, hal. 1.

⁸⁵Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama...*, hal. 54.

⁸⁶Philip Schoenberg, "Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Inclusive Humanism," dalam *Philosophical Studies*, Vol. 45, No. 1, 2019, hal. 1.

kebebasan berpikir.⁸⁷ Spiritualitas tidak dimaknai sebagai bentuk kepatuhan buta terhadap doktrin, melainkan sebagai sumber makna dan kebajikan yang menuntun manusia dalam membangun kehidupan sosial yang adil dan penuh kasih. Relasi antara manusia dan Tuhan dilihat sebagai relasi moral yang melahirkan tanggung jawab, empati, dan solidaritas.⁸⁸ Humanisme religius menyuguhkan harmoni antara nilai-nilai sakral dan aspirasi etis universal.

Tradisi humanisme religius memiliki akar yang kuat dalam berbagai agama besar, termasuk dalam Islam. Konsep-konsep seperti fitrah, tauhid, dan amanah menegaskan bahwa manusia tidak hanya makhluk rasional, tetapi juga makhluk spiritual yang memiliki misi moral dalam kehidupan.⁸⁹ Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai 'abd (hamba) dan khalifah (pemikul tanggung jawab), yang menunjukkan keseimbangan antara ketundukan kepada Tuhan dan tanggung jawab terhadap bumi. Spiritualitas dalam Islam tidak bersifat eskapis, tetapi justru mendorong keterlibatan aktif dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan ekologi.⁹⁰ Ajaran ini memperkuat gagasan bahwa keimanan yang sejati melahirkan kepedulian terhadap sesama dan lingkungan.

Kerangka spiritual yang mendorong keterlibatan ini tidak hanya bersumber dari teks-teks normatif, tetapi juga diperkaya oleh pemikiran filsuf Muslim klasik yang mengintegrasikan wahyu dan akal sebagai fondasi peradaban. Ibn Rusyd, misalnya, menunjukkan bahwa akal dan wahyu merupakan dua cahaya yang saling menerangi dalam mencari kebenaran. Rasionalitas bukan lawan dari keimanan, tetapi alat untuk memahami dan menghayati pesan-pesan ilahi secara lebih mendalam.⁹¹ Tradisi ini memperlihatkan bahwa nilai-nilai religius dapat mendukung kebebasan berpikir dan tanggung jawab sosial secara bersamaan.

Dalam konteks modern, humanisme religius menjadi alternatif penting di tengah polarisasi antara sekularisme ekstrem dan fundamentalisme keagamaan. Ia menawarkan kerangka yang memungkinkan lahirnya keberagaman yang terbuka, reflektif, dan

⁸⁷J. Y. Zhang, "Development of Ethics and New Humanism"... , hal. 302.

⁸⁸P. Schoenberg, "Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Inclusive Humanism," dalam *Essays in the Philosophy of Humanism*, Vol. 27, No. 2, 2019, hal. 1.

⁸⁹S. S. Safdar dan G. Shams-ur-Rehman, "The Roots of the Ecological Crisis in the Theological and Philosophical Landscape of Modern Civilization," dalam *Islamic Studies and Interdisciplinary Research International*, Vol. 60, No. 3, 2021, hal. 5.

⁹⁰Eko Asmanto, "Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam,"..., hal. 349.

⁹¹H. Hamzah dan W. Muna, "Epistemologi Ibnu Rusyd dalam Merekonsiliasi Agama dan Filsafat," dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 4, No. 1, 2018, hal. 184.

berorientasi pada kemaslahatan. Keimanan tidak lagi dipahami sebagai sumber eksklusivitas, melainkan sebagai motivasi moral untuk menegakkan keadilan, perdamaian, dan penghormatan terhadap kehidupan.⁹² Prinsip ini dapat dilihat dalam gerakan-gerakan lintas agama yang memperjuangkan hak asasi manusia, kelestarian lingkungan, dan solidaritas lintas budaya. Humanisme religius memperkuat narasi bahwa spiritualitas tidak harus eksklusif, tetapi bisa menjadi ruang perjumpaan bagi berbagai bentuk nilai kemanusiaan yang luhur.⁹³ Dengan semangat ini, keberagamaan tidak menjadi beban, tetapi justru sumber inspirasi untuk membangun dunia yang lebih manusiawi.

c. Pascahumanistik

Humanisme pascahumanistik muncul sebagai respons kritis terhadap keterbatasan humanisme klasik, baik dalam bentuk sekuler maupun religius. Akar utama dari kritik ini adalah pandangan bahwa humanisme tradisional masih terlalu menempatkan manusia sebagai pusat dari seluruh sistem nilai dan moral. Posisi antroposentris dianggap mengabaikan kenyataan bahwa manusia hidup dalam jaringan kompleks bersama entitas lain seperti hewan, tumbuhan, lingkungan, dan teknologi.⁹⁴ Pascahumanisme berupaya meredefinisi subjek moral dengan memperluas cakupan tanggung jawab etis melampaui manusia. Pandangan ini tidak lagi mengandaikan superioritas manusia secara mutlak, tetapi menekankan keterhubungan dan ketergantungan antar makhluk dalam sistem yang saling memengaruhi. Etika pascahumanistik bertumpu pada prinsip interdependensi, keberlanjutan, dan keadilan ekologis yang lebih luas.⁹⁵ Dengan demikian, paradigma ini menghadirkan pergeseran dari etika individual ke etika relasional yang lebih inklusif.

Salah satu pengaruh penting dalam pascahumanisme adalah munculnya transhumanisme yang berfokus pada peningkatan kapasitas manusia melalui teknologi. Teknologi tidak lagi hanya dianggap sebagai alat bantu, tetapi sebagai elemen transformatif yang

⁹²Muhammad Arif Khan dan Shahid Hussain Shahid, "Secular and Religious Humanism in Selected Pakistani English Fiction," dalam *Annals of Human and Social Sciences* 4, no. 2, 2023, hal. 356.

⁹³Muhammad Arif Khan dan Shahid Hussain Shahid, "Secular and Religious Humanism in Selected Pakistani English Fiction," ..., hal. 350.

⁹⁴J. Y. Zhang, "Development of Ethics and New Humanism," dalam *International Encyclopedia of Human Geography*, ed. Audrey Kobayashi, edisi ke-2, Amsterdam: Elsevier, 2020, hal. 301.

⁹⁵Cary Wolfe, *What is Posthumanism?...*, hal. 147.

mampu mengubah hakikat manusia itu sendiri.⁹⁶ Walaupun transhumanisme membuka kemungkinan untuk memperpanjang usia, meningkatkan kecerdasan, atau bahkan menggabungkan manusia dengan mesin, pendekatan ini juga menimbulkan dilema etis yang serius.

Keresahan terhadap reduksi makna kemanusiaan menjadi sekadar proyek rekayasa teknis itulah yang mendorong pascahumanisme untuk mengembangkan horizon etika yang lebih luas. Alam tidak lagi diposisikan sebagai objek pasif yang dapat dieksploitasi tanpa batas, melainkan sebagai subjek moral yang memiliki hak dan peran dalam kehidupan bersama.⁹⁷ Prinsip-prinsip seperti keadilan ekologis, batas daya dukung bumi, dan tanggung jawab kolektif menjadi pilar etika pascahumanistik.⁹⁸ Dengan memperluas horizon etika, pendekatan ini menghadirkan kritik mendalam terhadap eksploitasi sumber daya alam yang didasarkan pada logika dominasi manusia.

Kesadaran akan keterhubungan ini membuka jalan bagi pendekatan pascahumanistik yang bersifat interdisipliner, menggabungkan ilmu pengetahuan, filsafat, studi media, dan bahkan ekoteologi. Keragaman pendekatan ini mencerminkan bahwa perubahan identitas manusia di era kontemporer tidak dapat dipahami melalui satu disiplin tunggal. Justru sebaliknya, pemahaman tentang makna menjadi manusia menuntut penyelidikan yang menyeluruh dan reflektif, mencakup aspek biologis, digital, sosial, dan spiritual. Nilai-nilai lama tidak serta-merta ditolak, melainkan diuji dan dikembangkan untuk merespons krisis zaman secara lebih adaptif.⁹⁹ Pascahumanisme, dalam pengertian ini, tidak menghapus nilai-nilai tradisional, tetapi menantanginya untuk bersuara kembali dalam konteks baru yang lebih kompleks. Identitas manusia tidak lagi dianggap tetap dan esensial, melainkan sebagai hasil dari jaringan relasi yang dinamis, terbuka, dan senantiasa berkembang.

⁹⁶Rosi Marchesini, "The Posthuman Dimension," dalam *Over the Human. Humanities – Arts and Humanities in Progress*, Vol. 4, Cham: Springer, 2017, hal. 137–138.

⁹⁷Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future*, New York: Bell Tower, 1999, hal. 16.

⁹⁸S. Holm, "The Philosophical Case against Enhancing Humanity," dalam *European Review*, Vol. 24, No. 1, 2016, hal. 131-140.

⁹⁹Q. Yang dan L. Yao, "Ethics in the Post-Human Age: Interdisciplinary Reflections," dalam *Frontier Philosophy*, Vol. 3, No. 1, 2025, hal. 2-3.

C. Kesadaran Transedental Spiritualitas Kosmik

1. Diskursus Ontologis Spitiualitas

Secara etimologis, istilah ‘spiritualitas’ berasal dari bahasa Latin *spiritus*, yang berarti napas, hembusan angin, atau napas kehidupan. Kata *spiritus* diturunkan dari kata kerja *spirare* yang artinya bernapas, dan secara fungsional menggambarkan kekuatan hidup yang tidak tampak namun menjadi sumber kehidupan. Dari akar kata *spiritus* berkembang kata *spiritual*, yang sejak abad ke-14 digunakan untuk merujuk kepada hal-hal teologis dan dipahami sebagai entitas non-material yang menghubungkan manusia dengan Tuhan.¹⁰⁰ Dalam bahasa Indonesia, istilah ‘spiritualitas’ digunakan dalam kajian psikologi, dan sering dipahami sebagai sumber motivasi serta emosi batin yang mendorong individu untuk mencari makna hidup, khususnya berkaitan dengan relasi personal antara manusia dengan Tuhan.¹⁰¹

Secara etimologis Arab, padanan kata ‘spiritualitas’ yang paling dekat adalah ‘*ar-ruh*’.¹⁰² Menurut *Lisan al-‘Arab*, istilah ini memiliki ruang makna yang sangat luas, mencakup kehidupan, jiwa, wahyu, malaikat, hingga unsur ilahiah yang menjadi kesadaran dan kehidupan dalam diri manusia.¹⁰³ Ashfahani menyebutkan, kata *ruh* di dalam Al-Qur’an sebanyak 21 kali dalam berbagai konteks dan memiliki makna yang multidimensi. Tidak hanya merujuk pada nafas kehidupan yang ditiupkan Allah ke dalam diri manusia (Q.S. al-Hijr/15:29), tetapi juga digunakan untuk menyebut wahyu (Q.S. ash-Shuara/42:52), malaikat Jibril—*ruh al-qudus* (QS. an-Nahl/16:102), bahkan sebagai sesuatu yang hanya diketahui oleh Allah (Q.S. al-Isra/17:85). Selain itu, kata *ruh* juga memiliki dua sisi makna: sebagai rahmat, ketika dikaitkan dengan tumbuh-tumbuhan dan hujan; serta azab, saat digambarkan sebagai angin yang menghancurkan kaum-kaum terdahulu.¹⁰⁴ Kedua kata tersebut berasal dari satu akar kata yang sama, yaitu *ra-wa-ha* (spiritualitas), yang menunjukkan hubungan erat antara gerakan, kehidupan dan ruhaniyah dalam pandangan Qurani.

Melalui istilah tersebut, inti dari spiritualitas adalah pencarian makna, keterhubungan, dan transendensi, yang sering muncul dalam

¹⁰⁰Etymonline, “Etymology of ‘Spirit’ by Etymonline.”

¹⁰¹“Hasil Pencarian - KBBI VI Daring,” diakses 22 April 2025, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/spiritualitas>.

¹⁰²Sarra Tlili, “From Breath to Soul: The Quranic Word *Ruh* and Its (Mis)interpretations,” dalam *Arabic Humanities, Islamic Thought*, ed. oleh Joseph E. Lowry dan Shawkat M. Toorawa, Leiden: Brill, 2017, hal. 1.

¹⁰³Ibnu Manzhur, *Lisân al-‘Arab*..., hal. 1763-1764

¹⁰⁴Ar-Ragib al-Ashfahani, *Mufradât al-Fâzh al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Syamiyyah, 2009, hal. 369-371.

bentuk orientasi etis, perubahan batin, dan pengalaman hidup yang mendalam.¹⁰⁵ Ulluwishewa menyebut bahwa spiritualitas dipelajari dalam berbagai bidang seperti teologi, filsafat, ekologi, kedokteran, dan studi pembangunan. Setiap pendekatan menghasilkan pemahaman yang berbeda, tergantung konteks akademik maupun budaya.¹⁰⁶ Ini menunjukkan bahwa spiritualitas adalah konsep yang lentur dan terus berkembang, tergantung dari cara pandang serta disiplin ilmu yang digunakan.

Secara filsafat, spiritualitas sering dipahami sebagai kemampuan manusia untuk melampaui dirinya sendiri dan merespons pertanyaan-pertanyaan eksistensial. Sebagaimana Hay dan Socha menjelaskan bahwa spiritualitas berakar dari kecenderungan biologis yang mendukung kelangsungan hidup manusia, namun juga dibentuk oleh lingkungan sosial dan budaya.¹⁰⁷ Artinya, spiritualitas bukan hanya soal naluri, tetapi juga hasil dari proses pemaknaan dalam kehidupan sehari-hari. Ia menjadi bagian dari cara manusia merasakan keterhubungan dan keharmonisan.

Keterhubungan ini kemudian diperdalam oleh Jirasek yang menekankan bahwa spiritualitas mencerminkan dimensi vertikal dalam diri manusia, yakni dorongan untuk mengejar makna hidup yang lebih tinggi dari sekadar kebutuhan biologis. Ia meminjam gagasan dari Max Scheler yang menekankan bahwa spiritualitas hadir melalui kebebasan, kreativitas, dan perjuangan etis.¹⁰⁸ Spiritualitas dalam pandangan ini tidak berdiri sendiri, tetapi muncul dalam usaha manusia untuk menjalani hidup yang bermakna, etis, dan seimbang.

Di ranah keagamaan, spiritualitas biasanya berkaitan dengan pengalaman pribadi terhadap Tuhan atau realitas yang suci. Spiritualitas hadir melalui ibadah, doa, perenungan, dan kehidupan etis yang berpijak pada keyakinan akan hal-hal yang transenden. Ng mencatat bahwa terdapat ketegangan antara teologi yang bersifat intelektual dan spiritualitas yang lebih personal dan transformatif.¹⁰⁹ Ketegangan tersebut memberikan gambaran bahwa ada dua cara pendekatan spiritual

¹⁰⁵A. Mesbah, "Analysis of the Concept of Spirituality and the Issue of Meaning," dalam *Medical Ethics Journal*, Vol. 4, No. 14, 2011, hal. 23.

¹⁰⁶R. Ulluwishewa, *Spirituality: Development Perspectives*, London: Palgrave Macmillan, 2014, hal. 61.

¹⁰⁷D. Hay dan P. Socha, "Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together," dalam *Zygon*, Vol. 40, 2005, hal. 590-592.

¹⁰⁸I. Jirasek, "Verticality as Non-Religious Spirituality," dalam *Implicit Religion*, Vol. 16, 2013, hal. 192-194.

¹⁰⁹N. Ng, "Spirituality and Theology: A Review and Perspective of Their Relationship," dalam *Theology*, Vol. 104, 2001, hal. 115-117.

dalam ranah keagamaan, yakni berbasis doktrin dan berbasis pengalaman hidup.

Selain itu, spiritualitas juga berkembang di luar ruang-ruang agama formal. Dalam berbagai bidang seperti pendidikan, ekologi, dan hubungan antarbudaya, spiritualitas dipahami secara kontekstual. Roehlkepartain dan rekan-rekannya melihat bahwa spiritualitas adalah bagian dari pembentukan identitas yang mencakup pencarian makna, relasi, dan keaslian diri. Hal ini terjadi dalam lingkungan sosial seperti keluarga, teman sebaya, dan masyarakat luas.¹¹⁰ Dengan begitu, spiritualitas menjadi bagian dari dinamika sosial, bukan sekadar pencarian pribadi.

Namun, seiring luasnya pemakaian istilah spiritualitas, muncul tantangan baru yang menggunakan istilah tersebut sebagai pengganti agama, atau untuk menggambarkan pencarian makna yang lebih bersifat pribadi dan individual. Di satu sisi, ini menunjukkan inklusivitas. Namun di sisi lain, risiko kaburnya makna juga semakin besar.¹¹¹ Karena itu, kejelasan konsep tetap diperlukan agar diskusi tentang spiritualitas tidak kehilangan arah.

Dengan demikian, spiritualitas bukanlah konsep tunggal yang tertutup, tetapi terbuka dan kontekstual. Ia mencakup refleksi filsafat, praktik keagamaan, dan pencarian makna yang hadir dalam kehidupan sehari-hari. Di tengah krisis global yang semakin kompleks, spiritualitas hadir sebagai kekuatan batin yang menghubungkan individu dengan sesuatu yang lebih besar, sekaligus menginspirasi tindakan yang lebih sadar, peduli, dan bertanggung jawab.

2. Kesadaran Relasional Spiritualitas Ekologis

Spiritualitas ekologis berkembang sebagai respons atas krisis lingkungan yang semakin menunjukkan kompleksitasnya. Krisis ini tidak lagi dapat dipahami hanya sebagai persoalan teknis atau ilmiah, melainkan mencerminkan kegagalan dalam memaknai bumi sebagai entitas yang memiliki dimensi spiritual.¹¹² Kerusakan ekologis menandakan adanya keterputusan mendalam antara manusia dan alam, menjadikan bumi sekadar objek eksploitasi, bukan ruang hidup yang patut dihormati dan dijaga.

¹¹⁰E. Roehlkepartain, P. Benson, dan P. Scales, "Spiritual Identity: Contextual Perspectives," dalam *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, New York: Springer, 2011, hal. 545-547.

¹¹¹M. S. Franch, "Spirituality, Religion, and Meaning," dalam *Journal of Nervous and Mental Disease*, Vol. 196, No. 8, 2008, hal. 644.

¹¹²Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport, Mass: Element, 1993, hal. 5.

Perubahan cara pandang terhadap bumi menjadi fondasi dari spiritualitas ekologis. Bumi tidak lagi dianggap sebagai benda mati, tetapi sebagai tempat tinggal yang sakral dan hidup.¹¹³ Relasi antara manusia dan alam dipahami sebagai keterkaitan timbal balik yang saling menghidupkan dan memengaruhi. Manusia tidak ditempatkan di luar atau di atas sistem ekologis, melainkan sebagai bagian integral dari jaringan kehidupan yang menuntut keterlibatan secara etis dan spiritual.¹¹⁴ Keterlibatan ini tidak hanya menekankan hak, tetapi juga tanggung jawab eksistensial untuk menjaga keseimbangan dan keberlanjutan semesta.

Kesadaran semacam ini melahirkan penafsiran baru terhadap tanggung jawab ekologis. Tanggung jawab tersebut tidak lagi sekadar bersifat moral-formal yang disusun dalam kerangka hukum atau kebijakan, tetapi bersumber dari kesadaran spiritual yang lebih dalam. Ia mendorong manusia untuk merespons krisis ekologis dengan kerendahan hati, kesediaan mendengar suara alam, dan keterbukaan terhadap kehidupan yang melampaui kepentingan individual. Hubungan antara manusia dan makhluk hidup lainnya dibangun atas dasar kesalingterikatan, empati, dan kepedulian, bukan dominasi sepihak.¹¹⁵ Spiritualitas ekologis menanamkan prinsip bahwa menjaga bumi adalah bentuk ibadah, bukan sekadar kewajiban; dan relasi ekologis adalah cerminan dari kesadaran akan kesucian kehidupan itu sendiri.

Dari sinilah muncul kesadaran bahwa tanggung jawab ekologis sejati menuntut adanya transformasi batin. Spiritualitas ekologis tidak hanya berbicara tentang perubahan sistem dan perilaku eksternal, tetapi juga menekankan pentingnya pembaruan kesadaran dari dalam diri manusia.¹¹⁶ Kesadaran ekologis menjadi tidak terpisahkan dari refleksi diri yang mendalam, keheningan batin yang jujur, dan pengakuan atas tanggung jawab pribadi terhadap kehidupan. Keseimbangan antara dunia batin dan dunia fisik menjadi kunci untuk mengembalikan keteraturan ekologis yang telah terganggu.¹¹⁷ Transformasi ini tidak hadir secara instan, tetapi melalui proses kontemplatif yang menata ulang cara

¹¹³Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport: Element Books, 1993, hal. 3.

¹¹⁴Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 20.

¹¹⁵Sam Mickey, "Spiritual Ecology: On the Way to Ecological Existentialism," dalam *Religions*, Vol. 11, No. 11, 2020, hal. 580.

¹¹⁶Swasti Jayanti, "Spirituality and Ecology," dalam *Journal for the Study of Spirituality*, Vol. 2, No. 2, 2012, hal. 139.

¹¹⁷Mary Evelyn Tucker, "Religion and Ecology," dalam *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

manusia memandang dirinya, sesama makhluk, dan semesta yang menaunginya.

Transformasi batin ini juga menuntut pergeseran epistemologis dalam cara manusia memahami alam. Pengetahuan ekologis tidak lagi diperoleh semata-mata melalui pengamatan yang objektif dan berjarak, tetapi dibentuk melalui keterlibatan aktif dan relasional.¹¹⁸ Alam dipahami bukan sebagai objek mati yang diamati dari luar, melainkan sebagai entitas hidup yang menyapa dan mengundang dialog.¹¹⁹ Dalam kerangka ini, pengetahuan menjadi hasil dari hubungan timbal balik antara kesadaran manusia dan keberadaan semesta. Manusia tidak lagi diposisikan sebagai pengamat pasif, melainkan sebagai bagian dari kosmos yang turut merasakan, mengalami, dan merespons dinamika kehidupan.

Namun di sisi lain, spiritualitas ekologis juga memuat kritik tajam terhadap kecenderungan modern yang mengkomodifikasi alam dan bahkan spiritualitas itu sendiri. Ketika nilai-nilai spiritual dikemas sebagai produk konsumtif atau gaya hidup kosong tanpa keterlibatan batin, maka inti dari spiritualitas ekologis kehilangan maknanya.¹²⁰ Spiritualitas yang otentik justru berakar pada keterhubungan mendalam dengan tempat, tradisi lokal, dan kehidupan komunitas yang menghidupi makna historis dan ekologis secara nyata. Pendekatan ini tidak menarik manusia menjauh dari dunia, melainkan memperkuat keterlibatannya secara penuh.¹²¹ Spiritualitas ekologis menghubungkan transformasi batin dengan gerakan ekologis, menyatukan kontemplasi dengan aksi. Ketika cinta terhadap ciptaan diwujudkan dalam bentuk konkret dari iman, maka keberlanjutan dan etika ekologis menjadi tidak terpisahkan dari praksis spiritual yang mendalam.

Dari pergeseran cara mengetahui ini, lahir pula ekspresi konkret dari spiritualitas ekologis dalam kehidupan sehari-hari. Nilai-nilai seperti pertobatan ekologis, hidup sederhana, dan kesadaran akan dimensi liturgis dari tindakan-tindakan harian menjadi bagian dari praksis spiritual. Kesederhanaan menjadi bentuk resistensi terhadap budaya konsumtif; solidaritas dengan lingkungan memperkuat ikatan etis dengan sesama makhluk; dan penghormatan terhadap keragaman hayati menegaskan bahwa setiap wujud memiliki nilai intrinsik yang

¹¹⁸Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 22.

¹¹⁹Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 32.

¹²⁰Ivica Dodlek, "Ecological Spirituality," dalam *Bogoslovska Smotra*, Vol. 91, No. 5, 2022, hal. 6.

¹²¹Ivica Dodlek, "Ecological Spirituality,"..., hal. 6.

layak dirawat.¹²² Spiritualitas tidak lagi hanya menyentuh langit, tetapi juga menjejak bumi dengan kesadaran penuh akan kesucian kehidupan.

Di sisi lain, spiritualitas juga memberikan kritik terhadap kecenderungan mengkomodifikasi alam. Praktik-praktik yang menjadikan nilai-nilai spiritual sebagai komoditas konsumtif dianggap bertentangan dengan inti spiritualitas ekologis.¹²³ Spiritualitas yang otentik berakar pada keterhubungan dengan tempat, tradisi lokal, dan kehidupan komunitas yang memiliki makna historis dan ekologis yang kuat.¹²⁴ Pendekatan ini tidak menarik manusia menjauh dari dunia, melainkan memperkuat keterlibatan di dalamnya. Spiritualitas ekologis menghubungkan transformasi batin dengan gerakan ekologis, menyatukan dimensi spiritual dengan tindakan nyata.¹²⁵ Ketika cinta terhadap ciptaan menjadi bentuk konkret dari iman, maka keberlanjutan dan etika ekologis menjadi tidak terpisahkan.

Menghargai bumi sebagai tempat tinggal yang sakral bukan hanya memberikan makna baru terhadap relasi ekologis, tetapi juga memperdalam pemahaman tentang eksistensi keimanan manusia.¹²⁶ Sikap ini mengubah cara manusia beriman, dari sekadar ketaatan ritual menuju keterlibatan etis yang transformatif. Relasi yang hormat terhadap bumi menumbuhkan integritas hidup, memperkuat tanggung jawab moral, dan memperjelas posisi manusia sebagai bagian dari sistem kehidupan yang saling bergantung.

3. Kesadaran Transedental Teologis Kosmik

Menghargai bumi sebagai tempat tinggal yang sakral bukan hanya memberikan makna baru terhadap lingkungan, tetapi juga memperdalam pemahaman tentang eksistensi keimanan manusia. Sikap ini memperkuat relasi manusia dengan alam, menumbuhkan integritas hidup, dan memperjelas posisi manusia sebagai bagian dari sistem kehidupan yang saling bergantung.¹²⁷ Kesadaran seperti ini telah lama menjadi bagian integral dalam spiritualitas Islam, yang memandang keterhubungan

¹²²Ivica Dodlek, "Ecological Spirituality," ..., hal. 6.

¹²³Alan Booth, "Does the Spirit Move You? Environmental Spirituality," dalam *Environmental Values*, Vol. 8, No. 1, 1999, hal. 95.

¹²⁴Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 30.

¹²⁵Kathleen Fischer, "Christian Spirituality in a Time of Ecological Awareness," dalam *Theology Today*, Vol. 67, No. 2, 2010, hal. 170.

¹²⁶Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 8.

¹²⁷Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, New York: Anchor Books, 1996, hal. 35.

antara Tuhan, manusia, dan alam sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan.

Pusat dari kesadaran ini adalah konsep *tawhīd*, yakni keesaan Tuhan, yang menjadi fondasi atas kesadaran transedental teologis-kosmik.¹²⁸ Prinsip ini menegaskan keterhubungan seluruh makhluk sebagai refleksi dari kesatuan ilahi.¹²⁹ Kesadaran ini menantang cara pandang modern yang cenderung antroposentris-mekanistik, serta mengarahkan kepada landasan spiritual yang lebih mendalam.

Dari kesadaran akan kesatuan ilahi inilah lahir prinsip spiritual berikutnya, yaitu *mīzân* (keseimbangan), sebuah asas universal dalam Al-Qur'an yang menegaskan pentingnya keberlanjutan dan harmoni ciptaan. Al-Qur'an menyatakan bahwa segala sesuatu diciptakan secara seimbang dan memperingatkan manusia agar tidak merusaknya (QS. ar-Raḥmān/55:7–9). *Mīzân* dipahami sebagai perintah Tuhan yang menuntut keterlibatan aktif manusia dalam menjaga keadilan dan mencegah kerusakan (*fasād*) di berbagai ranah kehidupan.¹³⁰ Ketika keseimbangan terganggu, baik dalam tatanan ekologis, sosial, maupun moral, maka yang terjadi adalah penyimpangan dari prinsip ilahiah yang seharusnya dijaga.

Kesadaran ini berlanjut dalam prinsip *amānah* (kepercayaan) dan gagasan *khalīfah* (kepemimpinan), yang juga menjadi pilar penting dalam spiritualitas ekologis Islam. Manusia dipercayakan oleh Tuhan sebagai khalifah di bumi, bukan untuk mengeksploitasi, tetapi untuk memelihara dan menjaga keteraturan ciptaan dengan penuh tanggung jawab.¹³¹ Peran kekhalifahan menegaskan bahwa manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas perlakuannya terhadap bumi dan segala makhluk di dalamnya.¹³² *Amānah* tidak hanya mencakup tanggung jawab fisik, tetapi juga melibatkan keterlibatan etis dan spiritual terhadap lingkungan. Melalui prinsip inilah, spiritualitas Islam menempatkan manusia sebagai penjaga bumi yang sadar akan dimensi sakral dari setiap tindakan ekologisnya.

¹²⁸Moustapha Kamal Gueye dan Najma Mohamed, "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability," dalam *Ecotheology - Sustainability and Religions of the World*, ed. oleh Levente Hufnagel, Intech Open, 2023, hal. 4.

¹²⁹Luthfi Alkatiri, "Loss of the Tawhidi Worldview in the Islamic World: A Philosophical Diagnosis," dalam *Contemporary Islam* 15, No. 3, 2021, hal. 298-299.

¹³⁰Ahmad Effendy, "The Balance (Mizan) in the Qur'anic Ecological Ethics," dalam *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 21, No. 2, 2023, hal. 188-190.

¹³¹Kamal Gueye dan Najma Mohamed, "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability," ..., hal. 4.

¹³²Fazlur Rahman, "Man as the Trustee of Nature: Reflections on Amanah and Khalifah," dalam *Islamic Studies*, Vol. 59, No. 1, 2020, hal. 45-47.

Pemahaman etis semacam ini selaras dengan kerangka spiritualitas Islam yang mengintegrasikan relasi manusia dengan alam ke dalam tatanan hukum (*syarī'ah*), moralitas (*akhlâq*), dan kesadaran metafisik. Sebagaimana dicatat oleh Sardar, kesadaran lingkungan dalam Islam berakar pada pandangan spiritual yang menyatukan aspek legal, etis, dan transendental. Praktik-praktik ekologis seperti hidup hemat, menjaga air, dan berbelas kasih terhadap hewan merupakan ekspresi nyata dari disiplin spiritual yang didasarkan pada konsep *tazkiyah* (pensucian jiwa).¹³³ Konsep ini menegaskan bahwa pengendalian diri dalam konsumsi dan interaksi dengan lingkungan merupakan jalan spiritual menuju kedekatan dengan Sang Pencipta. Ketika manusia menjaga lingkungan dengan kesadaran bahwa setiap makhluk adalah ciptaan Allah, maka tindakan ekologisnya menjadi bagian dari ibadah.

Namun semangat *tazkiyah* dan integrasi antara ibadah dan ekologi seperti ini kerap terputus dalam praktik umat Muslim kontemporer. Zuhdi menyoroti bahwa krisis lingkungan di dunia Muslim sebagian besar disebabkan oleh keterputusan antara etika dan spiritualitas. Ia menegaskan perlunya kebangkitan kembali filsafat Islam yang menyatukan metafisika, etika, dan ekologi dalam kerangka spiritual yang menyeluruh. Tradisi filsafat Islam, yang sejak awal bersifat holistik, memiliki warisan konseptual untuk menjawab tantangan ekologis kontemporer. Ketika nilai-nilai spiritual tercerabut dari kesadaran ekologis, maka hukum dan akhlak kehilangan dimensi terdalamnya, yaitu kesucian niat dan kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam ciptaan.¹³⁴ Seruan Zuhdi menjadi relevan karena menunjukkan bahwa solusi ekologis tidak cukup hanya berbasis teknis atau legal-formal, tetapi perlu bertumpu pada pembaruan ruhani yang menghidupkan kembali kepekaan terhadap alam.

Akar dari kesadaran ini sebenarnya telah terbangun dalam tradisi tafsir dan filsafat Islam klasik. Mufassir era pertengahan seperti Fakhruddin ar-Razi, misalnya, dalam *Tafsîr al-Kabîr* mengaitkan konsep *tawhîd* dengan keteraturan dan kesatuan alam semesta. Ia menegaskan bahwa keragaman dan keteraturan fenomena alam seperti perbedaan warna tanah, cita rasa mineral, keras-lunaknya batu, hingga perubahan siang dan malam, semuanya menunjukkan adanya kehendak Tuhan yang

¹³³Ziauddin Sardar, "Islamic Spirituality and Environmental Ethics," dalam *Environmental Values*, Vol. 23, No. 4, 2014, hal. 430-432.

¹³⁴Zuhdi, M. Bilhaq, dan M. Kamal, "Islamic Philosophy's Approach to Environmental Ethics: An Integrative Framework," *Journal of Nusantara Islamic Studies* 1, No. 4, 2024, hal. 51-60.

Maha Mengatur.¹³⁵ Menurutnya, semua bentuk keteraturan dan keanekaragaman tersebut mustahil terjadi secara kebetulan atau berjalan tanpa arah, melainkan merupakan hasil dari penetapan Sang Pengatur yang Mahabijaksana. Karena itu, tatanan alam merupakan bagian dari hujjah *tauḥîd* dan manifestasi kehendak ilahi. Maka, merusak tatanan tersebut pada hakikatnya adalah bentuk pelanggaran terhadap struktur sakral yang mencerminkan keberadaan dan keesaan Tuhan.

Gagasan spiritualitas ekologis juga tercermin dalam karya para filsuf Muslim klasik. Sebagaimana dikutip oleh Tumashbay, Al-Farabi menyatakan bahwa masyarakat yang baik adalah masyarakat yang hidup seimbang antara akal dan tatanan kosmos. Manusia mencapai kesempurnaannya dengan menunaikan perannya dalam tatanan alam dan sosial.¹³⁶ Dengan begitu, kerangka spiritualitas Islam yang berakar pada konsep *tawḥîd*, *mîzân*, dan *amânah* menawarkan model kesadaran ekologis yang integral. Model ini menyatukan kesadaran metafisik (*tawḥîd*), etika ekosistem (*mîzân*), dan tanggung jawab moral manusia (*amânah*) ke dalam satu kerangka keimanan. Spiritualitas dalam perspektif Islam tidak hanya berhenti pada keheningan, tetapi hadir dalam aksi nyata menjaga bumi sebagai bentuk ibadah.

D. Epistimologi *Ecological Humanism*

Bagian ini merupakan suatu upaya penjabaran inti pemikiran Henryk Skolimowski tentang konsep *ecological humanism* yang menjadi kerangka dalam penelitian. Konsep ini diperkenalkan pertama kali oleh Skolimowski secara langsung dalam karya utamanya yang berjudul “*Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*”. *Ecological Humanism* atau Humanisme Ekologis yang dirumuskan oleh Skolimowski pada dasarnya merupakan penjelasan filosofis mengenai konsep atau pandangan filsafat tentang manusia yang berakar pada orientasi *evolution centred* serta keterlibatan manusia sebagai bagian dari struktur kosmos.¹³⁷

Humanisme Ekologis dalam pandangan Skolimowski menandai kebangkitan kembali cara pandang yang menyatukan filsafat manusia dan filsafat alam sebagai dua sisi dari satu realitas yang tak terpisahkan. Penyatuan antara ekologi dan humanisme berakar pada kesadaran akan

¹³⁵Fakhr al-Din al-Razi, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, cet. ke-3, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1400 H, hal. 165.

¹³⁶Takhir Tumashbay dan Nazira Ibrayeva, “Social and Philosophical Views in the Works of Al-Farabi and Al-Ghazali,” dalam *Bulletin of the L.N. Gumilyov Eurasian National University*, Vol. 142, No. 1, 2023, hal. 230.

¹³⁷Henryk Skolimowski, *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living*, Boston: Marion Boyars, 1981, hal. 76.

keterhubungan antara dunia manusia dan dunia alam.¹³⁸ Berangkat dari hal tersebut, Skolimowski kemudian menguraikan prinsip-prinsip utama Humanisme Ekologis sebagai fondasi etis dan filosofis dalam membangun relasi antara manusia, alam, dan tatanan kosmik. Adapun nilai-nilai pokok yang dirumuskan oleh Skolimowski, yaitu:

1. *Sanctuary of the Earth*

Henryk Skolimowski meletakkan gagasan ekologisnya pada pemahaman bahwa Bumi adalah tempat suci. Ia menekankan bahwa umat manusia modern perlu mengalami transformasi spiritual yang signifikan agar dapat kembali menyadari kesakralan Bumi—sebuah kesadaran yang telah hilang sejak bangkitnya pandangan ilmiah mekanistik dan dominasi teknokrasi. Melalui *A Sacred Place to Dwell*, ia menulis, “*The Earth is a sacred place, not only because it is the only home we have, but because it nourishes, sustains, and embraces us with its sacred breath.*”¹³⁹

Konsepsi tentang Bumi sebagai tempat suci tidak sejalan dengan konstruksi dualisme Cartesian dan semangat rasionalisme Pencerahan, yang keduanya telah berperan dalam memisahkan dimensi sakral dari realitas alam. Pandangan Cartesian dibangun atas dikotomi antara pikiran (*res cogitans*) dan materi (*res extensa*), sehingga dunia fisik direduksi menjadi objek tidak bernyawa dan siap untuk dikendalikan.¹⁴⁰ Implikasi dari pandangan ini ialah terputusnya hubungan spiritual antara manusia dan alam, yang kemudian menumbuhkan sikap eksploitatif terhadap lingkungan.¹⁴¹ Akibat dari itu, alam mulai dipersepsikan bukan sebagai entitas hidup, melainkan sebagai sumber daya tak bernyawa yang dapat dimanipulasi demi kepentingan manusia.¹⁴² Ketika penghormatan terhadap alam mulai luntur, maka tatanan spiritual yang menopang prinsip keberlanjutan pun ikut melemah, dan dari sinilah krisis ekologis modern menemukan akarnya.

Skolimowski merespons krisis tersebut dengan menawarkan gagasan “*sacred ecology*” (ekologi sakral), sebuah pendekatan yang memandang Bumi sebagai organisme hidup dengan nilai intrinsik.¹⁴³ Ia

¹³⁸Skolimowski, *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living ...*, hal. 54.

¹³⁹Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport: Element Books, 1993, hal. 3.

¹⁴⁰A. T. Nuyen, “Descartes’ Dualism and Environmental Crisis,” dalam *Environmental Ethics*, Vol. 26, No. 2, 2004, hal. 180.

¹⁴¹A. T. Nuyen, “Descartes’ Dualism and Environmental Crisis” ..., hal. 181.

¹⁴²Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge, 1993, hal.

4.

¹⁴³Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 7.

menulis bahwa memperlakukan Bumi secara sakral berarti berjalan dengan rendah hati, mengonsumsi secara bijaksana, dan menjalani kehidupan yang puitis. Visi ini melahirkan etika ekologis yang bersumber dari kesadaran spiritual dan hubungan batin dengan alam.

Relasi antara manusia dan alam turut didefinisikan ulang melalui pendekatan humanisme ekologis. Manusia tidak lagi diposisikan sebagai penguasa, melainkan sebagai sesama penghuni yang terikat pada tanggung jawab dan rasa syukur. “*Kita bukan pemilik,*” tulisnya, “*melainkan penjaga sementara dari keajaiban yang bernama Bumi.*”¹⁴⁴ Pandangan ini menggeser pendekatan utilitarian menuju laku spiritual yang etis.

Selain itu, gagasan tempat suci juga berpaut erat dengan refleksi antropologis filosofis Skolimowski. Ia menyatakan dalam *Eco-Philosophy* bahwa krisis ekologi sejatinya merupakan krisis identitas manusia, “*Kita telah melupakan siapa kita. Kita bukanlah konsumen pertama dan utama, melainkan perayakan kehidupan.*”¹⁴⁵ Pemaknaan Bumi sebagai tempat suci menjadi titik tolak untuk merebut kembali hakikat spiritual dan moral manusia secara utuh.

Penghormatan terhadap Bumi idealnya diwujudkan melalui perilaku keseharian. Skolimowski menulis dalam *A Sacred Place to Dwell* bahwa hidup dengan hormat berarti hidup dengan kepedulian, kepekaan, dan kebahagiaan dalam meresapi misteri kehidupan.¹⁴⁶ Kesadaran ini menuntut perubahan pada pola konsumsi, orientasi industri, dan asumsi dasar manusia terhadap hidup.

Etika ini berpijak pada paradigma *participatory knowing*, yakni kesadaran yang terlibat secara penuh dan intim. Melalui *The Participatory Mind*, Skolimowski menyatakan bahwa hanya pikiran yang partisipatif yang mampu mengalami Bumi sebagai sesuatu yang sakral.¹⁴⁷ Pengetahuan sejati tidak lahir dari jarak, melainkan dari kedekatan dan perjumpaan. Pada *Living Philosophy*, ia memperluas pandangan ini dengan metafora *Tree of Life*. Seperti pohon yang tumbuh dari kesatuan tanah dan cahaya, manusia juga harus tumbuh melalui integrasi antara nalar dan penghormatan, tindakan dan kekaguman.¹⁴⁸

¹⁴⁴Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 8.

¹⁴⁵Henryk Skolimowski, *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, London: Marion Boyars, 1981, hal. 55.

¹⁴⁶Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 36.

¹⁴⁷Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind: A New Theory of Knowledge and of the Universe*, London: Arkana, 1994, hal. 113.

¹⁴⁸Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, London: Arkana, 1992, hal. 15.

Pandangan ini menyatukan spiritualitas dan ekologi dalam satu tarikan napas.

Isu keberlanjutan global juga menjadi bagian dari renungannya. Skolimowski menyatakan bahwa kerusakan ekologi mencerminkan kegagalan spiritual. Tanpa rasa hormat, tidak akan ada pengendalian diri, dan tanpa pengendalian diri, tidak ada masa depan.¹⁴⁹ Etika ekologis harus bertumpu pada kesadaran spiritual. Seruannya bersifat tegas sekaligus optimis. Ia menulis bahwa manusia dapat kembali ke dimensi sakral eksistensi jika memilih hormat atas dominasi dan kerendahan hati atas kesombongan.¹⁵⁰ Proses pemulihan bumi sebagai tempat suci membutuhkan transformasi kesadaran yang menata ulang cara pandang manusia terhadap alam secara menyeluruh, bukan hanya sebatas perubahan kebijakan formal atau teknokratis semata.

Kesadaran batin yang lahir dari penghormatan terhadap bumi meniscayakan perubahan cara pandang manusia terhadap realitas. Melalui *Dancing Shiva in the Ecological Age*, Skolimowski menyampaikan bahwa manusia perlu belajar kembali untuk melihat, merasakan, dan tersentuh oleh keindahan serta penderitaan bumi.¹⁵¹ Pola pikir yang memuliakan bumi tumbuh dari ruang batin yang terlatih dalam kepekaan ekologis.

Perlunya pembaruan narasi semakin dirasakan ketika ekspresi spiritual kolektif melalui ritus dianggap tidak lagi memadai untuk menopang kesadaran ekologis dan praksis keberlanjutan. Ketika ritus kehilangan daya transformasinya, narasi baru dibutuhkan untuk menyentuh kedalaman batin manusia sekaligus menata ulang relasi antara manusia dan Bumi secara lebih puitis dan sakral. Skolimowski menekankan dalam *A Sacred Place to Dwell* bahwa manusia membutuhkan mitos baru yang meyakinkan bahwa Bumi hidup, bermakna, dan sakral.¹⁵² Narasi semacam ini menjadi fondasi bagi pembentukan nilai, arah kebijakan, serta substansi pendidikan ekologis.

Kebutuhan akan narasi baru yang membumi dan bermakna akhirnya mengarah pada kritik terhadap ekspansi teknologi yang tak terkendali. Skolimowski, melalui *Technology and Human Destiny*, mengingatkan bahwa ketika teknologi melepaskan diri dari

¹⁴⁹Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 121.

¹⁵⁰Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 107.

¹⁵¹Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age*, New Delhi: Clarion Book, 1991, hal. 11.

¹⁵²Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 15.

pertimbangan etis, ia menjelma menjadi kekuatan yang menajiskan.¹⁵³ Inovasi, oleh karena itu, harus dipandu oleh semangat penghormatan dan bukan semata-mata oleh prinsip efisiensi.

Sebagai penegasan akhir atas seluruh uraian sebelumnya, pandangan *sanctuary* dalam humanisme ekologis Skolimowski menekankan bahwa Bumi lebih dari sekadar ruang hidup; ia adalah tempat suci yang menyimpan nilai sakral dan spiritualitas ekologis yang utuh. Rumah yang layak dihormati, dirawat, dan dirayakan. Dari cara pandang dasar ini, lahir sikap yang tak terhindarkan, yaitu rasa takzim (*reverence*) terhadap alam dan seluruh isinya. Rasa takzim ini bukan hanya sikap emosional atau etis belaka, tetapi menjadi nilai ekologis utama yang melandasi seluruh bangunan moral dan tanggung jawab manusia terhadap alam. Dari rasa takzim ini kemudian lahir nilai-nilai lainnya: Tanggung jawab (*Responsibility*), Kesederhanaan (*Frugality*), Keanekaragaman (*Diversity*), dan Keadilan (*Justice*).¹⁵⁴ Nilai ini menjadi alternatif bagi materialisme ilmiah dan ekonomi instrumental, serta menjadi pijakan filosofis dan spiritual bagi pemulihan ekologis.

2. *Interconnectedness of Life*

Sebagai dasar dari humanisme ekologis, prinsip *interconnectedness of life* (keterhubungan kehidupan) menjelaskan bahwa eksistensi seluruh makhluk tidak terpisah, melainkan berada dalam jejaring yang saling memengaruhi dan menopang. Henryk Skolimowski melalui karyanya menjelaskan bahwa pengetahuan harus lahir dari hubungan antar subjek, bukan dari abstraksi objek.¹⁵⁵ Artinya, pemahaman terhadap dunia dan etika lingkungan dibentuk melalui keterlibatan langsung dan hubungan yang bersifat partisipatif dengan seluruh sistem kehidupan yang ada.

Gagasan ini kemudian diperdalam olehnya dalam *Living Philosophy* melalui analogi pohon sebagai simbol keterhubungan. Seperti halnya pohon yang bergantung pada tanah, cahaya, dan udara untuk bertumbuh, demikian juga filsafat harus mengambil akar dari kehidupan yang nyata dan saling mendukung.¹⁵⁶ Kesatuan antara akar, batang, dan daun dalam struktur pohon menggambarkan keragaman kehidupan yang berada dalam satu jalinan yang saling menopang.

¹⁵³Henryk Skolimowski, *Technology and Human Destiny*, Madras: University of Madras, 1983, hal. 119.

¹⁵⁴Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 35.

¹⁵⁵Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind: A New Theory of Knowledge and of the Universe*, London: Arkana, 1994, hal. 147, 169.

¹⁵⁶Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, London: Arkana, 1992, hal. 29.

Konsekuensi dari keterhubungan ini tidak sebatas bersifat metaforis, melainkan berdampak nyata dan mendesak terhadap keseimbangan ekosistem. Melalui karyanya yang lain (*Eco-Philosophy*) Skolimowski menegaskan bahwa kerusakan pada satu bagian ekosistem dapat mengguncang keseluruhan sistem kehidupan.¹⁵⁷ Misalnya, tindakan defortasi tidak hanya menyebabkan hilangnya tutupan vegetasi, tetapi turut mengganggu siklus hidrologi, mempercepat laju perubahan iklim, serta mengancam kesejahteraan komunitas lokal yang menggantungkan hidup pada ekosistem tersebut.

Sudut pandang ini juga diperkuat oleh temuan ilmiah. Fritjof Capra dalam *The Web of Life* mengungkapkan bahwa paradigma ilmu pengetahuan kini bergerak dari pola berpikir linear menuju pendekatan sistemik yang menekankan pentingnya pola dan jaringan hubungan antarunsur.¹⁵⁸ Peralihan ini mengonfirmasi gagasan Skolimowski bahwa segala sesuatu dalam kehidupan saling terhubung dalam sistem yang hidup dan berkesinambungan.

Konsep keterhubungan ini sebenarnya telah lama hadir dalam kosmologi masyarakat adat. Cajete menegaskan bahwa dalam ilmu pengetahuan pribumi, semua elemen alam: hewan, sungai, gunung, bahkan angin dipandang sebagai kerabat.¹⁵⁹ Pandangan ini menolak pemisahan antara manusia dan alam, serta meneguhkan hubungan spiritual dan etis yang mendalam antara keduanya. Konsep ini memberi inspirasi besar dalam menyusun etika ekologi kontemporer yang berakar pada relasi, bukan dominasi.

Selain menjadi basis etika, keterhubungan juga berfungsi sebagai kritik terhadap pandangan individualistik modern. Melalui *Technology and Human Destiny*, Skolimowski menjelaskan bahwa manusia tidak hidup dalam isolasi, melainkan berada dalam jaringan tanggung jawab yang saling terkait.¹⁶⁰ Kebebasan yang terlepas dari komunitas akan menghasilkan kebutaan moral dan ekologis. Oleh karena itu, kebebasan sejati hanya bisa diwujudkan ketika seseorang menyadari ketergantungannya pada makhluk dan sistem lain.

Pergeseran kosmologis lahir dari kesadaran yang berkembang atas keterhubungan semua makhluk hidup, yang menuntut cara pandang baru

¹⁵⁷Henryk Skolimowski, *Eco-Philosophy: Designing New Tactics for Living*, London: Marion Boyars, 1981, hal. 89.

¹⁵⁸Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems...*, hal. 35.

¹⁵⁹Gregory Cajete, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Santa Fe: Clear Light Publishers, 2000, hal. 81.

¹⁶⁰Henryk Skolimowski, *Technology and Human Madras*: University of Madras, 1983 hal. 98.

terhadap alam semesta. Berry dalam *The Great Work* menekankan bahwa alam semesta adalah persekutuan subjek, bukan kumpulan objek yang pasif.¹⁶¹ Ini berarti bahwa seluruh elemen alam memiliki hakikat dan peran dalam struktur kehidupan. Skolimowski menegaskan bahwa keterhubungan ini bukan sekadar postulat, melainkan dasar dari seluruh bentuk pengetahuan. Ia menulis dalam *The Participatory Mind* bahwa seluruh kognisi lahir dari partisipasi dan bahwa partisipasi hanya mungkin melalui relasi dan kesinambungan dengan apa yang diketahui.¹⁶² Oleh sebab itu, setiap bentuk pengetahuan yang sah menuntut keterlibatan aktif dengan objek pengetahuan.

Kritik selanjutnya ia arahkan kepada pola pikir mekanistik yang telah membentuk kerangka berpikir modern. Skolimowski menilai bahwa cara pandang ini mengisolasi manusia dari jaringan kehidupan dan mengabaikan dimensi relasional dalam memahami kenyataan. Implikasinya tidak hanya bersifat epistemologis, tetapi juga etis, di mana manusia diposisikan sebagai pengamat pasif dan bukan bagian aktif dari sistem alam yang hidup. Akibatnya, relasi dengan alam direduksi menjadi sekadar objek eksploitasi, dan ini menjadi akar dari krisis ekologis yang terjadi saat ini. Skolimowski membedakan antara pikiran mekanistik yang hanya melihat benda, dan pikiran partisipatif yang memahami hubungan.¹⁶³ Pergeseran ini menandai perubahan mendasar dalam cara manusia memandang dunia, dari pendekatan berbasis objek menuju pemahaman berbasis relasi yang lebih manusiawi dan ekologis.

3. *Participatory Mind*

Konsep *participatory mind* yang diperkenalkan oleh Henryk Skolimowski menjadi fondasi filosofis dalam membangun *ecological humanism* spiritual. Gagasan ini berangkat dari kritik yang memisahkan antara subjek dan objek, menciptakan jarak antara manusia dan dunia. Skolimowski menegaskan bahwa pengetahuan tidak lahir dari keterpisahan, melainkan dari keterlibatan aktif antara kesadaran manusia dan alam semesta yang hidup.¹⁶⁴ Melalui pengantarnya dalam *The Participatory Mind*, ia menyampaikan bahwa pikiran partisipatif bukan sekadar pendekatan baru terhadap pengetahuan, tetapi juga bentuk kesadaran baru yang menyatukan manusia dengan kosmos.¹⁶⁵

¹⁶¹Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future*, New York: Bell Tower, 1999, hal. 16.

¹⁶²Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 169.

¹⁶³Skolimowski, *Eco-Philosophy, ...*, hal. 113.

¹⁶⁴Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 1.

¹⁶⁵Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 6.

Gagasan ini ditegaskan kembali ketika ia menyatakan bahwa memikirkan pikiran berarti memahami kehidupan sendiri,¹⁶⁶ “*to understand mind is to understand life.*”¹⁶⁷ Pikiran bukan entitas yang berdiri terpisah dari dunia, melainkan bagian tak terpisahkan dari jaringan kehidupan. Oleh sebab itu, pendekatan partisipatif tidak hanya mencerminkan cara berpikir, tetapi juga memperlihatkan bagaimana manusia berada di dunia secara eksistensial.

Pandangan ini sekaligus menolak objektivisme klasik yang selama ini mendominasi tradisi ilmiah Barat. Skolimowski menekankan bahwa semua bentuk pengetahuan mengandung unsur keterlibatan subyektif. Ia menyatakan “*only a participatory consciousness can apprehend the fullness of being,*”¹⁶⁸ yang berarti bahwa hanya kesadaran yang terlibat secara aktif yang mampu merengkuh keseluruhan realitas.

Bagi Skolimowski, kesadaran partisipatif merupakan fondasi bagi lahirnya etika ekologis yang berakar pada spiritualitas. Partisipasi manusia dalam tatanan kosmik tidak sekadar hak, melainkan anugerah sekaligus panggilan tanggung jawab.¹⁶⁹ Pikiran manusia tidak diposisikan sebagai penguasa atas alam, melainkan sebagai penjaga hubungan sakral antara makna dan keberadaan.¹⁷⁰ Pikiran manusia tidak diposisikan sebagai penguasa atas alam, melainkan sebagai penjaga hubungan sakral antara makna dan keberadaan.

Pendekatan ini juga memunculkan sikap hormat dan kekaguman yang tulus terhadap seluruh kehidupan. Pada bagian akhir bukunya, Skolimowski menyatakan bahwa “*participatory consciousness celebrates wholeness, reverence, and harmony.*”¹⁷¹ Artinya, kesadaran

¹⁶⁶Pernyataan ini tidak dimaksudkan hanya sebagai ungkapan metaforis, tetapi sebagai penegasan bahwa kesadaran adalah inti yang tak terpisahkan dari kehidupan. Seperti ditegaskan oleh Pascal dan Pross, “*The transition... is not just from chemistry to biology, but from matter to meaning.*” Artinya, saat kehidupan muncul, yang hadir bukan hanya tubuh biologis (bukan sekadar makhluk yang bisa makan, bernapas, tumbuh, dan berkembang biak), tetapi juga kesadaran. Sejak awal, kehidupan membawa kemampuan untuk merespons, memilih, dan bergerak dengan tujuan tertentu. Maka, ketika kita memikirkan pikiran, sebenarnya kita sedang menyentuh lapisan terdalam dari kehidupan itu sendiri. Robert Pascal dan Addy Pross, “Mind from Matter: The Chemical Connection,” dalam *Israel Journal of Chemistry*, Vol. 63, No. 1, 2023, hal. 4.

¹⁶⁷Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 24.

¹⁶⁸Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 169

¹⁶⁹Keterlibatan manusia dalam panggung dunia bukanlah hak istimewa yang pasif, melainkan menuntut keterlibatan bertanggungjawab. Sebab dari awal, setiap makhluk hidup membawa dimensi makna dan arah. Robert Pascal dan Addy Pross, “Mind from Matter: The Chemical Connection”..., hal. 5. Jika merujuk kepada Quraish Shihab, maka dimensi makna dan arah tersebut adalah sebagai *khalifah fi al-Ardh* dan ibadah.

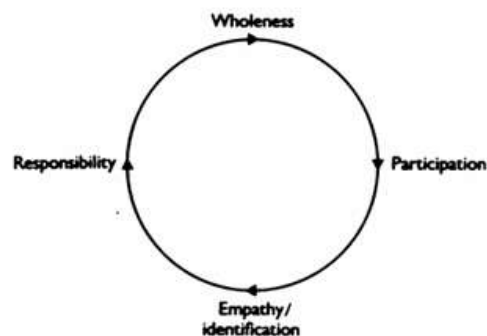
¹⁷⁰Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal.254

¹⁷¹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 310.

partisipatif tidak hanya bersifat kognitif, tetapi juga afektif dan spiritual. Kualitas ini mendorong manusia untuk hidup dalam semangat koeksistensi dan keselarasan ekologis.

Skolimowski mengilustrasikan semua itu dalam konsepnya yang disebut *Mandala Participation*, sebuah lingkaran yang menghubungkan empat unsur penting: keutuhan, partisipasi, empati, dan tanggung jawab. Keempat unsur tersebut saling bergantung dan memperkuat satu sama lain, membentuk satu lingkaran yang hidup dan bergerak.

Gambar II.1
Mandala Participation



Garis makna dalam mandala ini bergerak searah dengan jarum jam yang menunjukkan bahwa setiap konsep tidak berdiri sendiri, tetapi mendapat makna dari konsep lainnya. Setiap dari empat konsep tersebut saling terhubung dan memiliki makna satu sama lain. *Mandala participation* akan memiliki makna jika keseluruhan pada empat konsep ini saling berinteraksi, bukan terletak pada satu konsep tertentu.

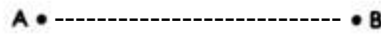
Hal yang menarik dari partisipasi ini adalah *keyword* tentang konteks. Skolimowski mengatakan bahwa konteks akan memengaruhi asumsi. Untuk memahami ini, Skolimowski membawa pembaca untuk berimajinasi dalam gambar yang sudah dipecah per-konsep:

Gambar II.2
Linear Participation



Kedua titik tersebut adalah entitas yang terpisah dan kesepian dalam eksistensi masing-masing yang terpisah.

Gambar II.3
Interconnection Entity A and B



Namun, apabila kedua entitas tersebut dibuatkan sebuah garis yang menghubungkan keduanya, maka entitas tersebut akan tampak bahagia karena terhubung, dan ini adalah tingkat partisipasi yang rendah.¹⁷²

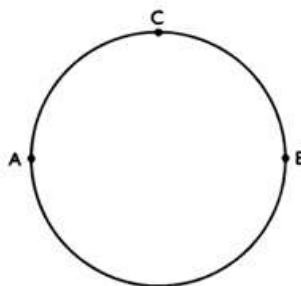
Kemudian Skolimowski melanjutkan dengan tiga titik:¹⁷³

Gambar II.4
Context Determines



Reaksi pertama pembaca ketika melihat titik a-b-c adalah mengasumsikan bahwa ketiga titik tersebut membentuk segitiga, padahal bisa jadi sebenarnya ketiga titik tersebut membentuk lingkaran.

Gambar II.5
Context Determines



Dari ilustrasi ini, pernyataan Skolimowski tentang konteks terjawab, bahwa kontekslah yang menentukan partisipasi. Konteks adalah fenomena yang halus, tak terlihat oleh mata.¹⁷⁴ Namun

¹⁷²Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 153.

¹⁷³Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 154.

¹⁷⁴Yang menguraikan bahwa konteks terdiri dari dua, yakni situasional dan intertekstual. *Situasional*: lingkungan sosial, budaya, psikologis, serta relasi antarpeserta komunikasi; *Intertekstual*: pikiran, ingatan, pengalaman, dan pengetahuan sebelumnya yang dibawa oleh seseorang, dan inilah yang dinamakan dengan fenomena halus dalam konteks.

menyatukan hal-hal, menentukan sifat, membentuk hubungan-hubungan diantara entitas, dan menempatkannya dalam susunan tertentu, bukan susunan acak dan sembarang.¹⁷⁵ Konteks juga membuat mereka menjalankan peran sesuai dengan rancangan keseluruhan.

Keterhubungan semua kehidupan tidak hanya menunjukkan fakta ekologis bahwa setiap makhluk saling memengaruhi dalam jejaring kehidupan, tetapi juga mencerminkan struktur dari alam semesta itu sendiri. Berangkat dari hal tersebut, Skolimowski memiliki pandangan bahwa dunia tidak bisa dipahami sebagai kumpulan entitas terpisah, tetapi sebagai jaringan partisipatif yang saling menghidupi.¹⁷⁶ Melalui partisipasi, manusia tidak hanya memahami realitas secara menyeluruh, tetapi juga ikut di dalamnya dan mengalami pertumbuhan spiritual yang melahirkan rasa hormat terhadap kehidupan itu sendiri.

Dengan menempatkan manusia sebagai bagian dari jalinan kehidupan yang saling bergantung, konsep ini sekaligus membongkar pandangan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat segalanya. *Participatory mind* justru menawarkan sudut pandang yang holistik, di mana manusia dilihat sebagai bagian dari keseluruhan ekosistem yang hidup dan memiliki makna. Inilah yang kemudian memperkaya narasi *ecological humanism* spiritual yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini.

4. *Human as Participatory Being*

Urgensi untuk mendefinisikan ulang hakikat manusia menjadi semakin kuat seiring meningkatnya krsisis ekologis dan kekeringan spiritual modern. Sepanjang sejarah, manusia telah didefinisikan dalam berbagai cara, tetapi sebagian besar pemahaman itu cenderung reduktif dan tidak mampu menangkap kompleksitas manusia secara utuh.

Salah satu definisi klasik menyebut manusia sebagai *animal rational*, sebagaimana dirumuskan oleh Aristoteles. Definisi ini lahir dalam suasana budaya Yunani yang mengagungkan kemampuan berpikir logis dan rasional. Skolimowski tidak menolak pentingnya rasionalitas, namun ia mengkritik penempatan yang terlalu tinggi terhadapnya. Rasionalitas telah dijadikan puncak kemuliaan secara sepihak, tanpa mempertimbangkan sisi-sisi lainnya yang lebih luas dan manusiawi.¹⁷⁷

Pada abad ke-19, muncul definisi manusia sebagai *homo faber*; yakni makhluk pembuat dan pengguna alat. Pemahaman ini tumbuh

“*The intertextual context exists in the brain, also known as the cognitive context...*”. Yang Yang dan Rong Hu, “The Functions of Context in Discourse Analysis,” dalam *International Journal of Linguistics, Literature and Culture*, Vol. 8, No. 5, 2022, hal. 220-221.

¹⁷⁵Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 154.

¹⁷⁶Henryk Skolimowski, *Living philosophy: eco-philosophy as a tree of life...*, hal. 231.

¹⁷⁷Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind ...*, hal. 18.

seiring euforia Revolusi industri yang menekankan kemampuan manusia dalam menciptakan teknologi.¹⁷⁸ Akan tetapi, Skolimowski menunjukkan keterbatasan pandangan ini. Ia mempertanyakan validitasnya dengan mencotohkan bahwa anak kecil yang belum mampu membuat atau menggunakan alat tidak lantas dikategorikan sebagai manusia.¹⁷⁹

Definisi manusia sebagai makhluk bahasa juga pernah diusulkan. Selain kemampuan bahasa merupakan ciri yang khas, namun Skolimowski menganggap bahwa definisi ini kurang menjanjikan karena tidak menggambarkan kedalaman eksistensial manusia. Bahasa memang penting, tetapi tidak cukup untuk merangkum keutuhan sifat manusia sebagai makhluk relasional dan spiritual.¹⁸⁰

Pada abad ke-20 definisi lain seperti behaviorisme, eksistensialisme dan marxisme mulai memengaruhi pemahaman tentang manusia.¹⁸¹ Behaviorisme cenderung mereduksi manusia menjadi sekadar hasil stimulus dan respons, mengabaikan dimensi kesadaran dan kebebasan. Eksistensialisme mengajak manusia untuk menerima penderitaan dan kekacauan sebagai bagian dari hidup, namun seringkali berakhir pada sikap hedonistik atau masokistik. Marxisme, memandang manusia sebagai hasil dari proses ekonomi dan material, sehingga mengabaikan sisi spiritual dan tanggung jawab moral individu. Semua definisi ini menurut Skolimowski gagal memberikan ruang bagi partisipasi aktif, dimensi transendental, dan kesadaran ekologis manusia.¹⁸²

Sebagai tanggapan atas kegagalan paradigma-paradigma tersebut, Skolimowski mengajukan konsep manusia sebagai makhluk partisipatoris.¹⁸³ Ia menolak pandangan bahwa manusia sekadar makhluk berpikir atau agen material produksi. Sebaliknya, manusia dipahami sebagai pribadi yang sepenuhnya terlibat dalam penciptaan makna, nilai, dan keindahan yang memperkaya kehidupan. Keterlibatan ini tidak hanya bersifat kognitif, tetapi juga menyentuh ranah moral dan spiritual. Manusia membawa sensitivitas etis, dorongan untuk

¹⁷⁸D. L. Tonsing, "Homo faber or homo credente? What defines humans, and what could *Homo naledi* contribute to this debate?," dalam *HTS Theologiese Studies–Theological Studies*, Vol. 73, No. 3, 2017, hal. 2.

¹⁷⁹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 19.

¹⁸⁰Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 20.

¹⁸¹Pemikiran pada abad ini, menurut Sihol bagaikan virus yang tidak dapat dihilangkan. Dari definisi ini, manusia memiliki kesadaran akan haknya untuk bebas. S. F. Tambunan, "Kebebasan individu manusia abad dua puluh: filsafat eksistensialisme Sartre," dalam *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 18, No. 2, 2016, hal. 216.

¹⁸²Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 21.

¹⁸³Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 1, 26, 354.

melampaui batas dirinya, dan kerinduan untuk menyempurnakan eksistensinya. Menurut Skolimowski, menjadi manusia berarti terus berkembang menuju keutuhan diri yang lebih manusiawi sekaligus lebih spiritual. Sebagaimana ditulis dalam *The Participatory Mind*:

*Yet what is most important about man is that he is a self-sensitizing, that is, self-transcending, and self-perfecting being. New sensitivities are new windows which enlarge the horizons of our world; they are also the vehicles by which we carry on the evolutionary journey, and through which we make ourselves into more human and more spiritual beings.*¹⁸⁴

Pernyataan Skolimowski di atas memperlihatkan bahwa manusia bukan sekadar entitas biologis atau rasional, melainkan makhluk yang mengalami proses penyempurnaan terus-menerus melalui partisipasi aktif dalam kehidupan dan kosmos. Partisipasi ini berlangsung dalam berbagai dimensi keberadaan manusia untuk membentuk dasar dari keutuhannya sebagai makhluk spiritual. Ia menyusun pemahaman manusia bukan hanya dari aspek intelektual, tetapi juga dari kesadaran batiniah yang menuntun pada pemaknaan eksistensi. Dalam pandangannya, terdapat beberapa dimensi penting yang membentuk manusia sebagai makhluk partisipatoris.

a. Pikiran

Pemahaman tentang Pikiran I menunjukkan bahwa kesadaran manusia memiliki kemampuan untuk berpikir secara sistematis, logis, dan rasional.¹⁸⁵ Pada tahap ini, pikiran bekerja seperti mesin pemroses informasi, seperti mengklasifikasi, menganalisis, dan menyusun pengetahuan berdasarkan hukum-hukum logika.¹⁸⁶ Skolimowski tidak menolak keberadaan dimensi ini, justru mengakui pentingnya sebagai dasar berpikir ilmiah dan teknologi modern. Namun, ia mengingatkan bahwa kesadaran semacam ini belum menyentuh kedalaman eksistensi manusia dan belum cukup untuk membangun hubungan yang utuh dengan kehidupan.

Contoh sederhana dari Pikiran I bisa dilihat saat seseorang menilai hutan semata-mata sebagai kumpulan pohon yang bisa dikalkulasi nilai kayunya, dinilai dari produktivitas tanahnya, atau dihitung seberapa besar kapasitas serapan karbonnya. Semua itu sah

¹⁸⁴Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 22.

¹⁸⁵Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 34.

¹⁸⁶Pada tahap ini, Pikiran I bisa dikatakan sebagai struktur kesadaran kognitif yang bekerja seperti mesin pemroses informasi, "*A cognitive system like the mind can be modeled as a physical system processing structured symbolic information through systematic rules...*". Brian Ball, Fintan Nagle, dan Ioannis Votsis, "Editorial: Computationalism Meets the Philosophy of Information," dalam *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 11, 2020, hal. 512.

secara ilmiah, tetapi belum menyentuh makna terdalam dari keberadaan hutan itu sendiri. Pada titik ini, manusia masih menjadi pengamat luar, bukan bagian dari kehidupan yang ia amati.¹⁸⁷

Tahapan Pikiran II memperluas kesadaran dari ranah logika menuju kedalaman rasa, intuisi, keindahan, dan kepekaan moral. Pikiran mulai bekerja secara integral, bukan hanya memproses data, tetapi merasakan kehidupan.¹⁸⁸ Keterhubungan batin dengan dunia menjadi inti dari pengalaman ekologis yang baru. Kesadaran ini tumbuh bukan dari perhitungan, melainkan dari perasaan bahwa dunia memiliki nilai yang tidak bisa direduksi ke angka atau manfaat.¹⁸⁹

Contohnya dapat ditemukan ketika seseorang berada di tengah hutan, lalu merasakan ketenangan, keindahan, dan makna spiritual yang sulit dijelaskan dengan logika. Rasa ingin menjaga alam tidak muncul karena aturan, tetapi karena merasa bahwa alam memiliki kehidupan yang layak dihormati. Di sinilah rasa dan pikiran saling menyatu, membentuk dasar kesadaran ekologis yang hidup dan menyentuh. Pada tahap ini, manusia mulai melihat dirinya tidak hanya sebagai pengamat, tetapi sebagai pribadi yang ikut merasakan denyut kehidupan semesta.

Berbeda dari dua tahap sebelumnya, Pikiran III menempatkan pikiran bukan sebagai alat untuk memahami, tetapi sebagai bagian langsung dari realitas itu sendiri. Kesadaran tidak lagi memisahkan antara subjek dan objek, antara manusia dan dunia.¹⁹⁰ Pikiran menjadi partisipan dalam kosmos, ikut menciptakan makna, menyatu dengan kehidupan, dan menyadari bahwa eksistensinya tidak dapat dipisahkan dari semesta. Inilah titik tertinggi dari kesadaran ekologis yang bersifat spiritual dan partisipatoris.¹⁹¹

Contoh dari Pikiran III bisa dilihat pada seseorang yang bukan hanya mencintai hutan atau merasa damai di dalamnya,

¹⁸⁷Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 34.

¹⁸⁸Kesadaran manusia tidak bisa dipahami hanya lewat rasio, melainkan juga melalui simbol-simbol yang berasal dari alam bawah sadar kolektif. C. V. Bobb, "C. G. Jung, *Opere complete. Arhetipurile si inconstientul colectiv / Complete Works. Archetypes And Collective Unconsciousness*," dalam *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 3, No. 7, 2010, hal. 204.

¹⁸⁹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 35.

¹⁹⁰Ulanowicz menegaskan bahwa kesadaran tidak dapat direduksi menjadi kerja otak saja, tetapi juga muncul dari keterhubungan dinamis dan partisipatoris antara organisme dan lingkungan hidupnya. Ini membantah dikotomi subjek-objek dan mendukung pemahaman kesadaran ekologis sebagai kehadiran yang menyatu dengan semesta. Robert E. Ulanowicz, "Ecological Clues to the Nature of Consciousness," dalam *Entropy* 22, no. 6, 2020, hal. 8-9.

¹⁹¹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 36.

tetapi merasakan bahwa dirinya adalah bagian dari hutan itu sendiri. Ia tidak menjaga alam karena perintah, atau karena etika abstrak, tetapi karena menjaga hutan berarti menjaga dirinya sendiri. Keputusan untuk melindungi bumi tidak lahir dari tekanan luar, tetapi dari kesadaran bahwa bumi dan dirinya berada dalam satu denyut kehidupan yang sama. Di sinilah manusia tampil sebagai *co-creator* dan *steward*, yang tidak hanya berpikir dan merasakan, tetapi juga menghidupi dan menghayati keterhubungannya dengan seluruh semesta.

b. Struktur dan Simbol

Melalui *Dancing Shiva*, Skolimowski membahas peran struktur dan simbol dan hubungannya dengan dimensi manusia. Ia mendefinisikan struktur sebagai salah satu konsep kunci yang menentukan arsitektur kehidupan.¹⁹² Struktur bukan sekadar susunan fisik atau bentuk lahiriah semata, melainkan suatu pola keteraturan yang mengorganisasi kehidupan secara mendalam. Skolimowski mengutip dari Herbert Simon yang membahas arsitektur kehidupan. Simon berpendapat struktur hierarkis dalam alam semesta itu penting. Struktur membantu manusia untuk mengenali dan menavigasi dunia yang kompleks ini dengan lebih baik.¹⁹³

Lebih lanjut lagi, Skolimowski merespons dengan menegaskan bahwa struktur yang sejati bersifat *life-enhancing*, yaitu mendukung, memelihara, dan memperkaya kehidupan. Sebaliknya, apa yang disebut dengan anti-struktur adalah bentuk-bentuk keteraturan yang justru merusak kehidupan. Oleh sebab itu, pemahaman tentang struktur tidak bisa dipisahkan dari dimensi simbolik dan nilai-nilai kehidupan, sebab dalam setiap struktur yang mendukung kehidupan, terkandung makna dan tujuan yang melampaui sekadar keberfungsian fisik.

Selain struktur, simbol juga memegang peranan sentral dalam pemikiran ekologisnya. Menurutnya, manusia adalah makhluk yang suka menggunakan simbol dalam memaknai dan membentuk dunianya.¹⁹⁴ Ia berargumen, pada awal penciptaan alam, Tuhan menciptakan kata, dari kata lahirlah struktur, dan struktur ini yang kemudian menjadi kehidupan. Pandangan ini juga sejalan dengan pemikiran Ernst Cassier yang menyatakan bahwa manusia adalah *animal symbolicum*, yaitu makhluk yang secara kodrati menggunakan

¹⁹²Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age*, Delhi: Clarion Books, 1991, hal. 144.

¹⁹³Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age ...*, hal. 145.

¹⁹⁴Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecologica ...*, hal. 149.

simbol untuk memahami dan menstrukturkan pengalaman hidupnya.¹⁹⁵ Hal ini juga diperkuat oleh Paul Ricoeur yang menegaskan bahwa proses simbolisasi merupakan bagian dari upaya hermeneutik manusia dalam mengartikulasikan pengalaman yang bersifat transenden atau tidak sepenuhnya dapat dipahami melalui rasio semata.¹⁹⁶

Lebih jauh lagi, Skolimowski menegaskan bahwa simbol tidak berdiri sendiri, melainkan selalu berkaitan erat dengan dimensi-dimensi manusia lainnya, seperti struktur, pengetahuan, dan pikiran.¹⁹⁷ Simbol membantu manusia dalam membangun pemaknaan atas kehidupan, sekaligus memperkuat relasi eksistenial dengan alam. Oleh karena itu, simbol-simbol yang berkembang dalam budaya dan agama tidak hanya berfungsi sebagai sarana representasi, tetapi juga sebagai sarana transportasi keasadaran. Ia memberikan contoh, misalnya, tradisi keagamaan yang menggunakan simbol-simbol ritual melalui objek natural untuk menghubungkan manusia dengan realitas transenden dan alam metafisik. Ketika manusia sudah dapat menghasilkan simbol-simbol yang jauh melampaui batas biologisnya, disitulah manusia mulai mendefinisikan dirinya sebagai manusia sejati, dengan kata lain sebagai makhluk spiritual.¹⁹⁸

Skolimowski juga membedakan secara tajam antara simbol agama dan simbol ilmu pengetahuan. Kedua jenis simbol ini seringkali bersifat kontradiktif, sebab simbol ilmu pengetahuan seringkali dipakai untuk memperkuat justifikasi kekuasaan hegemonik yang tercermin dalam perkembangan teknologi modern yang pragmatis dan cenderung mengabaikan dimensi transenden kehidupan. Sementara simbol keagamaan berupaya menghubungkan manusia dengan dimensi transenden dan nilai-nilai spiritual, simbol ilmu pengetahuan justru sering digunakan untuk memperkokoh dominasi manusia atas alam.¹⁹⁹ Fenomena ini terlihat jelas pada zaman kontemporer, dimana teknologi modern seperti senjata nuklir

¹⁹⁵Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New York: Yale University Press, 1954, hal. 43-44.

¹⁹⁶Paul Ricoeur, *Fallible Man: The Philosophy of Will*, New York: Fordham University Press, 1986, hal. 18.

¹⁹⁷Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the ecological age...*, hal. 144.

¹⁹⁸Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the ecological age...*, hal. 150.

¹⁹⁹Kontradiksi ini (klaim kebenaran agama dan klaim kebenaran ilmu pengetahuan) juga pernah terjadi dalam sejarah. Kasus yang paling nyata adalah perseteruan antara teori heliosentrisme Galileo yang diyakini bertentangan dengan doktrin Kristen yang memegang teguh geosentrisme. Teori heliosentrisme memegang teguh pada keyakinan bahwa matahari adalah pusat tata surya, sedangkan geosentrisme adalah bumi sebagai pusat tata surya. Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the ecological age...*, hal. 159.

dan eksploitasi sumber daya alam telah merusak keseimbangan ekologis dan etika relasi manusia dengan alam. Simbol-simbol ilmu pengetahuan akan memiliki karakter merusak apabila dilepaskan dari keterkaitan dengan struktur, simbol, dan pengetahuan yang berakar pada kebijaksanaan hidup manusia secara utuh. Oleh karena itu, penting untuk membangun hubungan yang harmonis antara setiap unsur, agar perkembangan ilmu pengetahuan tidak terlepas dari landasan etik dan spiritual.

c. Sensitivitas dan Kesadaran

Sensitivitas merupakan unsur yang paling mendasar dan melekat dalam diri manusia, yang secara langsung terlibat dalam proses evolusi keasadaran.²⁰⁰ Ia menyebut sensitivitas sebagai *articulators of the growing consciousness*, yakni unsur yang mengartikulasikan perkembangan kesadaran manusia.²⁰¹ Sensitivitas inilah yang memungkinkan manusia bergerak melampaui sekadar fungsi biologis, menjadi makhluk yang terus mengembangkan kedalaman pengalaman hidupnya.

Manusia, bagi Skolimowski, adalah makhluk yang memiliki sensitivitas yang mencakup dimensi pikiran, emosi, dan spiritualitas terdalam. Kepekaan ini menjadi kekuatan yang mendorong evolusi kesadaran, menuntun manusia untuk senantiasa bertumbuh dalam perjalanan evolusi alam semesta.²⁰² Di sini, sensitivitas bukan sekadar persepsi, melainkan fondasi yang membentuk cara manusia memahami, mengalami, dan merespons dunia.

Melalui sensitivitas, manusia membangun relasi yang lebih bermakna, baik dengan alam, sesama, maupun dengan dimensi transenden kehidupan. Sensitivitas memungkinkan manusia mengenali nilai-nilai etis dan spiritual yang terkandung dalam relasi-relasi tersebut. Skolimowski menegaskan bahwa *proses* evolusi

²⁰⁰Pembicaraan atau ide tentang evolusi sudah banyak dibicarakan oleh para ilmuwan. Charles Darwin (1809-1888) menerapkan evolusi ke bidang Biologi. Filsuf lain yang berbicara tentang evolusi pasca-Darwin adalah Henry Bergson dalam pemikirannya tentang "*evolusi creative*" manusia dalam alam. Kemudian muncul Neo-Darwinian seperti Jacques Monod dalam bukunya *Chance and Necessity* sampai pada pemikir seperti Charles Lyell yang menerapkan evolusi ke dalam geografi. A. C. Vitte, "As influencias da filosofia natural e da naturphilosophie na constituicao do darwinismo: elementos para uma filosofia da geografia fisica moderna," dalam *Boletim Goiano de Geografia*, Vol. 29, No. 1, 2009, hal. 14-15.

²⁰¹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind: A New Theory of Knowledge and of the Universe* ..., hal. 11.

²⁰²Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport, Mass: Element, 1993, hal. 38.

kehidupan pada dasarnya adalah proses perjalanan kesadaran, dimana sensitivitas memainkan peran sentral.²⁰³

Selain itu, sensitivitas juga berfungsi sebagai penunjuk arah etis.²⁰⁴ Sensitivitas yang berkembang memungkinkan manusia bertindak secara etis dan kreatif dalam hubungannya dengan alam dan sesama. Melalui sensitivitas yang tajam, manusia mampu melahirkan tindakan ko-kreatif (*co-creation*) yang selaras dengan nilai-nilai kehidupan.²⁰⁵ Tindakan ini bukan hanya respons terhadap dunia, tetapi juga bentuk kontribusi aktif dalam memperkaya realitas.

Proses refleksi ini membawa manusia pada tanggung jawab etis yang melekat pada eksistensinya. Skolimowski mengaitkan gagasan ini dengan ajaran filosofis Socrates, *gnothi se auton* “kenalilah dirimu sendiri”. Proses pengenalan diri melalui sensitivitas membuka ruang bagi manusia untuk mengasah kepekaan, memperkuat rasa kepedulian terhadap makhluk lain, dan mengaktualisasikan nilai-nilai positif dalam sikap serta tindakan yang bertanggung jawab terhadap kehidupan dan alam semesta.

Proses refleksi ini membawa manusia pada tanggung jawab etis yang melekat pada eksistensinya. Skolimowski mengembangkan etos filosofis yang sejalan dengan tradisi Socratic, yang menekankan pentingnya *self-knowledge* dan refleksi diri sebagai landasan bagi sensitivitas etis. Melalui proses pengenalan diri ini, manusia mengasah kepekaan, memperkuat rasa kepedulian terhadap makhluk lain, dan mengaktualisasikan nilai-nilai positif dalam sikap serta tindakan yang bertanggung jawab terhadap kehidupan dan alam semesta.²⁰⁶

d. Spiritual dan Tanggung Jawab

Skolimowski mengkritik pandangan dunia ilmiah-positivistik karena telah mereduksi dimensi manusia sebagai makhluk spiritual. Ia menyoroti bahwa dominasi pendekatan ilmiah yang berlandaskan pada klaim netralitas cenderung menghasilkan pandangan kosmologis yang menjauhkan manusia dari alam. Alam hanya dipandang sebagai ruang yang asing bahkan bermusuhan bagi manusia.²⁰⁷ Konsekuensinya adalah relasi antara manusia dan alam kehilangan

²⁰³Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 12.

²⁰⁴Henryk Skolimowski, *Technology and Human Destiny*, Madras: University of Madras, 1983, hal. 135.

²⁰⁵Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age ...*, hal. 169.

²⁰⁶Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 355.

²⁰⁷Henryk Skolimowski, *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living ...*, hal. 56.

dimensi spiritual dan etis.²⁰⁸ Oleh karena itu, spiritualitas bukan sekadar unsur budaya, melainkan kualitas yang menentukan karakter manusia sebagai makhluk bermoral dan berkesadaran.

Manusia dalam kerangka Skolimowski adalah makhluk spiritual yang hidup,²⁰⁹ walaupun agama menyediakan kerangka institusional untuk mengekspresikan spiritualitas, itu hanyalah sebuah pengembangan yang dilakukan oleh manusia dalam setiap kebudayaan. Skolimowski mengingatkan bahwa spiritualitas sejati bersifat otonom. Di titik ini, Skolimowski mengakui pentingnya dimensi religius, namun menekankan bahwa spiritualitas yang hidup akan terus berkembang melalui pengalaman batin yang autentik.

*Spirituality is an articulated essence of human condition of a given time means that spirituality is not accidental, but essential to the human condition, is one of the defining characteristic of human condition. Without it the human condition can not be truly human. Take away spirituality from the make-up of the human being and you end up with something less than a human.*²¹⁰

Kapabilitas spiritual manusia, dalam pandangan Skolimowski, merupakan anugerah dari Tuhan.⁶ Dimensi ini membimbing manusia untuk peka terhadap kehadiran nilai-nilai luhur dalam kehidupan sehari-hari. Kesadaran spiritual tersebut memungkinkan manusia membangun relasi yang etis dengan sesama makhluk hidup dan alam semesta. Ia menegaskan bahwa kepekaan ini tidak hanya berorientasi pada relasi antar-manusia, tetapi juga meluas hingga mencakup hubungan manusia dengan seluruh ciptaan.²¹¹

Hadirnya agama bagi Skolimowski merupakan suatu transformasi simbolik yang penting dalam usaha pencarian manusia akan makna transedensi yang melampaui manusia itu sendiri. Agama berperan sebagai instrumen bagi manusia dalam mengekspresikan identitas, integritas, serta pergulatan terdalamnya dalam upaya mengembangkan aspek kemanusiaan dan dimensi spiritual dirinya. Selain itu, agama menjalankan fungsi positif dan etis bagi manusia,

²⁰⁸Dimensi spiritual bukan sekadar atribut tambahan, tetapi bagian esensial dari jati diri manusia. Skolimowski meyakini, ketika dimensi spiritual diabaikan, manusia tidak lagi dapat disebut sebagai manusia yang utuh. Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 2.

²⁰⁹“...we are spritually alive.” Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 1.

²¹⁰Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth ...*, hal. 2.

²¹¹Henryk Skolimowski, *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living ...*, hal. 57.

yaitu membantu menjaga serta meningkatkan kualitas hidup melalui jalur spiritual.²¹²

Selanjutnya, tanggung jawab juga menjadi dimensi integral yang melekat pada spiritualitas manusia. Skolimowski menegaskan bahwa kebebasan manusia sebagai makhluk moral harus selalu disertai dengan tanggung jawab etis. Kebebasan yang sejati bukanlah kebebasan tanpa batas, melainkan kebebasan yang terikat pada tanggung jawab untuk merawat kehidupan.²¹³ Dalam perspektif ini, setiap tindakan manusia mesti dipertimbangkan dari segi dampaknya terhadap keseimbangan ekologis.

Kebebasan yang dimiliki manusia pada hakikatnya memancar dari dimensi tanggung jawab. Dimensi ini menjadi penanda bahwa eksistensi manusia sebagai pelaku moral mengandung makna etis yang khas. Di sinilah terletak keunikan manusia sebagai subjek yang memikul ukuran moralitas universal. Memang, tidak terdapat keharusan logis atau keharusan alamiah yang secara mutlak mengharuskan manusia untuk bertanggung jawab. Namun, tanpa sikap tanggung jawab, akan sulit dibayangkan terciptanya sebuah tatanan masyarakat yang benar-benar manusiawi dan layak secara etis.²¹⁴ Oleh karena itu, jelas bahwa tanggung jawab berperan penting dalam menentukan eksistensi manusia, baik dalam relasinya dengan sesama maupun dalam hubungannya dengan alam semesta.

Dimensi tanggung jawab, menurut Skolimowski, meliputi dua ranah utama: tanggung jawab sosial dan tanggung jawab pribadi. Tanggung jawab sosial mengacu pada kewajiban manusia sebagai bagian dari komunitas global untuk menjaga keseimbangan alam bersama. Sementara itu, tanggung jawab pribadi menekankan pentingnya refleksi diri dan pengembangan kesadaran spiritual yang lebih dalam.²¹⁵ Dengan demikian, tanggung jawab tidak hanya bersifat eksternal dalam bentuk aksi, tetapi juga internal sebagai bentuk kesediaan moral dan spiritual untuk hidup selaras dengan dunia.

²¹²“*Religion, ultimately, is an instrument in man’s search for his identity, his integrity, in his painful struggles with himself to attain and preserve his humanity and spirituality.*” Skolimowski, *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living ...*, hal. 108.

²¹³Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the ecological age ...*, hal. 39.

²¹⁴Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life ...*, hal. 51.

²¹⁵Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life ...*, hal. 52-53.

BAB III

BIOGRAFI INTELEKTUAL MUHAMMAD QURAISH SHIHAB DAN EKSPLORASI EKOLOGI QUR'ANI

Bab ini akan membahas secara rinci terkait biografi Muhammad Quraish Shihab, seorang cendekiawan Muslim yang dikenal luas sebagai salah satu tokoh sentral dalam kajian tafsir Al-Qur'an. Pembahasan mengenai biografi ini bertujuan untuk mengetahui perjalanan intelektual Muhammad Quraish Shihab, serta karya-karya yang berhasil disusun olehnya. Oleh karena itu, pemikiran dan penafsiran Quraish Shihab pada bab ini membuka ruang bagi penulis untuk membaca ulang terhadap Al-Qur'an yang tidak hanya menekankan aspek hukum,¹ tetapi juga aspek etika,² kosmologis, dan tanggung jawab global manusia.³

A. Trajektori Intelektual Muhammad Quraish Shihab

1. Nama dan Latar Sosial Kehidupan

Muhammad Quraish Shihab, atau yang lebih dikenal dengan Abi Quraish, dilahirkan pada 16 Februari 1944 di Rappang, Kabupaten

¹Al-Qur'an adalah sumber utama dan pertama dari hukum Islam, yang memberikan perbedaan antara hak an bathil. Regina Trismayanti dkk., "Al-Qur'an Sebagai Sumber Hukum Islam di Zaman Modern: Tinjauan dari Segi Teori dan Praktik," dalam *SELL (Social, Educational, Learning and Language)*, Vol. 1, No. 2, 2023: hal. 153.

²Sepeningglanya nabi Muhammad Saw. Islam telah mengembangkan sifat utamanya yakni membentuk masyarakat beragama yang mencerminkan kualitas etika dan moralitas. Dalam konteks Al-Qur'an, penyempurnaan etika dan moralitas menjadi tujuan utama Al-Qur'an. Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979, hal. 31.

³Sebagaimana diuraikan dan dibuktikan oleh Badru Tamam, banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kosmologis. Badru Tamam, "Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer"... , hal. 9.

Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan. Quraish Shihab berasal dari keluarga terdidik berdarah Arab-Bugis. Ayahnya, Prof. Abdurrahman Shihab (1905-1986), dikenal luas sebagai seorang ulama besar, guru besar di bidang tafsir, sekaligus pengusaha dan politisi berpengaruh di Sulawesi Selatan. Di dunia pendidikan tinggi, Quraish Shihab pernah menjabat sebagai Rektor IAIN Alauddin dan turut mendirikan Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Ujung Pandang.⁴

Lingkungan keluarga yang sangat menjunjung tinggi ilmu pengetahuan dan keislaman menjadi tempat tumbuh kembang Quraish Shihab. Sang ayah meyakini bahwa pendidikan adalah kunci bagi perubahan sosial. Pemikiran progresif tersebut diwarisinya dari latar belakang pendidikan di Jami'atul Khair, salah satu lembaga Islam tertua di Indonesia yang erat terhubung dengan pusat-pusat pembaruan di Timur Tengah, seperti Hadramaut, Haramain, dan Mesir. Lembaga ini bahkan menghadirkan ulama-ulama internasional, termasuk Syaikh Ahmad Soorkati dari Sudan.

Dalam lingkungan keluarga yang demikian, kecintaan Quraish Shihab terhadap Al-Qur'an mulai tumbuh sejak usia dini. Ayahnya membiasakan seluruh anggota keluarga untuk duduk bersama selepas Maghrib guna mendalami ayat-ayat Al-Qur'an. Pada usia enam hingga tujuh tahun, Quraish kecil mulai mengikuti pengajian rutin yang diasuh langsung oleh ayahnya, tidak hanya mempelajari cara membaca Al-Qur'an tetapi juga memahami kisah-kisah yang terkandung di dalamnya. Tradisi ini menumbuhkan kecintaan yang kuat terhadap Al-Qur'an dan menjadi fondasi bagi minatnya dalam bidang tafsir.⁵

Selain mendapatkan pembinaan keagamaan yang intensif dari keluarga, Quraish Shihab juga tumbuh di lingkungan sosial yang plural. Masyarakat di sekitar tempat tinggalnya terdiri dari berbagai latar belakang agama dan kepercayaan. Sejak kecil, Quraish Shihab terbiasa berinteraksi secara terbuka dengan masyarakat yang beragam, yang kelak membentuk karakter pemikiran moderat, inklusif, dan toleran yang menjadi ciri khas keilmuannya.⁶

2. Jejak Akademik dan Peran Intelektual

Pendidikan dasar Quraish Shihab dimulai di Sekolah Rakyat di Ujung Pandang. Seiring dengan pendidikan formal tersebut, Quraish Shihab menerima pengajaran agama secara mendalam di lingkungan

⁴Saiful Amin Ghofur, *Profil para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 236.

⁵Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 8-9.

⁶A. R. H. Alfikar dan A. K. Taufiq, "Metode Khusus Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsirnya," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2, No. 1, 2022, hal. 373-380.

keluarga, mencakup tidak hanya Al-Qur'an tetapi juga bidang akidah, akhlak, fikih, dan hadis.⁷

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di ujung Pandang, Quraish Shihab melanjutkan pendidikan menengah di Malang, Jawa Timur, sambil nyantri di Pondok Pesantren Darul Hadis al-Fiqhiyyah. Di pesantren ini, Quraish Shihab memperoleh bimbingan langsung dari Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih, seorang ulama besar yang pengaruhnya sangat membekas dalam perjalanan intelektual Quraish Shihab. Quraish Shihab bahkan mengungkapkan bahwa masa dua tahun dalam bimbingan gurunya tersebut memberikan pengaruh yang jauh lebih besar dibandingkan masa studi panjangnya di Mesir.⁸

Melihat bakat dan ketekunan Quraish Shihab dalam studi Islam, ayahnya mengirimkan Quraish Shihab dan adiknya, Alwi Shihab, ke Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, pada tahun 1958. Quraish Shihab diterima di kelas dua Madrasah I'dadiyah (setingkat Madrasah Tsanawiyah), kemudian melanjutkan ke Madrasah Aliyah al-Azhar.⁹ Pada tahun 1967, Quraish Shihab menyelesaikan program sarjana (Lc) di Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Hadis, dan melanjutkan ke program Magister di fakultas yang sama. Dua tahun kemudian, Quraish Shihab berhasil meraih gelar MA dengan tesis berjudul *al-I'jâz at-Tasyrî'î li al-Qur'ân al-Karîm* yang mengkaji kemukjizatan hukum Al-Qur'an.¹⁰

Pendidikan formal di Universitas al-Azhar diperkaya dengan pendidikan non-formal yang Quraish Shihab peroleh dari para ulama besar Mesir. Salah satu guru yang sangat berpengaruh adalah Syekh Abdul Halim Mahmud, yang bersama al-Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih, selalu dikenang sebagai dua sosok penting yang membentuk intelektualitas dan spiritualitas Quraish Shihab.¹¹

Selama masa studinya di al-Azhar, Quraish Shihab tidak hanya mendapatkan pendidikan formal dari kurikulum universitas, tetapi juga banyak berinteraksi dengan para pemikir besar yang memperkaya wawasan intelektualnya. Salah satu sosok yang sangat berpengaruh dalam pembentukan pola pikir Quraish Shihab adalah Abdul Halim Mahmud (1910-1978), seorang ulama terkemuka yang pernah menempuh studi di Universitas Sorbonne, Perancis. Meskipun dikenal

⁷Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*, Kediri: Mahdi Pustaka, 2011, hal. 29.

⁸Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 22.

⁹Saiful Amin Ghofur, *Profil para Mufasir Al-Qur'an...*, hal. 237.

¹⁰Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 1-12.

¹¹Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama...*, hal. 23-24.

sebagai seorang pengamal tasawuf, Abdul Halim Mahmud memiliki pemikiran rasional dan maju, terutama dalam bidang tafsir. Dia adalah guru yang sangat dekat dengan Quraish Shihab, bahkan sering disebut sebagai Imam Ghazali abad ke-14 Hijriah. Kepribadiannya yang sederhana, tulus, dan teguh dalam mempertahankan nilai-nilai keislaman, meski pernah lama bermukim di Barat, menjadi teladan tersendiri bagi Quraish Shihab.¹²

Quraish Shihab juga sempat bertemu dan berdiskusi dengan Abbas al-‘Aqqad (1889–1964 M), seorang sejarawan, pemikir rasionalis, dan kritikus sastra yang pemikirannya turut memperkaya wawasan Quraish Shihab tentang dunia pemikiran Islam modern. Tidak hanya melalui perjumpaan langsung, pemikiran Quraish Shihab juga dibentuk oleh bacaan terhadap berbagai karya tafsir yang berhaluan rasional dan inklusif. Di antara yang banyak mempengaruhinya adalah *al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, serta *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân* karya Thabathaba’i, yang menurut Alwi Shihab dapat digolongkan sebagai karya tafsir yang bercorak inklusif dan pluralis.¹³

Selain itu, Quraish Shihab juga banyak bergumul dengan pemikiran Thahir ibn ‘Asyur yang dikenal sebagai mufasir moderat, serta Mutawalli Asy-Sya’rawi, walaupun karya *Tafsîr asy-Sya’râwî* oleh sebagian kalangan, termasuk Alwi Shihab, dipandang memiliki kecenderungan yang lebih eksklusif.¹⁴

Setelah meraih gelar M.A., Quraish Shihab kembali ke Ujung Pandang (1969) dan selama sebelas tahun aktif di berbagai bidang, baik di dunia akademik di IAIN Alauddin maupun dalam kegiatan pemerintahan. Ia pernah menjabat sebagai Pembantu Rektor III di IAIN Alauddin dan Koordinator Wilayah VII untuk pengembangan perguruan tinggi swasta di kawasan Timur Indonesia. Selain itu, Quraish Shihab juga terlibat sebagai Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental.¹⁵

Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali ke Mesir untuk melanjutkan studi doktoral di Universitas al-Azhar. Disertasinya berjudul *Nazhm al-Durar li al-Biqâ’î: Tahqîq wa Dirâsah*, berhasil diselesaikan dalam waktu dua tahun. Quraish Shihab lulus dengan predikat *summa cum laude* serta penghargaan tingkat pertama,

¹²Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 23-24.

¹³Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 14.

¹⁴Alwi Shihab, *Islam Inklusif...*, hal. 14.

¹⁵Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab...*, hal. 40.

menjadikannya tokoh pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar doktor di bidang Ilmu-ilmu Al-Qur'an di Universitas al-Azhar.¹⁶

Sekembalinya ke Indonesia, Quraish Shihab kembali mengajar di IAIN Alauddin sebelum dipindahkan ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1984. Di sana, Quraish Shihab mengampu mata kuliah Tafsir dan Ulum al-Qur'an di berbagai jenjang pendidikan, dari S1 hingga S3. Kepakarannya yang diakui luas membawanya dipercaya menjabat sebagai Rektor IAIN Syarif Hidayatullah selama dua periode (1992 – 1996 dan 1997 – 1998).

Pada masa pemerintahan Presiden Soeharto, Quraish Shihab sempat diangkat sebagai Menteri Agama. Namun masa jabatannya tidak berlangsung lama karena situasi politik yang berubah akibat gerakan reformasi tahun 1998. Tidak lama kemudian, pada awal 1999, Quraish Shihab ditunjuk sebagai Duta Besar Indonesia untuk Republik Arab Mesir, Somalia, dan Djibouti.¹⁷

Di luar aktivitas akademik, Quraish Shihab juga aktif dalam berbagai organisasi keislaman dan pendidikan. Quraish Shihab pernah menjabat sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejak 1989, anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama RI, dan anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional. Ia juga terlibat sebagai Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) pada masa awal pendirian organisasi tersebut.¹⁸

Selain itu, Quraish Shihab aktif sebagai redaksi di berbagai jurnal ilmiah seperti *Studia Islamika* “*Journal for Islamic Studies*”, *Ulumul Qur'an*, *Mimbar Ulama*, dan *Refleksi*. Kegiatan jurnalistik populer pun ia tekuni, dengan mengasuh rubrik tafsir di majalah *Amanah*, rubrik “Pelita Hati” di harian *Pelita*, serta rubrik “Tanya Jawab Keagamaan” di harian *Republika*.¹⁹

Sebagai penceramah, Quraish Shihab sering tampil di berbagai masjid besar di Jakarta seperti Masjid al-Tin, Masjid Sunda Kelapa, dan Masjid Fathullah. Ia juga aktif mengisi pengajian di kalangan pejabat pemerintah, seperti Pengajian Istiqlal untuk para eksekutif, serta di berbagai stasiun televisi nasional, khususnya selama bulan Ramadan, termasuk di RCTI dan Metro TV.²⁰

¹⁶Saiful Amin Ghofur, *Profil para Mufasir Al-Qur'an...*, hal. 237.

¹⁷Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 2.

¹⁸Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung : Mizan, 2005, hal. 6.

¹⁹Kusmana, M. *Quraish Shihab, Membangun Citra Institusi*, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002, hal. 254-255.

²⁰Dewan Redaksi, *Suplemen Ensiklopedia Islam*, cet. ke-2, Jakarta: PT. Ikhtiar Baru, 1994, hal. 114-115.

Quraish Shihab dikenal sebagai cendekiawan Muslim yang sangat produktif. Karya monumentalnya, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, yang ditulis selama empat tahun (1999 – 2003) di Kairo dan Jakarta, merupakan kontribusi besar dalam khazanah tafsir di Indonesia.²¹ Karya tersebut terdiri dari lima belas jilid dan mencakup seluruh 114 surah Al-Qur'an. Melalui karya dan aktivitas intelektualnya, Quraish Shihab terus berkontribusi dalam pengembangan keilmuan dan pemahaman Al-Qur'an di Indonesia.

3. Peta Pemikiran

Muhammad Quraish Shihab dikenal sebagai salah satu cendekiawan Muslim Indonesia yang sangat produktif. Sejak puluhan tahun, Quraish Shihab telah melahirkan beragam karya tulis yang banyak di berbagai bidang keilmuan Islam, mulai dari tafsir, akidah, etika, hingga isu-isu kontemporer seperti ekologi. Dalam konteks penelitian ini, beberapa karya Quraish Shihab yang disorot adalah yang menjadi rujukan utama dalam pembahasan *ecological humanism* spiritual, diantaranya:

a. *Tafsir Al-Mishbah*

Tafsir Al-Mishbah merupakan karya monumental Muhammad Quraish Shihab yang memperkaya khazanah tafsir Al-Qur'an di Indonesia. Karya ini dikenal tidak hanya karena kelengkapan penafsirannya atas seluruh isi Al-Qur'an, tetapi juga karena kekhasan metodologi dan corak penafsirannya yang relevan dengan kebutuhan masa kini. Menurut penulis, tafsir ini menghadirkan pendekatan penafsiran yang berusaha menjembatani kekayaan warisan tafsir klasik dengan kepekaannya terhadap dinamika sosial-budaya kontemporer. Metodologi ini melibatkan berbagai aspek, seperti metode penafsiran yang dipilih, sumber-sumber yang digunakan, perangkat analisis, serta prinsip-prinsip yang mendasari proses penafsiran. Melalui metodologi yang tepat, seorang mufasir dapat menyajikan pemahaman Al-Qur'an yang komprehensif, bertanggung jawab, dan kontekstual.

1) Metodologi Penafsiran

Secara umum, metodologi penafsiran merujuk pada pendekatan dan langkah-langkah sistematis yang digunakan oleh seorang mufassir dalam menggali, memahami, dan menjelaskan

²¹Quraish Shihab memulai menulis di Kairo, Jumat 04 Rabiul Awal 1420 H/18 Juni 1999 M dan selesai di Jakarta, Jumat 08 Rajab 1423 H/05 September 2003. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 15, hal. 759.

makna ayat-ayat Al-Qur'an. Metodologi ini melibatkan berbagai aspek, seperti metode penafsiran yang dipilih, sumber-sumber yang digunakan, perangkat analisis, serta prinsip-prinsip yang mendasari proses penafsiran.²² Melalui metodologi yang tepat, seorang mufasir dapat menyajikan pemahaman Al-Qur'an yang komprehensif, bertanggung jawab, dan kontekstual.

Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, Quraish Shihab secara dominan menggunakan metode tahlili. Metode ini bertujuan untuk mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an secara terperinci dan mendalam, sesuai dengan urutan mushaf. Dengan pendekatan tahlili, setiap ayat dianalisis dari berbagai aspeknya, mulai dari aspek kebahasaan, makna leksikal, gramatikal, semantik, hingga konteks turunnya ayat (*asbab an-nuzul*) dan keterkaitannya dengan ayat-ayat lain. Penafsiran dilakukan dengan cermat, sehingga pesan yang terkandung dalam setiap ayat dapat dipahami secara utuh.²³

Quraish Shihab menyadari bahwa metode tahlili memiliki keunggulan dalam menggali makna ayat secara rinci. Namun demikian, ia juga memahami keterbatasannya, terutama dalam memberikan gambaran yang menyeluruh tentang suatu tema tertentu dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam *Tafsir Al-Mishbah*, Quraish Shihab secara kreatif melengkapi metode tahlili dengan metode maudhu'i atau tematik.²⁴ Melalui metode ini, ia mengelompokkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tertentu, mengkaji keterkaitan makna di antara ayat-ayat tersebut, serta menyajikan pemahaman yang integratif mengenai tema yang dibahas.

Langkah-langkah yang dilakukan Quraish Shihab dalam menerapkan metode maudhu'i antara lain meliputi pengumpulan ayat-ayat yang relevan, penelaahan konteks historis dan linguistik, serta analisis terhadap dalil-dalil pendukung, baik dari Al-Qur'an, hadis, maupun pendapat para ulama. Pendekatan ini memungkinkan pembaca untuk memperoleh pemahaman yang lebih menyeluruh dan mendalam mengenai berbagai tema penting dalam Al-Qur'an. Sebagaimana pengantar yang ditulis dalam tafsirnya:

²²Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Surakarta: Institut Agama Islam Negeri Surakarta, 2015, hal. 17.

²³Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, cet. ke-2, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 378.

²⁴Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 151.

“Dalam konteks memperkenalkan Al-Qur’an, dalam buku ini penulis berusaha dan akan terus berusaha menghadirkan bahasan setiap surah pada apa yang dinamai tujuan surah atau tema pokok surah. Memang, menurut para pakar, setiap surah ada tema pokoknya. Pada tema itulah berkisar uraian ayat-ayatnya. Jika kita mampu memperkenalkan tema-tema pokok itu, maka secara umum kita dapat memperkenalkan pesan utama setiap surah, dan dengan memperkenalkan ke 114 surah, kitab suci ini akan dikenal lebih dekat dan mudah”.²⁵

Di samping itu, Quraish Shihab juga mengintegrasikan pendekatan *bi al-ma’tsur* (berbasis riwayat) dan *bi al-ra’yi* (berbasis penalaran). Meskipun dalam *Tafsir Al-Mishbah* kecenderungan rasional cukup dominan,²⁶ Quraish Shihab tetap memberikan perhatian serius terhadap sumber-sumber otoritatif dalam tradisi tafsir, seperti hadis, pendapat sahabat, tabi’in, serta tafsir-tafsir klasik. Riwayat-riwayat ini digunakan sebagai penguat argumen, sementara penalaran logis berfungsi sebagai landasan utama dalam memahami makna ayat.²⁷

Sumber-sumber yang digunakan dalam *Tafsir Al-Mishbah* sangat beragam dan mencakup karya-karya klasik maupun kontemporer. Beberapa di antaranya adalah *Nazhm Al-Durar* karya Al-Biqā’i, *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur’ân* karya Sayyid Qutb, *Tafsîr al-Mizân* karya Thabathaba’i, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddin ar-Razi, *Tafsîr Al-Kasyâf* karya Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha,²⁸ serta banyak karya tafsir lain yang menjadi rujukan penting.

Dengan integrasi berbagai metode dan sumber ini, *Tafsir Al-Mishbah* menghadirkan penafsiran yang tidak hanya akurat secara keilmuan, tetapi juga responsif terhadap perkembangan pemikiran dan kebutuhan masyarakat modern.

2) Corak Penafsiran

Corak penafsiran merupakan kecenderungan atau warna khas yang mewarnai suatu karya tafsir, serta mencerminkan fokus dan pendekatan mufasir dalam menafsirkan Al-Qur’an.²⁹ Secara umum, corak tafsir dapat dikelompokkan ke dalam beberapa jenis,

²⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 1, hal. xiv.

²⁶Lufaei, “Tafsir al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara,” dalam *Substantia*, Vol. 21, No. 1, 2019, hal. 36.

²⁷Mahfudz Masduki, *Tafsir al-Mishbah M. Quraish Shihab: Kajian atas Amtsal Al-Qur’an*, hal. 27-28.

²⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. xxvi-xxxi.

²⁹Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an...*, hal. 151.

seperti *tafsir sûfi*, *tafsir fiqhî*, *tafsir falsafî*, *tafsir 'ilmî*, *tafsir adabî ijtimâ'î*, dan lain sebagainya.³⁰ Setiap corak memiliki karakteristik dan kekuatan tersendiri dalam mengungkap makna Al-Qur'an.

Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, corak yang paling dominan adalah *tafsir adabî ijtimâ'î* (sastra budaya dan kemasyarakatan). Corak ini berusaha memahami Al-Qur'an dengan memperhatikan keindahan bahasa dan sastra Al-Qur'an, sekaligus mengaitkannya dengan realitas sosial dan budaya masyarakat.³¹ Dalam penafsirannya, Quraish Shihab menampilkan bahasa yang indah dan komunikatif, sehingga pesan Al-Qur'an dapat disampaikan dengan cara yang menarik dan mudah dipahami oleh pembaca dari berbagai kalangan.³²

Lebih jauh, corak *adabî ijtimâ'î* juga ditandai dengan perhatian yang besar terhadap konteks sosial. Quraish Shihab berupaya mengaitkan pesan-pesan Al-Qur'an dengan dinamika masyarakat modern, sehingga ayat-ayat Al-Qur'an tidak dipahami sebagai teks yang statis, melainkan sebagai pedoman hidup yang selalu relevan di setiap zaman. Melalui pendekatan ini, *Tafsir Al-Mishbah* tampil sebagai tafsir yang mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer umat, baik dalam bidang sosial, budaya, maupun spiritual.³³

Selain corak sastra budaya, *Tafsir Al-Mishbah* juga memperlihatkan kecenderungan rasional dan moderat. Quraish Shihab mengedepankan penalaran yang sehat dalam menafsirkan Al-Qur'an, namun tetap berlandaskan pada tradisi keilmuan Islam yang kuat.³⁴ Rasionalitas yang diusung tidak dimaksudkan untuk mengaburkan makna wahyu, melainkan untuk menjelaskan ajaran Al-Qur'an dengan cara yang dapat dipahami oleh masyarakat modern. Moderasi dalam pemikiran Quraish Shihab tercermin dalam sikapnya yang selalu berusaha menjaga keseimbangan antara penghormatan terhadap tradisi dan keterbukaan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran kontemporer.

³⁰Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î (Metode Tafsir Mawdhû'iy: Suatu Pengantar)*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 35.

³¹Abd al-Hay al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î ...*, hal. 42.

³²Mahfudz Masduki, *Tafsir Al-Mishbah M. Quraish Shihab: Kajian atas Amtsal Al-Qur'an...*, hal. 31.

³³www.cordoba.book.online, diakses pada 20 Januari 2014.

³⁴Quraish dalam penafsirannya banyak mengambil riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran, yang disandarkan pada ayat-ayat Al-Qur'an, hadis-hadis nabi yang diriwayatkan oleh para sahabat, tabi' in dan tabi' al-tabi' in (*kutub al-sittah*). M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. xxvi-xxxii.

Tidak hanya itu, *Tafsir Al-Mishbah* juga menunjukkan nuansa spiritual yang kuat. Dalam banyak bagian tafsirnya, Quraish Shihab mengajak pembaca untuk merenungi keagungan ciptaan Allah dan keterkaitan manusia dengan alam semesta.³⁵ Perspektif ini sangat sejalan dengan prinsip-prinsip *ecological humanism spiritual*, di mana manusia diposisikan sebagai khalifah yang bertanggung jawab dalam menjaga harmoni dan keberlanjutan alam.

Dengan demikian, *Tafsir Al-Mishbah* menghadirkan sebuah model tafsir yang integratif: memadukan keindahan bahasa, sensitivitas sosial, kekuatan rasionalitas, dan kedalaman spiritualitas. Corak tafsir yang demikian memungkinkan Al-Qur'an untuk terus berbicara kepada umat manusia lintas zaman dan konteks, sekaligus memberikan kontribusi penting dalam membangun kesadaran ekologis yang berbasis pada nilai-nilai spiritual Islam.

b. *Kaidah Tafsir*

Buku *Kaidah Tafsir* merupakan salah satu karya metodologis yang menyajikan prinsip-prinsip mendasar dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam buku ini, Quraish Shihab menguraikan bahwa menafsirkan Al-Qur'an tidak boleh dilakukan secara sembarangan, melainkan harus melalui prosedur ilmiah yang terstruktur dan menghargai konteks, baik konteks linguistik, sejarah, maupun sosial.³⁶ Buku ini sekaligus mencerminkan pendekatan epistemologis Quraish Shihab dalam memahami teks wahyu sebagai sumber nilai yang dinamis dan aplikatif sepanjang zaman.

Hal yang menarik adalah kritiknya terhadap pendekatan tafsir yang terlalu harfiah, yang sering kali mengabaikan dimensi kontekstual dan nilai universal Al-Qur'an.³⁷ Melalui buku ini, Quraish Shihab juga memperlihatkan sikap moderat dan inklusif, yang menempatkan teks Al-Qur'an tidak sebagai dogma tertutup, tetapi sebagai petunjuk hidup yang menuntut keterlibatan akal, hati, dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah dan hamba.

³⁵Muhammad Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 43.

³⁶Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-4, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 10-16.

³⁷Pada pendahuluan buku ini, Quraish Shihab menulis secara eksplisit bahwa dengan memahami kaidah-kaidah tafsir secara benar—dengan bantuan Allah—akan memudahkan seorang mahasiswa atau peminat studi Al-Qur'an dalam memahami ayat-ayat yang tidak dipelajarinya di kelas. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, hal. 2-3.

c. *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*

Islam dan Lingkungan merupakan salah satu karya Quraish Shihab yang secara langsung berbicara mengenai persoalan relasi manusia dengan alam. Buku ini disusun sebagai respons terhadap krisis ekologi yang semakin nyata, dan mengajak pembaca untuk kembali memahami ajaran Islam sebagai sistem nilai yang holistik, yang mencakup pula etika lingkungan.³⁸ Melalui buku ini, Quraish Shihab mengatakan, krisis ekologi bukan sekadar problem teknis, melainkan merupakan gejala dari lemahnya kesadaran spiritual manusia terhadap tanggung jawabnya sebagai makhluk Tuhan yang ditugaskan untuk memakmurkan bumi.

Selain itu, Quraish Shihab juga menekankan bahwa Al-Qur'an sarat dengan ayat-ayat yang menunjukkan pentingnya keseimbangan alam dan larangan berbuat kerusakan. Quraish Shihab mengangkat sejumlah ayat yang menggambarkan bagaimana manusia diberi amanah untuk menjaga tatanan ekologis sebagai bagian dari amanat kekhalifahan.³⁹ Dengan mengelaborasi konsep *mizân* (keseimbangan) dan *fasâd* (kerusakan), Quraish Shihab mengajak pembaca untuk membaca ulang relasi manusia dengan alam dalam perspektif moral-transendental, bukan sekadar utilitarian.

Secara metodologis, buku ini tidak mengikuti bentuk tafsir ayat demi ayat seperti *Tafsir Al-Mishbah*, tetapi lebih tematik-populer. Namun demikian, landasan-landasan tafsir yang digunakan tetap kuat, dengan penekanan pada kedalaman makna dan konteks sosial-kultural umat Islam kontemporer. Pendekatan ini memungkinkan pesan-pesan spiritual tentang lingkungan menjadi lebih mudah dicerna oleh khalayak luas, tanpa kehilangan kedalaman normatifnya.

d. *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*

Khilafah: Peran Manusia di Bumi merupakan salah satu karya penting Quraish Shihab yang secara teoretis langsung membahas dimensi kepemimpinan manusia dalam kerangka Qur'ani. Buku ini tidak hanya mengangkat makna khalifah dari sisi semantik dan historis, tetapi juga mengupas bagaimana Al-Qur'an memberikan mandat tanggung jawab kosmik kepada manusia. Quraish Shihab menyajikan konsep kekhalifahan secara proporsional, tidak sekadar sebagai posisi otoritatif, tetapi lebih kepada bentuk amanah yang menyatu dengan nilai-nilai etis dan spiritual. Pendekatan ini

³⁸Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*, Tangerang: Lentera Hati, 2020, hal. xi-xiii.

³⁹Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan...*, hal. 74-81.

menjadikan buku ini relevan dibaca di tengah kebutuhan akan penafsiran yang lebih ekologis dan humanistik terhadap ayat-ayat kekhalfahan.

Dalam buku ini, Quraish Shihab membedakan dengan tegas antara kekhalfahan sebagai dominasi dengan kekhalfahan sebagai pengabdian.⁴⁰ Quraish Shihab mengkritisi pendekatan yang menempatkan manusia sebagai pusat segala-galanya secara egoistik, dan sebaliknya menekankan bahwa kekhalfahan adalah peran pelayan yang membawa tanggung jawab terhadap ciptaan lain. Quraish Shihab juga menghubungkan peran khalifah dengan spiritualitas manusia sebagai hamba, menegaskan bahwa manusia tidak otonom dalam bertindak di muka bumi, melainkan tunduk pada prinsip dan nilai yang ditetapkan oleh Sang Pencipta.⁴¹

e. *Membumikan Al-Qur'an*

Buku ini terdiri dari dua seri. Seri *pertama*, berjudul *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*; seri *kedua*, *Membumikan Al-Qur'an: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Buku ini merupakan kumpulan tulisan dan ceramahnya sejak 1975, yang kemudian diterbitkan secara resmi oleh Mizan pada tahun 1992.⁴² Tema-tema yang diangkat beragam, namun benang merahnya terletak pada ajakan untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman yang membumi, yakni relevan dengan problematika umat di masa kini, bukan hanya dibaca dalam ruang ritual tetapi dihayati dalam ranah sosial dan budaya.

Dalam buku ini, Quraish Shihab menggunakan pendekatan tafsir tematik (*maudhû'i*) untuk membahas ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan isu tertentu, seperti keadilan sosial, keluarga, perempuan, akhlak, dan juga relasi manusia dengan alam. Quraish Shihab menjelaskan bahwa Al-Qur'an bukan hanya kitab ibadah melainkan juga petunjuk etis dan moral dalam menjawab tantangan zaman.⁴³ Dalam beberapa bagian, terlihat jelas bahwa Quraish Shihab mendorong pembaca untuk tidak sekadar membaca teks secara literal, tetapi juga menelusuri *maqâshid* (tujuan) yang dikandungnya.

⁴⁰Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang: Lentera Hati, 2020, hal. 48-50.

⁴¹Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah...*, hal. 43.

⁴²M. Daniel Alwi, "Membumikan Al-Qur'an: Membedah Gaya Penafsiran Al-Qur'an Quraish Shihab," dalam *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol. 1, No. 1, 2003, hal. 3.

⁴³Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*, Jakarta: Lentera Hati, 2010, hal. 813.

f. *Wawasan Alquran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*

Buku ini tidak secara khusus membahas tema lingkungan hidup, tetapi menyuguhkan pembacaan kritis atas isu-isu sosial, politik, ekonomi, dan moral umat dengan dasar nilai-nilai ilahiah. Quraish Shihab berusaha menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak semata-mata mengandung tuntunan ibadah individual, melainkan juga petunjuk hidup kolektif yang etis dan rasional.⁴⁴ Karya ini menjadi salah satu jembatan penting dalam memahami keberagaman makna ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara yang tidak literalistik dan terbuka terhadap konteks modern.

Relevansi buku ini terhadap tema *ecological humanism* spiritual tampak dalam pemaparan Quraish Shihab tentang manusia sebagai makhluk berakal, bertanggung jawab, dan terikat pada sistem nilai transenden. Misalnya, ketika menjelaskan peran manusia dalam masyarakat, ia tidak melepaskannya dari tanggung jawab moral dan spiritual.⁴⁵ Lebih lanjut, dalam salah satu pembahasannya, Quraish Shihab mengutip hadis-hadis yang menyebut bahwa binatang seperti semut dan anjing pun termasuk bagian dari *ummam* (umat-umat Tuhan). Pandangan ini mengilustrasikan bahwa konsep “umat” dalam Al-Qur'an tidak terbatas pada manusia beragama, melainkan meluas kepada seluruh makhluk yang memiliki kesatuan sifat, jenis, atau fungsi dalam ciptaan Allah.⁴⁶ Hal ini sejalan dengan konsep *participation*—salah satu unsur *ecological humanism*—yang akan dibahas secara rinci pada bab selanjutnya. Maka, meskipun pembahasan ekologis tidak eksplisit, fondasi etik dan spiritual dalam buku ini membuka ruang besar untuk dikembangkan dalam kajian lingkungan berbasis Islam.

g. *Logika Agama*

Buku ini ditulis dalam bentuk dialog antara dirinya dan seorang tokoh fiktif yang disebut sebagai “*Maulana*” (guru). Format percakapan ini bukan sekadar teknik retorik, melainkan juga mencerminkan orientasi inklusif dan reflektif dalam menyampaikan gagasan-gagasan rasional dan spiritual. Melalui percakapan yang hangat, pembaca diajak memahami persoalan mendasar agama seperti hubungan antara wahyu dan akal, fungsi agama dalam kehidupan manusia modern, dan batas kemampuan intelektual manusia dalam menafsirkan kehendak ilahi.

⁴⁴Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 2005, hal. xiii-xv.

⁴⁵Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 424.

⁴⁶Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 431.

Isi buku ini berfokus pada ketegangan antara otoritas wahyu dan kapasitas akal.⁴⁷ Quraish Shihab menegaskan bahwa wahyu tidak menegasikan akal, melainkan menyempurnakannya. Akal, menurutnya, adalah alat utama bagi manusia dalam memahami alam semesta, namun Quraish Shihab juga memiliki batas. Dalam posisi ini, wahyu hadir untuk menuntun manusia ketika akal mencapai titik buntu, khususnya pada dimensi transendental yang tidak dapat dijangkau melalui observasi empiris semata

Gaya dialogis yang digunakan Quraish Shihab dalam buku ini menegaskan pandangan bahwa pencarian kebenaran spiritual tidak bisa dilakukan secara dogmatis, begitupun sebaliknya, tanpa bimbingan wahyu pencarian kebenaran hanya menghabiskan energi.⁴⁸ Proses pemahaman agama harus terbuka, komunikatif, dan partisipatif. Format ini mengandung pesan ekologis secara implisit: sebagaimana relasi manusia dengan alam tidak bersifat searah dan dominatif, demikian pula pencarian makna keagamaan seharusnya berlangsung dalam dialog yang penuh hormat terhadap kompleksitas realitas. Oleh sebab itu, *Logika Agama* bukan hanya relevan bagi kajian teologi rasional, tetapi juga penting bagi pembentukan kesadaran spiritual yang lebih ramah terhadap keberagaman, termasuk keberagaman ekologis.

h. *Islam yang Saya Anut*

Buku *Islam yang Saya Anut* merupakan refleksi personal-intelektual Quraish Shihab tentang prinsip-prinsip dasar Islam yang ia yakini dan praktikkan.⁴⁹ Buku ini tidak disusun sebagai karya akademik sistematis, melainkan sebagai pernyataan keyakinan dari seorang mufasir yang telah mengarungi dunia keilmuan Islam selama puluhan tahun. Meskipun buku ini bersifat populer, muatannya sangat relevan untuk menggambarkan orientasi nilai yang dianut Quraish Shihab, khususnya tentang relasi antara manusia, agama, dan kehidupan dunia secara etis dan spiritual.

Salah satu nilai kunci yang ditonjolkan dalam buku ini adalah pentingnya mengedepankan keseimbangan antara nalar dan wahyu, serta antara ibadah individual dan tanggung jawab sosial; dalam hal

⁴⁷Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama*, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 49-108.

⁴⁸Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama...*, hal. 99.

⁴⁹Penulis menerangkan seperti ini sebab Quraish Shihab seringkali dilabeli sebagai *syi'i*—dengan jelas pada halaman tersebut, Quraish Shihab mengatakan alasannya, “...tidak demikian.” Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut*, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 26.

ini konteks budaya.⁵⁰ Quraish Shihab menunjukkan bahwa ajaran Islam tidak hanya mengatur hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan, tetapi juga hubungan horizontal dengan sesama makhluk dan alam semesta. Quraish Shihab juga menolak fanatisme sempit dan kecenderungan untuk menilai segala sesuatu dari sudut pandang eksklusif. Keberislaman harus membentuk pribadi yang inklusif, santun, dan menyatu dengan nilai-nilai universal kemanusiaan.

Walaupun tidak secara eksplisit membahas isu-isu humanisme ekologis⁵¹ atau lingkungan secara teknis, buku ini memberi dasar nilai yang kuat untuk pengembangan etika keberlanjutan berbasis ajaran Islam. Di dalamnya, spiritualitas tidak dikurung dalam ruang ibadah, tetapi justru dibumikan dalam sikap hidup sehari-hari, termasuk dalam bagaimana manusia memperlakukan alam dan sesama makhluk.

i. *Islam yang Saya Pahami*

Buku *Islam yang Saya Pahami*⁵² merupakan lanjutan dari buku *Islam yang Saya Anut*. Buku ini tidak hanya menampilkan Islam sebagai agama hukum dan ritual, lebih jauh dari itu, buku ini menampilkan Islam sebagai sistem nilai yang hidup dan berkembang dalam masyarakat majemuk. Quraish Shihab menawarkan pemahaman Islam yang terbuka terhadap dinamika zaman, tanpa kehilangan integritas wahyu sebagai landasan utama.

Salah satu kekuatan buku ini terletak pada pendekatan humanistik yang mewarnai hampir seluruh isi pembahasannya. Quraish Shihab menegaskan bahwa ajaran Islam (fatwa) dan pemahaman agama tidak boleh dilepaskan dari konteks kemanusiaan, kondisi sosial, dan latar situasional umat.⁵³ Ia mengkritik keras pendekatan literal tanpa pertimbangan kemaslahatan dan realitas objektif, karena dapat menyesatkan dan membahayakan kehidupan beragama.

⁵⁰Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut...*, hal. 28-31.

⁵¹Secara eksplisit Quraish Shihab membahas dimensi manusia sebagai khalifah, tetapi tidak secara khusus menghubungkannya dengan isu ekologis di buku ini. Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut...*, hal. 53-62.

⁵²Istilah “saya pahami” dipakai oleh Quraish Shihab menegaskan bahwa pemahaman bersifat personal, hasil olah pikir yang bisa benar atau salah, dan terbuka untuk koreksi. Pemahaman itu bisa datang dari pemikiran sendiri atau hasil tangkapan dari orang lain, dan dalam konteks Islam, pemahaman perlu mengacu pada dasar ilmu dan nilai kebijaksanaan dalam memilih yang lebih baik, bukan sekadar yang baik. Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami*, Tangerang: Lentera Hati, 2020, hal. 9-11.

⁵³Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami...*, hal. 24-25.

Selain itu, meskipun buku ini tidak secara eksplisit mengangkat isu-isu ekologis, Quraish Shihab dalam salah satu bagiannya membahas hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia.⁵⁴ Bab ini secara tidak langsung menunjukkan kerangka berpikir yang selaras dengan prinsip *ecological humanism*, yaitu menempatkan manusia dalam jalinan relasional yang etis dan spiritual dengan lingkungan sekitarnya.

B. Epistemologi Ekologi Qur`ani

Kajian terhadap isu ekologis dalam *Tafsir Al-Mishbah* menunjukkan keluasan perspektif yang tidak hanya fokus pada aspek teologis dan hukum, tetapi juga mencerminkan sensitivitas terhadap berbagai isu kemanusiaan dan keberlanjutan kehidupan. Meskipun beliau tidak secara eksplisit menulis sebuah *tafsir ekologi*, namun berbagai penafsirannya mengenai posisi manusia, relasi manusia dengan alam, serta etika pemeliharaan bumi, mencerminkan suatu visi yang selaras dengan prinsip-prinsip *ecological humanism* spiritual. Perspektif ini memandang bahwa manusia sebagai makhluk spiritual memiliki tanggung jawab etis untuk menjaga keselarasan dan keberlanjutan alam, yang dipandang sebagai bagian integral dari manifestasi keesaan Allah.

Quraish Shihab dalam berbagai tulisan dan penafsirannya menekankan bahwa keberadaan manusia di muka bumi bukan sebagai penguasa yang bebas mengeksploitasi, melainkan sebagai khalifah yang memikul amanah ilahi, serta sebagai hamba yang senantiasa tunduk dan merendahkan diri di hadapan Sang Pencipta.⁵⁵ Pemahaman ini membentuk landasan etis bagi relasi manusia dengan alam, sekaligus membuka ruang bagi pengembangan spiritualitas yang ekologis. Oleh karena itu, pemikiran Quraish Shihab memberikan kontribusi penting bagi humanisme ekologis, yang menegaskan pentingnya kesadaran spiritual dalam membangun etika lingkungan yang berkeadilan dan berkelanjutan.

1. Manusia sebagai Khalifah dan Hamba

Al-Qur`an menempatkan manusia pada posisi yang sangat mulia, yakni sebagai khalifah di bumi. Istilah khalifah sendiri disebut dalam Al-Qur`an sebanyak dua kali, yakni dalam QS. Al-Baqarah/2:30 dan QS. Shad/38:26. Sedangkan bentuk jamaknya adalah *khulafâ'* dan *khalâ'if*.⁵⁶ Kata *khulafâ'* ditemukan tiga kali; QS. an-Naml/ 27:62 dan al-A'raf/7:69, 74. Adapun *khalâ'if* sebanyak empat kali; QS. al-

⁵⁴Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami...*, hal. 31.

⁵⁵Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami...*, hal. 56-66.

⁵⁶Al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fi Gharîb al-Qur`ân*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan, ed. oleh Ruslan Nurhadi, *Kamus Al-Qur`an*, Jilid 2, Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017, hal. 680.

An'am/6:65, Yunus/10:14, 73, dan Fathir/35: 39. Kedua bentuk kata tersebut ditunjukkan kepada masyarakat umum yang terdiri orang per-orang. Quraish Shihab mengamati bahwa kedua bentuk ini tidak sepenuhnya identik maknanya. *Khalâ'if* umumnya digunakan untuk merujuk kepada orang-orang kafir atau pendurhaka, atau generasi yang menggantikan generasi sebelumnya dengan mengambil sikap berbeda dari pendahulunya, tanpa penegasan apakah penggantinya itu bersifat baik atau buruk. Sebaliknya, *khulafâ'* cenderung menunjuk kepada sosok-sosok yang menggantikan orang-orang saleh sebelumnya, dengan upaya untuk melanjutkan atau meneladani jejak kebaikan yang telah ada.⁵⁷ Dengan demikian, perbedaan utama antara kedua bentuk ini terletak pada nilai moral yang tersirat: *khulafâ'* membawa konotasi kelanjutan kebaikan, sementara *khalâ'if* bersifat lebih netral atau bahkan negatif, tergantung pada konteks ayat.

Setelah menyoroti ragam bentuk dan makna kata-kata tersebut, Quraish Shihab kemudian menguraikan secara lebih mendalam makna dasar istilah khalifah dalam Al-Qur'an. Khalifah berasal dari dasar kata *khulafâ'*, yang pada asalnya bermakna belakang. Seiring perkembangan makna, kata ini dipahami sebagai pengganti, sebab secara konseptual seseorang yang menggantikan akan hadir setelah, atau di belakang pihak yang sebelumnya digantikan.⁵⁸

Makna khalifah yang berkembang sebagai "pengganti" juga mengandung dimensi tanggung jawab etis dan sosial. Quraish Shihab menyimpulkan bahwa seorang khalifah adalah individu yang diberi amanah oleh Allah untuk mengelola dan memakmurkan wilayah yang menjadi tanggung jawabnya. Peran ini tidak sekadar administratif, melainkan tugas mandataris yang Allah berikan,⁵⁹ mencakup pembangunan tatanan masyarakat yang hubungan spiritualnya dengan Allah terjaga, kehidupan sosialnya harmonis, serta agama, akal, dan budayanya senantiasa terpelihara.⁶⁰

Secara linguistik, kata khalifah (خليفة) dapat dipahami dalam arti tunggal maupun jamak, serta mencakup baik laki-laki maupun perempuan. Keberadaan *tâ' marbûthah* pada akhir kata *khalîfah* menunjukkan penekanan makna (*mubâlaghah*), yakni penegasan atas kesempurnaan peran yang diamanahkan kepada manusia. Namun,

⁵⁷Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang Selatan: PT. Lentera Hati, 2020, hal. 47-48.

⁵⁸Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-30, Bandung: Mizan, 2007, hal. 157.

⁵⁹Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah...*, hal. 41.

⁶⁰Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 166.

Quraish Shihab juga menegaskan bahwa tidak ada makhluk yang benar-benar menggantikan Allah, maksud dari pengangkatan sebagai khalifah adalah menjalankan apa yang dikehendaki Allah dalam pengelolaan bumi, bukan dalam arti menggantikan kedudukan-Nya.⁶¹

Selain itu, potensi yang Allah anugerahkan kepada manusia, berbagai daya dan kemampuan, serta penundukan alam (*taskhîr*), merupakan modal utama bagi manusia untuk mengelola dan memakmurkan bumi, sebagaimana ditunjukkan dalam QS. Hud/11:61 yang menggarisbawahi bahwa penunjukan manusia sebagai khalifah juga menunjukkan kelayakan manusia untuk mengemban fungsi tersebut. Terlepas dari apa pun kepentingan hidupnya (manusia), ayat ini mengandung perintah kepada manusia, baik secara langsung maupun tidak langsung, untuk membangun bumi dalam kedudukannya sebagai khalifah. Pada saat yang sama, posisi ini juga menjadi dasar mengapa manusia harus menyembah Allah.⁶²

Penggunaan kata *khalifah* dalam Al-Qur'an sendiri muncul dalam beragam konteks redaksional yang melahirkan nuansa makna yang berbeda. Dalam QS. Al-Baqarah/2:30, Allah berfirman:

وَأَقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَيْكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

Sesungguhnya Aku akan menjadikan khalifah di bumi.

Ayat ini mengandung makna pengangkatan Adam dan anak cucunya sebagai khalifah secara universal, yakni sebagai pengelola bumi yang bebas dan bertanggung jawab, bukan terbatas pada peran politik atau kekuasaan.⁶³ Sebaliknya, dalam QS. Shad/38:26, ketika Allah berfirman kepada Nabi Daud:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ

Wahai Daud, sesungguhnya Kami telah menjadikanmu khalifah di bumi.

Ketika Allah berfirman kepada Nabi Daud, konteksnya lebih spesifik, yaitu pengangkatan Nabi Daud sebagai penguasa politik yang menggantikan pemimpin sebelumnya. Ini mengisyaratkan bahwa

⁶¹Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah...*, hal. 41-42.

⁶²Mengenai alasan mengapa manusia harus menyembah Allah. Quraish Shihab mengutip ayat lain yakni QS. Quraisy/106:3-4, yang artinya: “Hendaklah mereka menyembah pemilik Ka’bah yang telah memberi makanan kepada mereka guna menghilangkan lapar dan memberi rasa aman mereka dari ketakutan”. Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 5, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 667.

⁶³Quraish Shihab menjelaskan bahwa untuk dapat mengemban peran sebagai khalifah (sebagaimana dimaksud pada QS. Al-Baqarah/2:30), seseorang harus memenuhi kriteria taklif, yaitu berakal, memahami tugas yang diamanahkan kepadanya, serta memiliki kemampuan untuk melaksanakannya. M. Quraish Shihab, *Khilafah...*, hal. 50.

kekhalfahan sang Nabi berkaitan erat dengan kekuasaan politik dalam mengelola satu wilayah di bumi.⁶⁴ Quraish Shihab menjelaskan bahwa perbedaan redaksional ini menunjukkan perbedaan ruang lingkup amanah kekhalfahan; pada QS. Al-Baqarah, maknanya bersifat umum, berlaku bagi seluruh manusia, sedangkan pada QS. Shad, maknanya berkaitan dengan pengelolaan wilayah atau kekuasaan politik.

Di samping posisinya sebagai khalifah, manusia dalam Al-Qur'an juga ditegaskan sebagai hamba ('*abd*). Posisi ini bersifat fundamental karena menggambarkan hubungan eksistensial antara manusia dengan Tuhannya. Secara etimologis, akar (ع - ب - د) mengandung makna *at-tadallul* (kerendahan diri) dan *at-ta'abbud* (ketudukan total). Al-Khalil ibn Ahmad menjelaskan bahwa '*ubûdiyyah* adalah puncak kerendahan diri dan '*ibâdah* lebih tinggi lagi karena merupakan titik tertinggi ketundukan yang hanya pantas dipersembahkan kepada zat yang puncak karunianya tidak terhingga, yakni Allah.⁶⁵ Menurut al-Ashfahani, semua derivasi kata ini, baik '*abd*, '*ibâd*, ataupun '*ubûdiyyah*, selalu meniscayakan hubungan kepemilikan mutlak Allah atas makhluknya.⁶⁶ Dengan demikian, kehambaan yang melekat pada diri manusia bukanlah sebuah tanda kehinaan, melainkan bentuk tertinggi kesadaran spiritual manusia. Sebagaimana yang tertera dalam QS. adz-Dzariyat/51:56 yang menjadi kunci penghambaan sebagai orientasi dasar eksistensi. Ibadah dalam ayat ini bukan lagi hanya sebatas serimonial, tetapi mewarnai seluruh aspek hidup dan keberadaan manusia:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku.

Quraish Shihab menegaskan bahwa manusia memang diberi kebebasan, akal, dan kehendak sebagai modal utama dalam menjalankan misi *khalifah fi al-ardh*, tetapi kebebasan itu bukanlah kemandirian absolut. Manusia adalah makhluk yang berpikir dan berhati; akal mampu menggapai banyak hal namun tetap memiliki batas. Karena itu, ada wilayah ajaran yang hanya dapat dihayati melalui sikap *ta'abbudiyah* (kepasrahan seorang hamba kepada ketentuan Ilahi, bukan sekadar penalaran logis).⁶⁷ Kesadaran inilah yang menjaga agar kebebasan manusia tidak bergeser menjadi pemberontakan terhadap tatanan Ilahi.

⁶⁴Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah...*, hal. 49.

⁶⁵Al-Khalil ibn Ahmad, *Kitâb al-'Ayn*, Kairo: Dar al-Hadith, 2003, jil. 3, hal. 416.

⁶⁶Al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, 1961, hal. 415.

⁶⁷Muhammad Quraish Shihab, *Logika Agama...*, hal. 52-53.

Posisi *'abd* (hamba) merupakan fondasi moral dan spiritual bagi seluruh tindakan manusia, termasuk ketika ia bertugas sebagai khalifah. Seorang hamba tidak bertindak atas dasar kuasa mutlak, tetapi atas dasar amanah. Kekuasaan, ilmu, dan sumber daya yang dimiliki manusia harus digunakan untuk merawat ciptaan, menegakkan keadilan, dan menjaga keseimbangan. Dengan demikian, kehambaan dan kekhalifahan bukan dua entitas yang bertentangan, melainkan saling meneguhkan: sebagai hamba, manusia tunduk; sebagai khalifah, ia bertindak. Namun setiap tindakannya selalu berada dalam bingkai penghambaan agar kekuasaan tidak berubah menjadi kesewenang-wenangan dan tanggung jawab, tidak bergeser menjadi eksploitasi.

2. Relasionalitas Tauhid sebagai Jejaring Kehidupan

Tauhid bukan sekadar pernyataan keesaan Allah dengan menyatakan bahwa tiada Tuhan selain Allah (*Lâ ilâha illâ Allâh*), tetapi juga merupakan prinsip yang menegaskan kesatuan eksistensial seluruh ciptaan dalam satu tatanan ilahi.⁶⁸ Quraish Shihab berpandangan bahwa tauhid tidak berhenti pada tataran teologis melainkan menjelma menjadi sistem nilai yang mengatur kesadaran manusia atas posisi dirinya sebagai hamba sekaligus khalifah dalam kesatuan tatanan ilahi, sebagaimana penafsirannya dalam QS. Muhammad/47:19.⁶⁹ Dengan kata lain, tauhid tidak hanya menentukan cara manusia beribadah kepada Allah, tetapi juga menjadi pondasi moral dalam memperlakukan alam semesta sebagai bagian dari amanah penciptaan.

Lebih lanjut, Quraish Shihab memaknai tauhid sebagai kesadaran eksistensial bahwa seluruh ciptaan tunduk pada hukum-hukum Allah yang berlaku di alam semesta. Ia menegaskan bahwa keteraturan yang kita saksikan di alam, seperti air mengalir ke tempat rendah, api membakar, atau matahari terbit dari timur, semuanya merupakan manifestasi dari hukum sebab-akibat yang ditetapkan oleh Allah. Akan tetapi, hukum ini tidak bersifat absolut; ia berjalan karena izin dan kehendak Allah semata. Allah bisa saja menanggalkan potensi sebab dari akibatnya, sebagaimana yang terjadi ketika api tidak membakar tubuh

⁶⁸Bibi Suprianto, Yuni Triandini, Irwan Abdullah, dan Tri Marhaeni Pudji Astuti, "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia," dalam *International Journal of Islamic Studies Higher Education*, Vol. 2, No. 3, 2023, hal. 179.

⁶⁹Quraish Shihab menekankan kata 'فاعلم' yang berarti ilmu bukan sekadar data, tetapi cahaya yang menghiasi kalbu dan mendorong pemilikinya beramal positif; pengetahuan yang tidak menghasilkan manfaat hakikatnya sama dengan kebodohan. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 12, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 470.

Nabi Ibrahim, meskipun hukum alam menetapkan bahwa api semestinya membakar QS al-Anbiya/21:68-69.⁷⁰

Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, Quraish Shihab menjelaskan bahwa manusia tidak akan mampu memahami hakikat segala sesuatu jika hanya bertumpu pada pendekatan rasional yang terbatas pada apa yang biasa berulang. Segala fenomena di luar kelaziman tidak dapat dijelaskan secara logis karena relasi kausalitas di dalamnya tidak mudah dilacak.⁷¹ Melalui narasi ini, dapat diketahui bahwa keyakinan terhadap tauhid bukan sekadar tentang pengakuan—yang diucapkan oleh manusia—akan Tuhan, tetapi juga kesadaran bahwa semua hukum di alam tunduk kepada kehendak ilahi dan tidak bisa berdiri sendiri secara otonom. Inilah yang menjadi landasan etis dari relasi ekologis yang berpijak pada tauhid.

Dari landasan teologis ini, muncul tiga konsep Al-Qur'an yang menguraikan keterhubungan manusia dengan alam lebih rinci: *pertama, taskhîr; kedua, mizân; dan ketiga, fasâd.*⁷² Ketiga konsep ini bermuara pada kesadaran spritual tentang keterhubungan semua ciptaan sebagai satu kesatuan sistem kehidupan.

a. *Taskhîr*

Secara bahasa, kata *taskhîr* berasal dari akar kata *سَخَّرَ* (*sakhkhara*) yang dalam leksikon bahasa Arab bermakna “menundukkan” atau “mengendalikan kepada tujuan tertentu,” bahkan bisa berarti “memaksa secara halus” agar sesuatu menjalankan fungsinya sebagaimana dikehendaki. Menurut Badawi, *sakhkhara* diartikan sebagai *to cause to be subservient*,⁷³ yaitu menjadikan sesuatu tunduk atau bermanfaat untuk yang lain, seperti

⁷⁰Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami...*, hal. 41.

⁷¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 8, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 470, hal. 83-85.

⁷²Perlu dicatat, Quraish Shihab tidak secara eksplisit mengelompokkan *taskhîr*, *mizan*, dan *fasad* sebagai derivasi dari tauhid. Namun, penafsirannya tentang ayat-ayat tersebut konsisten dibingkai dalam nalar tauhid (kesadaran akan keterhubungan manusia, alam, dan Tuhan). Bibi S. dkk., mengelompokkan menjadi dua, yakni khalifah dan *mizan*. Bibi Suprianto, Yuni Triandini, Irwan Abdullah, dan Tri Marhaeni Pudji Atuti, “Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia,” dalam *International Journal of Islamic Studies Higher Education*, Vol. 2, No. 3, 2023, hal. 171-189. Sedangkan, Ahmad Z. mengelompokkan menjadi lima: khalifah, amanah, *mizan*, *israf*, dan *rahmah*. Ahmad Zuhdi, M. Agus Muhtadi Bilhaq, dan Lusiana Rahmadani Putri, “Islamic Philosophy’s Approach to Environmental Ethics: An Analysis of the Teachings of the Qur’an and Hadith,” dalam *Journal of Noesantara Islamic Studies*, Vol. 1, No. 4, 2024, hal. 198–213.

⁷³Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden–Boston: Brill, 2008, hal. 427.

dalam QS. az-Zukhruf/43:3 dan QS. Ibrahim/14:33. Penjelasan ini dipertegas oleh Raghīb al-Ashfahani yang menyatakan bahwa *taskhīr* adalah “mengendalikan kepada tujuan khusus dengan cara dipaksa.”⁷⁴ Pemaksaan ini bukan bermakna penindasan, tetapi penataan absolut atas makhluk agar menjalankan fungsinya secara teratur dan fungsional.

Pandangan Raghīb al-Ashfahani cenderung menekankan aspek *qahri* pemaksaan, artinya ada unsur kekuasaan mutlak yang menjadikan makhluk tidak memiliki pilihan dalam keputusan mereka. Namun berbeda dengan itu, Ibn ‘Asyur dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* memberikan tafsir yang lebih komprehensif dan fungsional terhadap kata *sakhhara* dalam QS. al-Jatsiyah/45:13:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ

Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi seluruhnya.

Menurutnya, penundukan itu tidak hanya berlaku untuk benda-benda langit dan bumi yang manfaatnya nyata bagi manusia seperti cahaya matahari, hujan, laut, pepohonan, dan binatang tunggangan, tetapi juga mencakup segala yang tampak tidak langsung memberi manfaat, seperti malaikat atau fenomena gempa bumi. Semua tetap masuk dalam cakupan penundukan karena bagian dari sistem alam semesta yang diciptakan dan diatur secara harmonis, bahkan bila manusia tidak sepenuhnya memahami manfaatnya. Sedangkan kata *جميعًا* dalam ayat tersebut bermakna penekanan bahwa seluruh ciptaan, tanpa terkecuali berada dalam kuasa Allah dan ditundukkan untuk manusia. Kalimat ini juga menegaskan bahwa segala yang ditundukkan itu berasal dari Allah semata, tanpa ada persekutuan (*syirk*) sedikit pun dalam pemberiannya.⁷⁵

Quraish Shihab memperluas cakupan makna *taskhir* dengan menasirkan QS. ar-Ra‘d/13:2:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بَلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

Allah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas Arasy. Dia menundukkan

⁷⁴Al-Raghīb al-Ashfahani, *Al-Mufradât fī Gharīb al-Qur‘ân*..., hal. 300.

⁷⁵Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, Vol. 25, 1984, hal. 337.

matahari dan bulan; masing-masing beredar menurut waktu yang telah ditentukan. Dia mengatur urusan (makhluk-Nya), dan menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), agar kamu yakin akan pertemuan dengan Tuhanmu.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa keteraturan gerak matahari dan bulan, serta tingginya langit tanpa tiang yang kasat mata, adalah bagian dari sistem semesta yang ditadbir (يُدبِرُ الْأَمْرَ) secara penuh oleh kehendak Allah. Penadbirannya bukan hanya mencakup penciptaan, melainkan juga pengelolaan dan pengaturan yang terus berlangsung dengan teliti dan sarat makna. Bahkan, keteraturan ini mengandung nilai-nilai etis dan spiritual yang harus ditangkap oleh akal, perasaan, dan nurani manusia.⁷⁶

Quraish Shihab menyorot bahwa *yudabbiru al-amr* tidak sekadar berarti “mengatur urusan,” tetapi mencakup proses penataan yang mempertimbangkan hikmah akhir dari segala sesuatu. Manusia diajak untuk tidak hanya memanfaatkan keteraturan ini, tetapi juga merenunginya, memahami pesan-pesan ilahiyah di balik fenomena-fenomena alam, serta menjadikannya sarana untuk mempertebal kesadaran akan pertemuan kelak dengan Sang Pencipta. Karena itu, segala bentuk interaksi dengan alam harus dibingkai dalam rasa syukur dan keinsafan spiritual.

Maka, *taskhîr* bukanlah dalih untuk eksploitasi, melainkan panggilan untuk tafakur. Alam adalah *âyah* (tanda), bukan objek yang netral.⁷⁷ Alam adalah pengingat bagi manusia akan kehadiran dan kuasa Tuhan. Keteraturan yang ditunjukkan oleh beredarnya matahari dan bulan, terbitnya siang dan malam, serta gerak lintas benda-benda langit adalah bagian dari penataan semesta yang penuh dengan hikmah.

b. *Mîzân*

kata (الميزان) berasal dari akar kata (و - ز - ن), yang berarti menimbang, mengukur, atau menilai sesuatu secara proporsional dan adil.⁷⁸ Kata ini berkaitan dengan tindakan memperhitungkan sesuatu secara akurat, baik secara fisik seperti menimbang berat, maupun secara maknawi seperti menilai keadilan atau kebenaran. Dalam Al-Qur’an, akar kata ini muncul dalam berbagai bentuk sebanyak 23 kali,

⁷⁶Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan...*, hal. 69.

⁷⁷Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan...*, hal. 69.

⁷⁸Al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân...*, hal. 676.

diantaranya *wazana* (وَزْنًا), *wazn* (وَزْنٌ), *mawzûn* (مَوْزُونٌ), *mîzân* (مِيزَانٌ), dan *mawâzîn* (مَوَازِينٌ). Khusus bentuk *mîzân*, ia disebutkan sebanyak sembilan kali dan secara umum merujuk pada alat penimbang atau prinsip keadilan dan keseimbangan.⁷⁹

Secara istilah, *mîzân* tidak hanya berarti alat timbangan fisik,⁸⁰ tetapi juga menunjuk pada sistem keseimbangan ilahiah yang ditetapkan Allah Swt. dalam tatanan kosmos dan kehidupan manusia. *Mizan* menjadi simbol keadilan universal, baik dalam struktur alam semesta, relasi sosial, maupun tanggung jawab moral manusia. Sebagaimana diuraikan dalam QS. ar-Rahman/55:7-9, Allah menegaskan bahwa penciptaan langit yang ditinggikan disertai dengan penetapan *mîzân*, dan manusia diperintahkan untuk tidak merusaknya:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ \diamond أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ \diamond وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ
وَلَّا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan, agar kamu jangan merusak keseimbangan itu, dan tegakkanlah keseimbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu.

Quraish Shihab menafsirkan bahwa keseimbangan (*mîzân*) dalam QS. ar-Rahman/55:7-9 bukan sekadar prinsip fungsional dalam sistem alam, tetapi merupakan nilai fundamental dalam Islam yang wajib dijaga oleh manusia. Menurutnya, keseimbangan adalah bagian dari keteraturan kosmik yang ditetapkan oleh Allah, dan pelestariannya menjadi bagian dari tanggung jawab spiritual manusia sebagai khalifah.⁸¹ Maka, ketika manusia mengabaikan atau bahkan

⁷⁹Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage...*, hal. 1024.

⁸⁰Sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Manzhur dalam *Lisan Arab*: *وَزْنُ الْأَعْمَالِ* yang digunakan untuk menimbang amal manusia sebagai ukuran kebaikan atau keburukan (eskatologis), *المِيزَانُ الْعَدْلُ* (timbangan adalah keadilan), *وَزْنُ الرَّجُلِ* yang berarti menilai seseorang secara adil atau proposioal dalam pandangan, akhlak, dan kemuliaan. Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab...*, hal. 4828.

⁸¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 13, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 283-284.

merusaknya, ia tidak hanya menyalahi hukum alam, tetapi juga melanggar kesaksian tauhid itu sendiri.⁸²

c. Anti-Fasâd

Prinsip anti-*fasâd* dalam etika ekologi Qur'ani berfungsi sebagai pagar moral yang melindungi keberlangsungan ciptaan dari kerusakan sosial, moral, dan ekologis. Secara bahasa *fasâd* memiliki arti *mischievous, wrongness, destruction, causing corruption*,⁸³ sebagaimana dalam QS. al-Maidah/5:32 yang mengaitkan *fasâd* dengan pembunuhan dan tindakan merusak tatanan sosial.

مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barang siapa membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia. Barang siapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan semua manusia. Sesungguhnya Rasul Kami telah datang kepada mereka dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas. Tetapi kemudian banyak di antara mereka setelah itu melampaui batas di bumi.

Ayat di atas diturunkan sebagai bentuk teguran terhadap Bani Israil, yang terus melakukan pembunuhan meskipun telah datang kepada mereka rasul-rasul yang membawa penjelasan. Penolakan terhadap kebenaran dan keberlanjutan perilaku menyimpang itu digambarkan dengan kata (مُسْرِفُونَ) mereka terus-menerus melakukan kerusakan di bumi. Ibn 'Asyur menjelaskan bahwa penggunaan kata "*musrifûn*" dalam konteks ini menunjukkan bentuk *fasâd* yang muncul dari pelanggaran terhadap tatanan ilahi secara berlebihan. Penyimpangan itu tidak sekadar karena kejahatan biasa, melainkan karena sifat melampaui batas yang menumpuk dari waktu ke waktu. Bentuk kerusakan ini terkait dengan tindakan menolak hukum, menyalahi syariat, dan mengabaikan nilai-nilai ilahi, sehingga

⁸²Menjaga keteraturan alam semesta dengan cara bijak dan tidak bertindak eksploitatif merupakan salah satu bentuk nyata dari ibadah ekologis. Suprianto dkk., "Islamic Ecological Principles"... hal. 176-177.

⁸³Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*..., hal. 709.

menimbulkan disfungsi moral dan sosial yang berdampak luas. Oleh karena itu, penggunaan kata “di bumi” (*fi al-ardh*) dalam ayat ini bukan hanya memperjelas tempat terjadinya kerusakan, tetapi juga menekankan pentingnya tanggung jawab manusia atas ruang hidup yang ia huni.⁸⁴

Selain itu, *fasâd* juga bisa diartikan sebagai *disorder* (kekacauan dan ketidakteraturan sosial atau moral, seperti dijelaskan dalam QS. al-Anfal/8:73 yang memperlihatkan potensi rusaknya masyarakat apabila perintah Allah diabaikan).⁸⁵

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ

Dan orang-orang yang kafir, sebagian mereka melindungi sebagian yang lain. Jika kamu tidak melaksanakan apa yang telah diperintahkan Allah (saling melindungi), niscaya akan terjadi kekacauan di bumi dan kerusakan yang besar.

Hamka menarasikan ayat ini sebagai konsekuensi dari ketidaksatuan ummat Islam dalam wilayah keimanan. Ini bukan soal wilayah atau tempat tinggal, tetapi lebih kepada kesatuan hati dan keyakinan. Kalau antarummat Muslim terpecah belah dan tidak saling peduli, maka akan muncul kekacauan dan ketidakteraturan, dan kerusakan besar.⁸⁶ Hamka pada konteks ayat ini lebih menarasikan kepada keimanan, Jika keimanan tidak dijaga, dampaknya tidak hanya kepada tatanan sosial, tetapi bisa melemahkan amanat Allah, termasuk amanah terhadap alam.

Sedangkan dalam kerusakan fisik dan ekologis seperti kelangkaan sumber daya dan kerusakan lingkungan, dijelaskan dalam QS. ar-Rum/30:41:⁸⁷

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

Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka

⁸⁴Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, Vol. 6, 1984, hal. 179

⁸⁵Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage...*, hal. 709.

⁸⁶Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.t., hal. 2825.

⁸⁷Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage...*, hal. 709.

merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).

Quraish Shihab ketika menafsirkan QS ar-Rum/30:41 menjelaskan bahwa ayat ini bukan hanya peringatan terhadap dampak ekologis semata, tetapi juga merupakan teguran spiritual yang menyentuh inti kesadaran tauhid. Kerusakan alam mencerminkan kondisi batin manusia yang telah jauh dari nilai-nilai ketundukan kepada Tuhan, serta menunjukkan krisis spiritual yang mengakar.⁸⁸ Ketika manusia melupakan posisi dirinya sebagai hamba dan khalifah, ia cenderung terjebak dalam ilusi kuasa dan menganggap alam sebagai objek bebas eksploitasi. Padahal, setiap tindakan merusak lingkungan bukan hanya bentuk pelanggaran terhadap sistem ekologis, tetapi juga pengkhianatan terhadap amanah ilahi yang melekat pada diri manusia.⁸⁹

Konsep *fasâd* dalam hal ini menjadi semacam cermin, yang memperlihatkan bagaimana penyimpangan dari tauhid akan berujung pada kekacauan dalam seluruh tatanan kehidupan. Keteraturan yang hadir di alam semesta, seperti berjalannya siang dan malam, perputaran musim, atau jatuhnya hujan, bukanlah hasil dari mekanisme otomatis, melainkan kehendak Allah yang terus bekerja dalam sistem semesta yang penuh makna. Karena itu, ketika keteraturan itu diganggu oleh ulah manusia, maka yang terjadi adalah kerusakan yang meluas dan saling merambat.

Kesadaran ini menegaskan bahwa alam tidak bisa dipisahkan dari struktur spiritual ilahi. Segala sesuatu yang tercipta lahir dari kalimat *kun fa yakûn*, yang artinya keberadaan semesta tunduk secara langsung pada kehendak Allah. Jika manusia gagal menyadari ini, maka ia tidak hanya merusak lingkungan secara teknis, tetapi juga meruntuhkan jalinan spiritual yang menyatukan dirinya dengan alam.⁹⁰

3. Tanggung Jawab dan Spiritualitas Etika Kosmis

Pemahaman tauhid yang utuh meniscayakan pengakuan bahwa seluruh ciptaan adalah milik Allah dan tunduk pada kehendak-Nya. Karena itu, manusia tidak diberi kuasa absolut atas bumi, tetapi dibebani amanah untuk menjaganya. Tanggung jawab ekologis dalam Islam bukan sekadar seruan moral atau etika lingkungan, melainkan bagian

⁸⁸Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan...*, hal. 66.

⁸⁹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 10, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 236-238.

⁹⁰Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, cet. II, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 240-241.

dari kontrak spiritual antara manusia dan Tuhan.⁹¹ Ayat-ayat Al-Qur'an menyebutkan bahwa bumi dan seluruh isinya merupakan ciptaan yang diserahkan kepada manusia sebagai titipan, bukan untuk dieksploitasi secara serampangan, tetapi untuk dikelola dengan penuh tanggung jawab.

Salah satu ayat yang menegaskan posisi tanggung jawab manusia adalah QS. al-Ahzab/33:72. Allah menyatakan bahwa amanah pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun semuanya menolaknya karena khawatir tidak sanggup menunaikannya. Sebaliknya, manusia menerima amanah tersebut meskipun ia berpotensi berlaku zalim dan bodoh. Ayat ini bukan sekadar menggambarkan keistimewaan manusia, tetapi juga memperlihatkan beratnya konsekuensi dari tanggung jawab tersebut. Jika dikaitkan dengan ekologi, amanah itu meliputi kewajiban untuk menjaga keseimbangan (*mîzân*) dan tidak menciptakan kerusakan (*fasâd*).⁹² Manusia tidak menjadi pemilik bumi, melainkan pengelola yang akan dimintai pertanggungjawaban.

Konsep amanah ini juga bersifat menyeluruh, mencakup aspek spiritual dan material dalam kehidupan manusia. QS. al-Baqarah/2:30 menyebutkan bahwa manusia diciptakan sebagai khalifah di bumi. Status kekhalfahan ini sering kali ditafsirkan sebagai mandat perwakilan Tuhan di bumi. Namun, Quraish Shihab menegaskan bahwa kekhalfahan ini bukan pemberian kekuasaan tanpa batas, melainkan pelimpahan tanggung jawab yang harus dijalankan sesuai syariat dan nilai-nilai tauhid.⁹³ Khalifah adalah sosok yang memelihara, bukan merusak; yang membangun, bukan menghancurkan. Maka, tanggung jawab terhadap bumi menjadi bagian tak terpisahkan dari identitas spiritual manusia sebagai hamba sekaligus khalifah.

Tanggung jawab ini ditegaskan kembali oleh Al-Qur'an melalui larangan merusak bumi setelah Allah memperbaikinya. QS. al-A'raf/7:56 memperingatkan:

⁹¹Kamal Gueye, Moustapha, dan Najma Mohamed, "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability," dalam *Ecotheology – Sustainability and Religions of the World*, disunting oleh Levente Hufnagel, Intech Open, 2023, hal. 10.

⁹²M. Syauqi, Romlah Abubakar Askar, dan Abdul Ghofur, "Ekologi dan Hadits: Analisis tentang Peran Manusia sebagai Khalifah di Bumi," dalam *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial*, Vol. 2 No. 10, 2025, hal. 235.

⁹³Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 183.

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

Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan.

Ayat ini menunjukkan bahwa tatanan ekologis adalah hasil dari kehendak dan kasih sayang Allah. Merusaknya berarti menentang kesempurnaan ciptaan dan mengkhianati amanah yang telah dititipkan.⁹⁴ Maka dari itu, menjaga lingkungan hidup bukan semata-mata mandatoris dari Al-Qur'an, tetapi juga merupakan kesadaran etis dan spritual manusia sebagai seorang khalifah di bumi.

Kesadaran ini menegaskan bahwa tanggung jawab ekologis bukanlah wilayah terpisah dari religiositas, tetapi justru inti dari pengamalan iman. Kesalehan tidak berhenti pada ranah ritual, tetapi menemukan wujud nyatanya dalam tindakan memelihara ciptaan Tuhan.⁹⁵ Hal ini sejalan dengan konsep '*amal shâlih*' dalam Al-Qur'an yang tidak hanya terbatas pada ibadah personal, tetapi juga mencakup kontribusi terhadap kebaikan sosial (al-Ma'un/107:1-7)⁹⁶ dan ekologis.

Sebagai bagian dari amanah, manusia dituntut untuk tidak hanya menghindari kerusakan, tetapi juga aktif dalam melakukan perbaikan (*ishlâh*). QS. al-A'raf/7:85 menyatakan perintah untuk melakukan *ishlâh*, setelah terjadinya kerusakan. Ini menunjukkan bahwa tanggung jawab manusia bersifat aktif dan solutif, bukan sekadar menahan diri dari perusakan.

Dengan demikian, dalam konteks kontemporer, tanggung jawab ekologis yang berakar dari spiritualitas tauhid dapat menjadi alternatif dari paradigma pembangunan eksploitatif. Amanah dalam konteks ekologis bukan hanya soal menjaga lingkungan, tetapi juga membangun pola relasi yang adil dan penuh tanggung jawab antara manusia dengan ciptaan lainnya.⁹⁷ Spiritualitas dalam pemeliharaan bumi tidak berhenti

⁹⁴Arthur Saniotis, "Muslims and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics," dalam *Contemporary Islam* Vol. 6 No. 2, 2012, hal. 167.

⁹⁵A. Setia, "The Inner Dimension of Going-Green: Articulating an Islamic Green-Ecology," dalam *Islam and Science* Vol. 5 No. 2 2007, hal. 138.

⁹⁶Quraish Shihab memberikan kesimpulan pada surat ini bahwa kewajiban dan tuntutan agama yang ditetapkan oleh Allah sedikitpun tidak bertujuan, kecuali untuk kemashlahatan seluruh makhluk, khususnya untuk manusia. Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*..., hal. 63.

⁹⁷Keterkaitan prinsip spiritualitas tauhid dengan *maqâshid syari'ah*: *hifzh al-dîn*, *hifzh al-aql*, *hifzh al-nasl*, *hifzh, al-nafs*, yang relevan dalam pelestarian lingkungan hidup sebagai

pada kesadaran personal, melainkan mengarah pada transformasi sosial yang menjadikan lingkungan sebagai ladang ibadah dan pengabdian kepada Tuhan.

bagian dari tanggung jawab keagamaan dan moral. Bibi Suprianto, Yuni Triandini, Irwan Abdullah, dan Tri Marhaeni Pudji Atuti, "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia..." hal. 176-177.

BAB IV

SINTESIS EPISTEMOLOGIS *ECOLOGICAL HUMANISM* SPIRITUAL PERSPEKTIF MUHAMMAD QURAIISH SHIHAB

Setelah sebelumnya dibahas sisi biografis dan karya-karya M. Quraish Shihab, Bab ini memasuki inti dari penelitian, yaitu menelusuri bagaimana nilai-nilai *ecological humanism* yang dikembangkan oleh Henryk Skolimowski beresonansi dengan pemikiran Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah*.¹ Meskipun istilah ini tidak pernah secara eksplisit digunakan oleh Quraish Shihab, berbagai tulisannya menunjukkan kecenderungan yang sejalan dengan prinsip-prinsip filsafat tersebut, terutama dalam memandang alam sebagai ruang spiritual, kehidupan sebagai jaringan keterhubungan, dan manusia sebagai makhluk sadar yang berperan aktif secara etis dan spiritual dalam tatanan alam semesta.

Perlu ditegaskan bahwa Quraish Shihab tidak membangun tafsirnya dalam kerangka filsafat Barat, tetapi membaca ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan moral, tematik, dan spiritual yang reflektif.² Dari sini muncul pandangan-pandangan tafsir yang mendukung etika ekologis yang mendalam, bahkan melampaui sekadar relasi praktis antara manusia dan lingkungan.³

¹Sejauh pencarian penulis, istilah ini mungkin muncul dalam beberapa varian pemikiran sebelumnya, seperti Aldo Leopold, Lynn White, Gregory Bateson, akan tetapi Skolimowski-lah yang pertama kali memformulasikan dan mempopulerkan istilah *ecological humanism* sebagai sebuah sistem filsafat. *Eco-Philosophy* (1981). *Ecological Humanism* (1975). *Living Philosophy* (1991). *A Sacred Place to Dwell* (1993). *The Participatory Mind* (1994). *Dancing Shiva in the Ecological Age* (1991).

²Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. xi-xii.

³Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Quran Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2023, hal. 70.

Alam dalam *Tafsir Al-Misbah* digambarkan sebagai tanda-tanda kebesaran Tuhan (ayat kauniyah), sebagai amanah, dan sebagai entitas yang tunduk pada hukum ilahi.

Adapun untuk merumuskan keterkaitan antara term-term Al-Qur'an dengan empat pilar utama dalam konsep Skolimowski, penulis akan terlebih dahulu mengidentifikasi sejumlah kosakata kunci Al-Qur'an yang mengandung muatan *ecological humanism* spiritual. Setelah itu, kosakata kunci tersebut akan dianalisis secara tematik dan kontekstual untuk melihat sejauh mana penafsiran Quraish Shihab merepresentasikan nilai-nilai yang beresonansi dengan empat pilar utama.

Meskipun keduanya lahir dari pendekatan yang berbeda, penelitian ini berpijak pada asumsi bahwa Quraish Shihab memuat unsur-unsur yang sejalan, meski tidak identik dengan gagasan *sanctuary*, *interconnectedness*, *participatory mind*, dan *human stewardship*. Beberapa di antaranya tampak paralel, sebagian lainnya justru menunjukkan pendalaman atau penyesuaian dalam kerangka teologis Islam yang khas.

A. Dimensi Onto-Etis Bumi Perspektif Qur'ani

Gagasan tentang bumi sebagai *sanctuary* atau tempat suci merupakan pokok pemikiran mendasar dalam *ecological humanism* yang dikembangkan oleh Henryk Skolimowski. Skolimowski menolak pandangan mekanistik-newtonian dan antroposentris yang menempatkan bumi sebagai objek yang bisa dieksploitasi semata,⁴ dan menggantinya dengan cara pandang bahwa alam adalah ruang sakral yang penuh makna moral dan spiritual.⁵ Skolimowski mengatakan bahwa dunia adalah tempat yang harus dihormati, bukan untuk ditaklukkan. Bumi menurutnya adalah sebuah rumah yang hidup dan penuh nilai, bukan sekadar ruang fisik yang netral.⁶ Bumi sebagai *sanctuary* dalam hal ini tidak menunjuk pada objek tertentu, akan tetapi merupakan nilai atau status spiritual yang disematkan pada bumi karena kesiapannya menopang kehidupan, menyampaikan pesan ketuhanan, dan menjadi ruang bagi perjalanan khalifah di bumi.⁷

Skolimowski tidak membangun gagasannya dari sistem keagamaan, melainkan dari filosofis tentang eksistensi manusia. Keberlanjutan hidup yang dilakukan oleh manusia sejatinya bukan ditentukan oleh kemampuan

⁴Henryk Skolimowski, *Ecological Humanism*, Lewes Sussex: Gryphon Press, 1975-1978, hal. 23.

⁵Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, London: Arkana, 1992, hal. 45.

⁶Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport, Mass: Element, 1993, hal. 6.

⁷Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut*, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 57.

manusia dalam menguasai teknologi, tetapi oleh kedalaman sikap hormat manusia terhadap alam yang menyatu dengan dirinya.⁸ Kesadaran akan keterhubungan ini yang menurutnya menjadikan bumi layak disebut sebagai rumah suci (*sanctuary*).

Pandangan ini menemukan resonansi kuat dalam penafsiran Quraish Shihab, terutama dalam perspektif Al-Qur'an yang melihat bumi sebagai amanah dan tanda-tanda kebesaran Allah Swt. Lebih lanjut, Quraish Shihab mengatakan bahwa bumi bukan hanya tempat tinggal manusia, tetapi juga sebagai tempat manusia berkontemplasi atas ayat-ayat Tuhan (*ayat kauniyah-Nya*).⁹ Selain itu, Abdullah Syahatah dalam kitabnya *Âyâtullâh fî al-kawn: Tafsîru al-âyât al-kawniyyah bi al-Qur'ân al-Karîm* juga mengumpulkan sejumlah ayat yang mendukung akan hal ini, setidaknya ada tiga ayat yang dirangkum, yakni pada QS. al-Jatsiyah/45:3-5.¹⁰

Ayat tersebut memberikan sinyal yang jelas bahwa alam semesta tidak hadir secara netral, melainkan sebagai sistem tanda (*ayat*) yang mengandung pesan-pesan spiritual dari Allah. Bumi, makhluk hidup, perubahan waktu, dan fenomena alam lainnya disebut bukan sekadar diketahui secara ilmiah, tetapi untuk direnungkan dan ditafakkuri secara eksistensial. Dalam ayat ini juga ditegaskan bahwa bumi tidak hanya diciptakan, tetapi juga dihidupkan kembali. Hal ini menunjukkan penegasan akan dinamika kehidupan yang tunduk kepada ketentuan Tuhan.

Kesadaran Qurani tentang bumi sebagai tempat perjumpaan spiritual akan semakin kuat ketika ditelusuri melalui kata-kata kunci yang tersebar dalam banyak ayat. Term-term yang ada tidak hadir secara kebetulan, melainkan mengandung muatan konsep *sanctuary of the earth*, atau dalam istilah Quraish Shihab adalah amanah dan tanda kebesaran Allah Swt. Penjelasan berikut akan menguraikan sejumlah istilah kunci dalam Al-Qur'an yang dipilih penulis sebagai representasi tematik:

1. *Al-Ardh* (الأرض) sebagai Landasan Ontologis Kehidupan

Kata *al-Ardh* (الأرض) dalam Al-Qur'an bukan sekadar menunjuk pada entitas geografis yang menjadi tempat berpijak manusia, tetapi mencerminkan dimensi kosmologis, spiritual, dan etis yang sangat mendalam. Secara etimologis, *al-Ardh* merupakan lawan dari *al-Samâ'* (langit), dan keduanya kerap muncul bersandingan untuk

⁸Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*, New Delhi: Clarion Books, 1991, hal. 217.

⁹Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan...*, hal. 84.

¹⁰Ayat ini sebagai sinyal Allah kepada manusia. Abdullah Syahatah, *Âyât Allâh fî al-kawn: Tafsîr al-âyât al-kawniyyah bi al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar Nahaat Misr, 2014, hal. 14.

menggambarkan cakupan totalitas ciptaan Tuhan. Dua kata berlawanan; *al-Samâ'* dan *al-Ardh*, menjadi formula kosmik yang menggambarkan totalitas ciptaan, sebagaimana dijelaskan oleh Nicolai Sinai bahwa ungkapan ini merupakan cara Al-Qur'an mengafirmasi cakupan kekuasaan Tuhan atas kosmos.¹¹

Meskipun dalam Al-Qur'an bentuk jamak dari *al-Ardh* (أَرْضُونَ) tidak pernah disebutkan secara eksplisit, konsep keberagaman bumi tetap hadir melalui variasi fenomena alam dan kondisi geografis yang tersebar di banyak ayat.¹² Menurut Husayn Muhammad al-Dzahabi al-Sya'ni dalam *Al-Dalil al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, kata *al-Ardh* dan turunannya disebutkan sebanyak 461 kali di dalam Al-Qur'an.¹³ Frekuensi yang tinggi ini menunjukkan betapa sentralnya konsep bumi dalam konstruksi teologis dan spiritual Islam, serta menegaskan pentingnya pemaknaan mendalam terhadapnya.

Salah satu makna simbolik dari *al-Ardh* adalah kerendahan, berlawanan dengan *al-samâ'* sebagai simbol ketinggian.¹⁴ Kerendahan ini tidak menandakan kehinaan, melainkan membuka peluang untuk dimuliakan. Bumi menjadi arena tempat manusia membuktikan ketundukan, ketekunan, dan penghormatan terhadap ciptaan. Sebagaimana dijelaskan dalam *Lisân al-'Arab*, kata *al-Ardh* merujuk pada tempat, dasar, bahkan terkadang simbol kehinaan.¹⁵ Dari kata ini, muncul sebuah etika ekologis yang mengatakan bahwa bumi harus dijaga, bukan karena ia tinggi, tapi karena dari kerendahanpun terkandung kehormatan jika dirawat dengan benar.

Dalam QS. al-Hadid/57:17:

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيْنَا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Ketahuilah bahwa Allah yang menghidupkan bumi setelah matinya (kering).

Ayat ini mengindikasikan bahwa bumi tidaklah statis. Ia mengalami kematian dan kehidupan kembali, sebagaimana hati manusia dapat menjadi keras dan kemudian dilunakkan oleh rahmat Tuhan. Quraish Shihab dalam tafsirnya membandingkan hati manusia dengan

¹¹Nicolai Sinai, *Key Terms of The Qur'an: A Critical Dictionary*, Princeton: Princeton University Press, 2023, hal. 35-37.

¹²Al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, juz 1, hal 19.

¹³Husayn Muhammad al-Dzahabi al-Sya'ni, *Al-Dalil al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Salam, 2012, hal. 62-67.

¹⁴Al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân...*, hal 20.

¹⁵Ibn Manzbur, *Lisân al-'Arab...*, hal. 61-62.

bumi. Sebagaimana hati yang tidak disentuh oleh zikir akan mengering dan mengeras sebagaimana tanah yang tandus.¹⁶ Oleh karena itu, bumi dalam ayat in dipahami sebagai simbol batin bagi manusia yang terus membutuhkan spiritual agar tidak mati dalam kelalaian.

Simbolisme ini juga menemukan titik temu dengan pemikiran Skolimowski tentang *sanctuary of the earth* yang melihat bumi bukan sebagai entitas mekanistik netral secara moral. Skolimowski mengatakan dalam *A Sacred Place to Dwell*, "...ecology is about the state of the human soul,"¹⁷ yang menegaskan bahwa krisis lingkungan bermula dari krisis keasadaran. Maka, transformasi ekologis hanya mungkin dilakukan melalui kebangkitan spiriutal manusia.

Pandangan ini diperkuat oleh Nicolai Sinai yang menyatakan bahwa bumi dalam Al-Qur'an adalah arena untuk ujian moral dan spiritual manusia (QS. Hud/11:7; QS. al-Mulk/67:2; QS. al-Insan/76:2). Melalui bukunya, Sinai menekankan bahwa manusia tidak sekadar menempati bumi, tetapi diminta membuktikan dirinya sebagai makhluk paling baik amalnya.¹⁸

Masih dalam kata *Ardh*, kata ni juga muncul dalam berbagai turunan makna, seperti tanah yang baik untuk tanaman (أَرْضٍ رَيِّةً), lahan kehidupan yang stabil (أَرْضٌ قَرَارٌ), bahkan tumbuhan yang sehat (أَرْضٌ الْبِنَاتِ).¹⁹ Semua ini memperlihatkan bahwa bumi bukan sekadar tempat tinggal, tetapi juga wadah dan saksi atas keberadaan manusia sebagai *khalifah fi al-ardh*. Oleh karena itu, bumi disebut juga sebagai *ayah* (tanda-tanda kebesaran Allah) yang menunjukkan aspek spiritual dari eksistensinya.

Pandangan ini semakin lengkap ketika dunia, sebagai tempat berpijak manusia tidak hanya dipahami secara geografis, tetapi juga secara nilai dan kedekatannya dengan akhirat. Quraish Shihab menjelaskan bahwa istilah dunia (dalam bahasa Indonesia diartikan bumi), berasal dari kata *adnâ* yang berarti dekat atau rendah, Kedekatan ini tidak selalu menunjuk pada kemuliaan, melainkan kerap diartikan

¹⁶Penyebutan bahwa Allah "*menghidupkan bumi setelah matinya*" bukan semata-mata fenomena alam, melainkan simbol transformasi batin yang terjadi saat hati disentuh kembali oleh cahaya ilahi. Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 13, hal. 433.

¹⁷Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport, Mass: Element, 1993, hal. 7.

¹⁸Nicolai Sinai, *Key Terms of The Qur'an...*, hal. 36.

¹⁹Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab...*, hal. 61-62.

sebagai sesuatu hal yang remeh jika tidak dikaitkan dengan tujuan akhirat.²⁰

2. *Āyah* / (آيات) sebagai Tanda-Tanda Ilahi

Mengutip dari Ibnu Manzhur, bentuk tunggal dari kata *āyah* adalah *āyah* dan bentuk jamaknya adalah *āyāt*.²¹ Secara harfiah kata ini memiliki arti tanda (*sign*),²² dan asal kata *āyah* berasal dari akar kata *أوى* yang artinya melihat atau menunjukkan. Kata *āyah* juga diartikan sebagai sesuatu yang mengandung makna ajakan untuk berpikir, bukti, dan pelajaran. Karena itu dikatakan *آيتنا للأفاق* (ayat-ayat Kami di cakrawala) yaitu sebagai penunjuk akan tauhid (keesaan Allah) yang tersebar di cakrawala, dan juga *آيات* yang berupa peninggalan dari umat-umat terdahulu sebagai bukti kekuasaan Allah dan ibrah (pelajaran) di setiap negeri dan dari berbagai umat, meskipun mereka telah binasa.²³ Dari sini, konsep *āyah* menjadi jembatan antara teks suci (Al-Qur'an) dan realitas dunia; antara wahyu yang dibaca dan wahyu yang disaksikan; antara Al-Qur'an tertulis dan Al-Qur'an kosmik.²⁴ Ketika bumi dipandang sebagai *sanctuary*, maka ayat menjadi elemen-elemen spiritual yang menyusun kesakralan ruang tersebut.

Menurut hasil dari inventarisasi yang dilakukan berdasarkan *Al-Dalil al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, kata *ayat* dalam bentuk tunggal disebut sebanyak 212 kali, sementara bentuk jamaknya muncul 169 kali, sehingga total keseluruhan kemunculannya mencapai 381.²⁵ Dominasi bentuk tunggal menunjukkan fokus Qur'an pada kesatuan makna dalam setiap tanda, sedangkan bentuk jamaknya memperlihatkan

²⁰Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami: Keragaman itu Rahmat*, Tangerang: PT. Lentera Hati, 2017, hal. 49-50.

²¹Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*..., hal. 185.

²²Nicolai Sinai, *Key Terms of The Qur'an*..., hal. 127. *Āyat* juga bisa identik dengan kata *bayyin* (*clear*) karena banyak bagian Al-Quran yang mengaitkan wahyu ilahi dengan kejelasan dan memenuhi syarat *bayyin* (*adj.*). Nicolai Sinai, *Key Terms of The Qur'an*..., hal. 149. Menurut Ibnu mandzhur yang dikurip dari Ibnu Huqayah dan Utsman *āyat* adalah tanda yang menunjukkan makna tertentu. Ibn Mandzhur, *Lisān al-'Arab*..., hal. 186.

²³Ibn Mandzhur, *Lisān al-'Arab*..., hal. 185.

²⁴Seyyed Hossein Nasr (ed.), *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne, 2015, hal. 296

²⁵Husayn Muhammad al-Dhahabi al-Sya'ni, *Al-Dalil al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*..., hal. 103-109.

kekayaan dan keberagaman konteksnya, mulai dari wahyu, alam, sejarah terdahulu, hingga peringatan akan akhirat.²⁶

Nicolai Sinai mencatat bahwa istilah *ayat* mulai digunakan untuk merujuk pada unit-unit tekstual atau bagian-bagian dari wahyu, yang kemudian menjadi dasar dari pengertian pasca-Qur'ani sebagai "ayat-ayat" atau *verses*. Peralihan semantik ini dapat dilihat dari pembukaan-pembukaan surah seperti QS. Yunus/10:1, Hud/11:1, Yusuf/12:1, dan al-Ra'd/13:1 yang menyebutkan تلك آيات الكتاب sebagai pengantar kepada firman ilahi.²⁷ Dari sini, *âyah* tidak lagi sekadar tanda alamiah, tetapi telah merujuk pada fragmen-fragmen wahyu itu sendiri.

Namun demikian, pergeseran makna ini tidak menghapus akar makna kosmik dan etis dari *âyah*. Dalam banyak ayat lain, *âyah* tetap menunjuk pada fenomena-fenomena di alam semesta yang menyiratkan kekuasaan, keindahan, dan kehendak Tuhan. Bumi yang ditumbuhi tanaman, hujan yang menyuburkan, pergantian siang dan malam, serta hewan dan tumbuhan semuanya disebut sebagai لايت لقوم يتفكرون (tanda-tanda bagi kaum yang mau berpikir).²⁸

Ayat-ayat kosmik ini mencapai puncaknya dalam QS. Ali Imran/3:190:

انَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal

Quraish Shihab menggarisbawahi bahwa ayat ini tidak hanya memperlihatkan sistem kerja langit dan bumi yang sangat teratur, tetapi juga mengesakan bahwa fenomena-fenomena tersebut adalah tanda-tanda ilahi yang hanya dapat dipahami oleh *ulu' al-bâb*, yakni mereka yang merenungkan tentang fenomena alam raya; terhindar dari kerancauan berpikir; dan tertutup kabut ide.²⁹ Pemaknaan ini sejalan dengan QS. adz-Dzariyat/51:20:

²⁶Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*..., hal. 185.

²⁷Nicolai Sinai, *Key Terms of The Qur'an*..., hal. 127.

²⁸Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*..., hal. 185.

²⁹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 2, hal. 370. Karakteristik *ulu' al-bâb* dibahas oleh Quraish Shihab pada ayat setelah ini, yakni pada halaman 372-376.

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Dan di bumi terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang yakin

Ayat ini menegaskan bahwa bumi adalah hamparan yang penuh dengan tanda-tanda spiritual bagi mereka yang memiliki *yaqîn*, yakni keyakinan yang mantap dan tidak tergoyahkan.³⁰ Artinya, kesadaran ekologis yang lahir dari perenungan terhadap *âyat-âyat*; baik yang tertulis ataupun kosmik, bukanlah hasil pengamatan biasa, melainkan buah dari kedalaman iman dan kejernihan akal.

Kesadaran ini semakin kokoh ketika Al-Qur'an tidak hanya menyebut keberadaan *âyah* secara umum, tetapi juga rincinya secara sistematis dalam struktur alam semesta. Salah satu uraian paling lengkap dan indah mengenai hal ini terdapat pada QS. al-Jatsiyah/45:3-5, di mana Allah Swt. menyebutkan berbagai fenomena alam; langit, bumi, makhluk hidup, pergantian malam dan siang, hingga angin dan hujan, sebagai *âyah*, yakni tanda-tanda bagi mereka yang mau berpikir dan merenung. Ayat ini tidak hanya menyatukan aspek kosmik dan spiritual, tetapi juga memperlihatkan bagaimana bumi adalah ruang pembacaan spiritual yang menyuarakan pesan ilahi secara terus-menerus.

انَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ◊ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ◊ وَآخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Sungguh, pada langit dan bumi benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang mukmin. Dan pada penciptaan dirimu dan pada makhluk bergerak yang bernyawa yang bertebaran (di bumi) terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) untuk kaum yang meyakini, dan pada pergantian malam dan siang, dan hujan yang diturunkan Allah dari langit, lalu dengan (air hujan) itu dihidupkan-Nya bumi setelah mati (kering); dan pada perkisaran angin terdapat pula tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti.” (QS. al-Jatsiyah/45:3-5)

Quraish Shihab menafsirkan bahwa struktur ayat ini memperlihatkan kesinambungan antara *âyah kawniyyah* dan *âyah qawliyyah*, serta menunjukkan betapa sistem kerja langit dan bumi bukan hanya teratur, tetapi juga sarat makna ketuhanan yang mendalam, seperti penciptaan manusia dengan langit dan bumi yang berbeda karena

³⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 13, hal. 78.

memiliki unsur tambahan yang tidak dimiliki oleh semesta, yakni ruh. Unsur ruhani ini menjadikan manusia mampu menangkap makna yang melampaui realitas fisik.³¹ Oleh karena itu, manusia disebut secara khusus setelah penyebutan penciptaan langit dan bumi, sebagai bentuk pengakuan atas kapasitas spiritual dan intelektualnya dalam membaca *âyah* Tuhan.

Maka, bumi sebagai *sanctuary* tidak hanya menjadi wadah bagi makhluk hidup, tetapi juga ruang dialog antara jiwa manusia dan tanda-tanda ilahi yang terus berbicara dalam diam. Hal ini turut dipertegas oleh Seyyed Hossein Nasr dalam *Religion and the Order of Nature*, “*earth is man’s teacher...*”³² dan bahwa alam merupakan manifestasi ilahi (*theopny*) yang harus dibaca dengan hati dan akal.³³

3. *Qarâr* / (قرار) sebagai Stabilitas dan Ketetapan Kosmik

Qarâr (قرار) merupakan salah satu kata kunci penting dalam memahami makna bumi sebagai *sanctuary* dalam Al-Qur’an. Kata *Qarâr* (قرار) berasal dari akar trilateral (ق - ر - ج) yang secara harfiah berarti dingin atau tenang. Makna ini berkembang dan memiliki arti menjadi: diam di tempatnya, menetap, dan merasa tenang. Berlawanan dengan panas yang sering dianggap dengan gerakan, gejolak, dan perubahan.³⁴ Dari akar kata ini lahir beragam derivasinya seperti: *taqarrara*, *aqarrû*, *qarâr*, *mustqar*, *mustaqîr*, dan *istaqarra*, yang secara keseluruhan muncul sebanyak 38 kali dalam Al-Qur’an.³⁵

Berdasarkan hasil dari inventarisasi yang dilakukan berdasarkan *Al-Dalîl al-Mufahras li Alfâz al-Qur’ân al-Karîm*, kata *قرار* terulang sebanyak 10 kali yang digunakan dalam berbagai bentuk ayat.³⁶ Namun dari sepuluh kemunculan kata *qarâr*, hanya dua ayat saja yang secara kuat merepresentasikan konsep bumi sebagai tempat yang tenang, stabil, dan layak huni, yaitu pada QS. al-Naml/27:61, QS. Ghafir/40:64, dan QS. Ibrahim/14:26. Ketiga ayat ini memperlihatkan bumi bukan hanya

³¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 13, hal. 338-339.

³²Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York–Oxford: Oxford University Press, 1996, hal. 65

³³Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature...*, hal. 281.

³⁴Ibn Manzhar, *Lisân al-‘Arab...*, hal. 3578

³⁵Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Leiden–Boston: Brill, 2008, hal. 750.

³⁶Husayn Muhammad adz-Dzahabi asy-Sya’ni, *Al-Dalîl al-Mufahras li Alfâz al-Qur’ân al-Karîm...*, hal. 644.

sebagai tempat tinggal fisik, tetapi juga sebagai ruang spiritual yang memberikan rasa aman, stabil, dan menunjang kehidupan. Ini menjadikan bumi sebagai *qarâr* dalam makna terdalamnya yakni sebuah tempat yang disiapkan sebagai ruang ketetapan eksistensial manusia.

Sementara itu, enam sisanya digunakan dalam konteks yang berbeda. Misalnya, ketika kata *qarâr* digunakan untuk menggambarkan neraka sebagai tempat menetap (QS. Shad/38:60), atau surga sebagai tempat tinggal yang damai (QS. al-Mu'minun/23:50), konteksnya tidak berkaitan langsung dengan bumi sebagai *sanctuary*, tetapi lebih pada tempat kembali setelah kehidupan dunia. Oleh karena itu, hanya tiga dari sembilan ayat yang benar-benar mendukung pembahasan bumi sebagai *sanctuary*.

Dari demikian itu, bisa terlihat bahwa makna kata *qarâr* tidak terbatas pada stabilitas fisik semata. Ia juga mencakup ketenangan eksistensial, ketetapan spiritual, dan perasaan tenteram yang menjadi tujuan dari perjalanan ruhani manusia. Bumi sebagai *qarâr* adalah cerminan dari ruang yang tidak hanya menopang kehidupan biologis, tetapi juga menyediakan kedalaman untuk hidup yang bermakna dan reflektif.³⁷ Maka ketika Al-Qur'an menyebut bumi sebagai *qarâr*, ia sedang menunjuk pada dimensi batin dari tempat tinggal manusia, tempat di mana ruh bisa menemukan keteduhan dan akal bisa menetap dalam keheningan yang produktif.

Penafsiran ini diperkuat oleh Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* saat mengulas QS. al-Naml/27:61:

أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خَلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلَا أَكْثَرُ هُمْ لَّا يَعْلَمُونَ

Bukankah Dia (Allah) telah menjadikan bumi sebagai tempat berdiam, yang menjadikan sungai-sungai di celah-celahnya, yang menjadikan gunung-gunung untuk (mengkokohkan)nya dan menjadikan suatu pemisah antara dua laut? Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain)? Sebenarnya kebanyakan mereka tidak mengetahui.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *qarâran* dalam ayat tersebut berasal dari akar kata *qarra*, yang berarti mantap atau tenang. Penegasan ini menunjukkan bahwa bumi ditetapkan sebagai tempat yang memiliki kestabilan dan ketenangan, tidak hanya secara fisik, tetapi juga secara eksistensial. Bumi digambarkan seolah sedang melaju dalam kecepatan rotasional dan di angkasa, namun manusia tidak merasakan

³⁷Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden–Boston: Brill, 2008, hal. 751-751.

guncangan ataupun ketidakstabilan ketika berdiri di atasnya.³⁸ Hal ini diperkuat oleh Sya'rawi, *qarâr* bukan hanya menunjukkan *istiqrâr* atau ketetapan bumi sebagai permukaan tempat berpijak, tetapi juga menunjuk kepada rancangan ilahi yang menghadirkan bumi dalam keseimbangan ekologis dan iklim. Sya'rawi bahkan mengaitkan fenomena sungai, mata air, dan jalur air bawah tanah sebagai sistem keseimbangan yang menopang eksistensi bumi sebagai *qarâr*. Sungai-sungai mengalir dari gunung, menciptakan sistem irigasi alami, dan mendukung kehidupan pertanian.³⁹ Jalur-jalur ini bergerak menurut gravitasi, bentuk daratan, dan kontur bebatuan, sesuatu yang menurut Sya'rawi menjadi bukti ketetapan (*qarâr*) yang tidak mungkin hadir tanpa kebijaksanaan ilahiah.

Penafsiran ini membuka pemahaman bahwa *qarâr* bukanlah semata kondisi geografis, melainkan suatu sistem yang mengandaikan integrasi antara tatanan fisik dan ruhani. Manusia merasa tenang karena bumi memang diciptakan untuk menjadi rumah bagi kehidupan yang bermakna. Hal ini sejalan dengan pandangan Henryk Skolimowski, yang menyebut bahwa bumi bukanlah mesin mati, tetapi *sanctuary*; tempat sakral yang harus dihuni dengan kesadaran, penghormatan, dan rasa cinta.⁴⁰ Manusia tidak sekadar menumpang hidup, tetapi hadir sebagai subjek spiritual yang menghayati kehadirannya dalam dunia dengan makna dan tanggung jawab

Selain itu, bumi sebagai *qarâr* adalah bentuk nyata dari *Maqâsid al-Qur'ân* dalam menjaga *al-nafs* (jiwa) dan *al-'aql* (akal). Rasa aman dan stabilitas tempat tinggal adalah syarat mendasar agar manusia dapat berpikir, merenung, dan beribadah.⁴¹ Maka ketika bumi dijadikan *qarâr*, Al-Qur'an tidak hanya sedang menyampaikan informasi tentang geografi, tetapi sedang membentuk kesadaran spiritual bahwa tempat berpijak manusia adalah tempat yang layak dimuliakan.

4. *Amânah* (أمانة) sebagai Manifestasi Tanggung Jawab Spiritual

Jika *qarâr* menekankan pada stabilitas dan kediaman spiritual bumi, maka *amânah* (أمانة) memperluasnya kepada aspek tanggung

³⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 9, hal. 482.

³⁹Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, Kairo: Akhbar al-Yawm, t.t., hal. 10816-10820.

⁴⁰Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell...*, hal. 4.

⁴¹Bibi Suprianto, Yuni Triandini, Irwan Abdullah, dan Tri Marhaeni Pudji Astuti, "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia," dalam *International Journal of Islamic Studies Higher Education*, Vol. 2, No. 3, 2023, hal. 176-177.

jawab manusia terhadap bumi. Bumi bukan hanya tempat yang disiapkan, tetapi juga sesuatu yang dipercayakan. Di sinilah konsep *sanctuary* mendapatkan bentuk etisnya. Amanah menjadi dasar relasi manusia dengan bumi. Manusia bukan sebagai pemilik yang berhak mengeksploitasi, tetapi sebagai penjaga yang wajib menjaga.

Secara etimologis, kata *amânah* (أمانة) berasal dari akar kata *amina* – *ya'manu* – *amnan* – *wa amânatan*, yang membentuk makna dasar aman; keamanan, tenteram, tenang, dan hilangnya rasa takut.⁴² Akar katanya terdiri dari huruf-huruf *hamzah*, *mim*, dan *nun*, yang secara semantik menunjukkan suasana batin yang stabil dan dapat dipercaya.⁴³ Nicolai Sinai menulis, *amânah* (أمانة) adalah sesuatu yang dipercayakan atau titipkan. Akar kata ini berkaitan erat dengan (وثق) yang bermakna kepercayaan atau keyakinan yang kokoh.⁴⁴ Dari definisi tersebut menunjukkan adanya unsur tanggung jawab dan integritas dalam menjaga sesuatu yang dititipkan.

Kata *amânah* di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak enam kali dalam berbagai bentuk, baik mufrad maupun jamak. Bentuk mufrad ditemukan dalam QS. al-Baqarah/2:283 dan QS. al-Ahzab/33:72. Sementara bentuk jamaknya seperti أمانات muncul pada QS. an-Nisa/4:58, QS. al-Anfal/8:27, QS. al-Mu'minun/23:8, dan QS. al-Ma'arij/70:32. Dari keseluruhan ini, sebagian besar menjelaskan amanah dalam hubungan antar manusia atau antar manusia dengan Tuhan. Namun, hanya satu ayat yang secara eksplisit dan signifikan mengaitkan *amânah* dengan relasi antara manusia dan ciptaan Tuhan secara umum,⁴⁵ yakni QS. al-Ahzab/33:72:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu amanah itu dipikul oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh.

⁴²Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*..., hal. 140.

⁴³Muhammad Quraish Shihab et al., *Ensiklopedia al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 83.

⁴⁴Nicolai Sinai, *Key Terms of The Qur'an: A Critical Dictionary*..., hal. 103.

⁴⁵Muhammad Quraish Shihab et al., *Ensiklopedia al-Qur'an*..., hal. 83-85

Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai gambaran simbolik tentang beratnya amanah yang ditawarkan Tuhan. Menurutnya, penyebutan langit, bumi, dan gunung-gunung dalam ayat ini tidak dimaksudkan secara literal sebagai entitas fisik yang memiliki kemampuan memilih, melainkan sebagai ungkapan metaforis yang merujuk pada kebesaran ciptaan Tuhan secara keseluruhan. Hakikat pesan dari ayat ini bukanlah pada benda-benda itu sendiri, melainkan kepada penghuni dan pengelola bumi, yakni manusia sebagai khalifah.

Hal ini ditegaskan dalam struktur ayat itu sendiri. Setelah menyebut langit, bumi, dan gunung-gunung yang enggan memikul amanah, Allah kemudian menyatakan secara eksplisit *وَحَمَلَهَا* (lalu manusia yang memikulnya). Kata *al-insân* di sini menurut Quraish Shihab tidak merujuk pada sosok makhluk ciptaan Allah tertentu, melainkan pada manusia secara umum.⁴⁶ Dengan demikian, yang menjadi pokok ayat ini bukanlah sifat makhluk selain manusia, tetapi konsekuensi keberadaan manusia sebagai satu-satunya makhluk yang diberi kehendak bebas dan akal untuk menerima beban moral-spiritual tersebut.

Penjelasan ini diperkuat oleh pandangan Ibnu ‘Asyur yang mengaitkan *amânah* dengan potensi unik manusia berupa akal. Menurutnya, amanah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung bukan karena mereka memiliki potensi moral tetapi sebagai simbol kebesaran dan kekuatan makhluk.⁴⁷ Penolakan mereka mencerminkan kesadaran akan batas fungsional mereka, sedangkan manusia menerimanya karena ia memiliki kelengkapan utama yang tidak dimiliki makhluk lain, yaitu akal.

Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa akal adalah wadah *amânah*, karena hanya melalui akal manusia dapat membedakan antara benar dan salah, memahami wahyu, dan mengelola perubahan, karena pada dasarnya manusia adalah makhluk sosial yang memiliki potensi untuk berinteraksi secara sipil dan bertanggungjawab.⁴⁸ Bahkan jika makhluk lain seperti hewan diberi akal, mereka tetap tidak akan sanggup menunaikan amanah, bentuk fisik dan insting mereka tidak disiapkan untuk menanggung beban moral sebagaimana manusia. Dalam penggambarannya, Ibnu ‘Asyur menyatakan bahwa seekor kuda yang

⁴⁶Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 10, hal. 550-551.

⁴⁷Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, Vol. 22, 1984, hal. 127.

⁴⁸Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, hal. 127-128.

memiliki akal tetap tidak akan bisa pergi ke pasar sendiri untuk membeli makanan dan menyerahkan pembayaran. Ini menegaskan bahwa akal yang diiringi kesadaran dan pengelolaan diri (*tadbîr*) adalah fondasi eksistensial dari *amânah*.⁴⁹ Oleh sebab itu, manusia ditetapkan sebagai khalifah karena sanggup memikul amanah melalui potensi rasional dan kesadarannya.

Posisi ini ditegaskan juga oleh Nabi Muhammad Saw dari Abu Hurairah, Rasulullah Saw. bersabda:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانَ: حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ: حَدَّثَنَا هَمَّالُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِذَا ضَيَعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِذَا أُسْنِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ

السَّاعَةَ⁵⁰

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Sinan, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Fulaih bin Sulaiman, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Hilal bin 'Ali, dari 'Atha' bin Yasar, dari Abu Hurairah ra., ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: "Apabila amanah telah disia-siakan, maka tunggulah datangnya kiamat." Maka ada yang bertanya: "Bagaimana maksud penyia-nyiaan amanah itu, wahai Rasulullah?" Beliau menjawab: "Yaitu apabila suatu urusan diserahkan kepada orang yang bukan ahlinya, maka tunggulah datangnya kiamat."

Hadis ini tidak hanya memberi isyarat tentang keruntuhan sosial, tetapi juga menandakan retaknya sendi dasar kemanusiaan yang dibangun atas amanah dan tanggung jawab. Sebab, manusia tidak ditetapkan sebagai khalifah karena kekuatan fisik atau materi, tetapi karena ia memiliki *amânah* dalam dirinya. Maka, ketika manusia menyatakan قالوا بلى شهدنا (QS. al-A'raf/2:172),⁵¹ itu adalah pengakuan atas kapasitas batin dan rasionalnya dalam mengemban tanggung jawab ilahi yang berat.

B. Tauhid sebagai Prinsip Relasional Kosmos

Gagasan bahwa kehidupan tersusun atas jaringan relasi yang saling terhubung merupakan fondasi selanjutnya dalam kerangka *ecological humanism* yang dikembangkan oleh Henryk Skolimowski. Bagi

⁴⁹Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, hal. 128.

⁵⁰Abu 'Abdillâh Muhammad ibn Isma'îl al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, tahqiq: Mustafâ Dib al-Bughâ, cet. 5, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414 H/1993 M, juz 1, hal. 59, no. hadis 6131.

⁵¹Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, hal. 127.

Skolimowski, realitas tidak bersifat terpisah-pisah sebagaimana diasumsikan oleh sains mekanistik, melainkan membentuk suatu kesatuan yang hidup, penuh makna, dan saling menopang.⁵² Hal ini pun di dukung oleh Capra yang menggambarkan dunia sebagai “*web of life*”, tempat di mana setiap makhluk hidup terhubung oleh sistem spiritual dan moral yang mendalam.⁵³ Tidak ada satu pun unsur kehidupan yang berdiri sendiri. Semua saling bergantung dan terhubung membentuk rantai sebab-akibat: pandangan dunia – pikiran – pemikiran – teknologi – produk – lingkungan.⁵⁴

Pemikiran ini mendapatkan resonansi kuat dalam ajaran tauhid dalam Islam. Tauhid, sebagai prinsip utama dalam Islam, bukan hanya mengajarkan keesaan Tuhan secara teologis, tetapi juga menyiratkan bahwa seluruh realitas berasal dari satu sumber dan karena itu saling terhubung. Tauhid bukanlah ide yang statis, melainkan prinsip aktif yang membentuk cara pandang terhadap dunia dan menyadarkan bahwa segala sesuatu adalah bagian dari sistem Ilahi, bahwa makhluk tidak hidup secara terpisah dan manusia bukan pusat dari segala hal, melainkan bagian dari jaringan kosmik yang diciptakan dan diatur oleh Allah Swt.⁵⁵

Berbeda dengan bagian sebelumnya yang menelusuri ayat-ayat berdasarkan term, pembahasan pada bagian ini tidak berangkat dari kata-kata kunci tertentu, melainkan dari rangkaian tema konseptual yang tersebar dalam banyak ayat. Hal ini disebabkan oleh sifat gagasan *interconnectedness* itu sendiri yang tidak merujuk pada satu istilah teknis di dalam Al-Qur’an, tetapi muncul sebagai hasil dari pengamatan terhadap pola relasi antara makhluk, antara ciptaan dengan Sang Pencipta, serta antara manusia dan lingkungan.

Karena itu, pendekatan yang digunakan pada bagian ini bersifat naratif-tematik, bukan leksikal. Ayat-ayat Al-Qur’an tidak dikaji berdasarkan frekuensi kata atau akar katanya, melainkan dipetakan secara tematis untuk menunjukkan bagaimana Al-Qur’an menggambarkan kehidupan sebagai satu kesatuan yang hidup dan saling bergantung. Pendekatan naratif ini juga memungkinkan integrasi yang lebih utuh antara nilai-nilai al-Qur’an dan gagasan *ecological humanism* secara substantif, bukan sekadar formal.

Pembahasan ini akan dimulai dengan penjelasan tentang tauhid sebagai prinsip kesatuan eksistensial, kemudian dilanjutkan dengan uraian

⁵²Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Delhi: Gyan Books, 1993, hal. 16.

⁵³Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, New York: Anchor Books, 1996, hal. 35.

⁵⁴Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age...*, hal. 68.

⁵⁵Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam*, Yogyakarta: LPPI UMY, 2010, hal. 30.

tentang keterhubungan antar makhluk, ekosistem sebagai manifestasi spiritual, hingga posisi manusia sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang lebih luas. Seluruhnya akan ditopang oleh ayat-ayat yang membangun argumen bahwa kehidupan dalam perspektif al-Qur'an khususnya perspektif Quraish Shihab adalah jaringan yang terikat oleh kesadaran spiritual terhadap Tuhan yang Esa.

1. Kesatuan Ilahi dan Strukturalisme Eksistensial

Tauhid dalam tradisi Islam bukan sekadar pernyataan bahwa Tuhan itu satu, melainkan keyakinan yang menjelaskan bahwa semua yang ada, baik manusia, alam, maupun waktu berasal dari, bergantung pada, dan akan kembali kepada satu sumber mutlak, yaitu Allah Swt. Kata tauhid sendiri berasal dari akar kata (*mashdar*) *wahhada* – *yuwahhidu* – *tawhīdan*, yang berarti mengesakan.⁵⁶

Para ulama bahasa seperti Ibn Sayyidah dan Abu Mansur menjelaskan bahwa tauhid berkaitan erat dengan dua nama Allah: *al-Wāhid* dan *al-Aḥad*. *Al-Aḥad*, merujuk pada keesaan mutlak yang tidak dapat dibagi, tidak memiliki sekutu, dan tidak menyerupai apa pun. Ia menunjukkan satu-satunya wujud yang benar-benar tunggal secara hakiki. Sedangkan *al-Wāhid*, meskipun juga berarti “satu”, secara gramatikal dapat digunakan dalam konteks umum, tetapi tetap menegaskan keesaan Allah sebagai Tuhan yang tidak bergantung pada apa pun dan tiada bandingan-Nya.⁵⁷ Keduanya mengarah pada pengakuan bahwa tauhid bukan hanya ajaran keyakinan, tetapi juga pernyataan tentang struktur terdalam dari keberadaan itu sendiri.

Sebagaimana dijelaskan ketika kaum musyrikin Mekkah bertanya kepada Nabi Muhammad Saw. tentang siapa Tuhannya yang ia sembah,⁵⁸ lalu turun QS. al-Ikhlās/112:1-4:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ◊ اللَّهُ الصَّمَدُ ◊ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ◊ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Katakanlah (Muhammad), “Dialah Allah, Yang Maha Esa. Allah tempat meminta segala sesuatu. (Allah) tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan Dia.”

Ayat tersebut menggunakan kata *aḥad*, bukan *wahid*. Kata *aḥad* menunjukkan keesaan mutlak yang tidak bisa dibayangkan atau dibagi. Berbeda dari *wahid* yang masih dapat menimbulkan asosiasi bilangan (dua, tiga, empat, dan seterusnya). *Aḥad* tidak memberi ruang kepada

⁵⁶Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasith*, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Duwalīyyah, cet. ke-4, 1425 H/2004 M, hal. 1016.

⁵⁷Ibn Manzhar, *Lisān al-‘Arab*..., hal. 4781-4782.

⁵⁸Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami*, Tangerang: Lentera Hati, 2020, hal. 34

bayangan apapun selain “Yang Satu Itu”.⁵⁹ Maka, konsep tauhid bukan sekadar menyatakan satu secara hitungan, tetapi menyatakan yang tidak bisa disamakan, tidak dipararelkan, dan tidak memiliki keturunan.

Hal ini ditegaskan juga dalam QS. al-An-‘am/6:101-102 yang menyatakan:

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ◊ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

(Dialah) Pencipta langit dan bumi. Bagaimana Dia mempunyai anak padahal Dia tidak mempunyai istri? Dia menciptakan segala sesuatu; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. Demikianlah Allah Tuhan kamu; tidak ada Tuhan selain Dia, Pencipta segala sesuatu, maka sembahlah Dia; dan Dia adalah (Wakil) Pemelihara segala sesuatu.

Ayat ini memulai dengan kata بَدِيع, yang terambil dari rangkaian huruf-huruf (ب - د - ع). Maknanya berkisar kepada dua hal: *pertama*, menciptakan tanpa meniru atau mencontoh apapun dari sebelumnya; dan *kedua*, keterputusan dan kepunahan sesuatu. Dari makna ini, Quraish Shihab menjelaskan بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ adalah Allah pencipta langit dan bumi tanpa meniru atau mencontoh apapun sebelumnya. Ciptaannya lahir langsung dari kehendak-Nya, bukan dari kebutuhan seperti halnya manusia yang memerlukan pasangan dan keturunan. Keunikan inilah yang memperkuat makna tauhid secara mutlak dan menolak segala bentuk penyamaan Tuhan dengan makhluk, baik dalam sifat, fungsi, ataupun hakikat-Nya. Lebih jauh, Quraish Shihab mengaskan kekuasaan Allah dalam mencipta selalu menyatu dengan pengetahuan dan pemeliharaan. Allah bukan sekadar Pencipta, tetapi juga Maha Mengetahui.⁶⁰

Lebih jauh, Quraish Shihab menegaskan bahwa maksud dari akhir ayat وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ adalah Allah sebagai wakil atas segala sesuatu. Perwakilan tersebut boleh jadi menyangkut hal-hal tertentu dan boleh jadi juga dalam segala hal. Yang diwakilkan boleh jadi wajar untuk diandalkan sebab adanya sifat-sifat dan kemampuan yang dimiliki dan boleh jadi tidak memiliki kemampuan. Hal ini menguatkan bahwa

⁵⁹Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami*, Tangerang: Lentera Hati, 2020, hal. 34

⁶⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 3, hal. 580-581.

manusia pada dasarnya masih memerlukan kemampuan dari pihak lain agar dapat diandalkan. Dengan menyandarkan diri kepada Allah atas ketidakmampuan berarti mengakui bahwa tatanan biologis, sosial, dan ekologis adalah bagian dari rancangan ilahi yang tidak boleh dirusak.⁶¹

Dari sini terlihat bahwa tanggung jawab manusia terhadap alam bersifat spiritual, bukan sekadar etis. Ketika Tuhan adalah *wakil*, maka merawat ciptaan-Nya menjadi bagian tak terpisahkan dari keimanan. Setiap tindakan merusak lingkungan berarti mengingkari keteraturan yang telah ditetapkan oleh Sang Pemelihara. Tauhid yang sejati selalu melahirkan kesadaran untuk hidup dalam harmoni, bukan dalam dominasi.

Hal ini juga ditegaskan dalam pandangan Nabi Ibrahim a.s. yang terekam pada QS. al-An'am/6:79:

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Aku hadapkan wajahku kepada (Allah) yang menciptakan langit dan bumi dengan penuh kepasrahan (mengikuti) agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang musyrik.

Menurut Quraish Shihab, Tuhan yang diperkenalkan bukan sekadar Tuhan bagi satu suku, bangsa, atau golongan tertentu, melainkan Tuhan bagi seluruh alam. Dia adalah Tuhan yang imanen sekaligus transenden, yang menyertai setiap manusia secara pribadi maupun kolektif, dalam segala keadaan; baik dalam kesendirian maupun kebersamaan; diam maupun gerak; tidur maupun terjaga, bahkan sebelum dan sesudah kehidupan. Tuhan seperti ini tidak terbatas pada pengakuan kalangan agamawan atau juru bicara agama, melainkan Tuhan bagi seluruh umat manusia secara universal.⁶²

Keyakinan kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan mengandung pemahaman bahwa tidak ada satu pun yang benar-benar berdiri sendiri di luar Kehendak-Nya. Seluruh entitas di alam semesta dari unsur terkecil hingga terbesar merupakan bagian dari satu sistem yang tunduk dan terikat pada aturan-Nya. Karena itu, tauhid bukan hanya urusan pribadi antara manusia dan Tuhan, tetapi juga cara melihat kehidupan sebagai kesatuan yang saling terhubung. Skolimowski meresponnya sebagai bagian dari jaringan yang saling terhubung (*interconnectedness of life*).

Karena itu, tauhid tidak cukup dipahami sebagai pernyataan formal tentang keesaan Tuhan. Ia adalah landasan kesadaran bahwa segala yang

⁶¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 3, hal. 582

⁶²Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut...*, hal. 245.

hidup bergerak dalam garis ketetapan ilahi, sebagaimana yang terdapat dalam QS. Qamar/54:49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.

Kata *qadar* di sini bukan sekadar ukuran kuantitatif, tetapi menunjuk pada sistem, rancangan, dan ketentuan yang menyeluruh. Quraish Shihab menjelaskan bahwa kadar ini tidak hanya meliputi aspek fisik makhluk, tetapi juga aspek moral, sosial, dan ekologis.⁶³ Semua teratur secara presisi dan saling menopang. Ini yang disebut Muhammad Abduh dalam kitab *Risâlah at-Tawhîd* sebagai sisi *rubûbiyyah* Tuhan: mencipta, mengatur, dan memelihara seluruh realitas dengan penuh kebijaksanaan.⁶⁴

Menariknya, keyakinan ini juag diperkuat oleh temuan ilmiah modern, yakni deret Febonacci; pola-pola alami yang tampak acak, namun sebenarnya mengikuti struktur matematis.⁶⁵ Pola ini dapat ditemukan dalam susunan daun, spiral bunga matahari, tubuh manusia, bahkan dalam formasi galaksi. Temuan ini mengindikasikan bahwa kehidupan memiliki pola teratur dan saling terhubung membentuk keindahan yang inheren di balik kompleksitasnya.⁶⁶

Dengan demikian, tauhid tidak hanya menjelaskan keesaan Tuhan secara teologis, tetapi juga menjadi fondasi bagi cara manusia memahami kehidupan sebagai satu kesatuan yang saling terhubung secara spiritual dan ekologis. Keteraturan semesta, jaringan biologis, dan struktur sosial yang berporos pada kehendak Tuhan menunjukkan bahwa setiap makhluk hadir dalam sistem yang utuh dan sakral. Kesadaran ini menjadi dasar konseptual untuk memahami bahwa hidup bukanlah himpunan elemen terpisah,

⁶³Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 13, hal. 265.

⁶⁴Muhammad Abduh ketika menjelaskan *rubûbiyyah* mengutip QS. an-Nas/114:1-3. Ayat ini menjadi bukti baha Tuhan bukan hanya pemilik dunia, tetapi juga Raja dan Pengatur segala sesuatu. Muhammad Abduh, *Risâlah at-Tawhîd*, Mesir: al-Manar, 1353 H. hal. 36.

⁶⁵Deret Fibonacci adalah serangkain angka di mana setiap angka berikutnya adalah hasil penjumlahan dari dua angka sebelumnya. Selain itu, angka Fibonacci ini juga berkoneksi dengan *golden ratio*. S. W. Chang, "The Fibonacci Sequence and an Elliptic Curve," *Journal de Théorie des Nombres de Bordeaux*, Vol. 34, No. 2, 2022, hal. 483.

⁶⁶Y. Wang, D. Hao, J. Liu, Q. Li, Z. Wang, X. Rong, W. Qi, R. Su, dan Z. He, "Self-assembly of Fibonacci number spirals in amyloid-like nanofibril films," *Science China. Materials*, vol. 65, no. 11, 2022, hal. 3151. H.-W. Lee dan L. Levitov, "Universality in Phyllotaxis: a Mechanical Theory," *arXiv: Pattern Formation and Solitons*, 2021, hal. 2. C. Ravindra, V. Rengam, dan R. B, "A Systematic Review of Fibonacci Sequence in the Human Abdominal Wall: Facts and Reality," *Cureus*, Vol. 14, 2022, hal. 4.

melainkan jejaring eksistensial yang dibentuk, dipelihara, dan diarahkan oleh Tuhan Yang Maha Esa.

2. Jaringan Spritual Alam

Selama berabad-abad, cara pandang manusia terhadap kosmos didominasi oleh pendekatan mekanistik, terutama sejak revolusi ilmiah pada abad ke-17. Pemikiran ini diperkuat oleh gagasan Rene Descartes dan Isaac Newton yang memandang alam semesta sebagai mesin raksasa yang bekerja secara deterministik, tunduk pada hukum-hukum fisika yang tetap, dan terpisah dari dimensi spritualitas. Skolimowski menuliskan bahwa pendekatan ini memposisikan alam sebagai entitas yang netral, tanpa tujuan spritual, dan bergerak semata-mata berdasarkan hukum sebab-akibat.⁶⁷ Pandangan ini kemudian menjadi fondasi utama dalam sains modern yang mengedepankan pendekatan empiris-positivistik, yakni hanya mengakui eksistensi sesuatu jika dapat diamati, diukur, dan diuji secara objektif.

Implikasi dari paradigma tersebut sangat besar terhadap relasi manusia dan alam. Kosmos diperlakukan sebagai sistem tertutup yang sepenuhnya dapat dikalkulasi dan dikendalikan. Relasi manusia dan alam pun berubah menjadi hubungan antara subjek pengamat dan objek yang diam. Meskipun pendekatan ini menghasilkan berbagai pencapaian besar di bidang teknologi, ia juga berkontribusi pada krisis ekologi global. Sebab, pendekatan ini menafikan dimensi spritual, makna, dan nilai intrinsik alam semesta. Skolimowski melihat bahwa setiap unsur kosmik adalah bagian dari jaringan kehidupan yang saling menopang dan saling berinteraksi, bukan sekadar massa atau materi yang pasif.⁶⁸

Hal demikian sejalan dengan prinsip-prinsip spritual yang telah lama ditegaskan oleh Al-Qur'an. Kitab suci ini tidak hanya menggambarkan alam sebagai ciptaan yang tunduk kepada hukum ilahi, tetapi juga sebagai makhluk yang hidup dan aktif secara spritual. Al-Qur'an menyampaikan bahwa seluruh entitas kosmis, baik langit, bumi, binatang, maupun fenomena alam lainnya berpartisipasi dalam jaringan spritual dengan tasbih, doa, dan sujud.

a. *Sabaha* (سبح) sebagai Getaran Ketaatan Kosmik

Kata *sabaha* (سبح) dalam bahasa Arab memiliki makna dasarnya berkisar pada gerak yang lepas, mengalir, dan tidak terhalang. Istilah ini dalam penggunaan keseharian digunakan untuk menyebut seseorang yang berenang di air atau melaju bebas di daratan

⁶⁷Henry Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age...*, hal. 68.

⁶⁸Lihat pada BAB II bagaimana Skolimowski membahas ini.

luas.⁶⁹ Dari sini, kata *sabaha* mulai berkembang menjadi bentuk ekspresi kelapangan, kebebasan, dan kelepasan dari segala bentuk belenggu. Sedangkan dalam makna spiritual, *tasbih* menunjuk pada aktivitas penyucian terhadap Tuhan dari segala kekurangan dan penyamaan dengan makhluk, serta merupakan bentuk pengakuan atas kesempurnaan-Nya.⁷⁰

Makna ini sejalan dengan uraian Quraish Shihab yang menjelaskan bahwa *sabaha* pada mulanya bermakna menjauh. Seseorang yang dilukiskan berenang—sebagaimana pendapat Ibnu Manzhur—pada hakikatnya ia menjauh dari posisi semulanya. Dengan begitu, bertasbih dalam pengertian ini berarti “menjauhkan Allah dari segala sifat kekurangan, kejelekan, bahkan ketidaksempurnaan yang terbayang dalam benak makhluk.”⁷¹

Konteks makna ini menjadi lebih jelas ketika Al-Qur’an menegaskan bahwan seluruh makhluk, baik yang berada di bumi maupun di langit telah bertasbih kepada Allah sejak keberadaannya dimulai, bahkan sebelum manusia menyadari kehadiran mereka. Penjelasan ini tersirat pada QS. al-Hadid/57:1,

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Apa yang di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah. Dialah Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana.

Ayat ini tidak menggunakan kata (من) yang menunjukkan makhluk berakal, tetapi (ما) yang menunjukkan bahwa bertasbih dilakukan oleh makhluk-makhluk tidak berakal seperti benda mati dan makhluk non-rasional. Selain itu, penggunaan bentuk *fi’il mādhi* pada ayat ini menunjukkan bahwa tasbih telah berlangsung sejak keberadaan awal makhluk, mencerminkan pengakuan universal terhadap kebesaran dan kebijaksanaan Tuhan.⁷² Sementara penggunaan bentuk *fi’il mudhâri’* dalam ayat lain seperti QS. al-Jumu’ah/62:1 dan QS. at-Taghabun/64:1 menunjukkan bahwa tasbih masih berlangsung ke masa kini dan masa depan.⁷³

⁶⁹Ibn Manzhur, *Lisân al-‘Arab*..., hal. 1914.

⁷⁰Ibn Manzhur, *Lisân al-‘Arab*..., hal. 1914.

⁷¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 13, hal. 399.

⁷²Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 14, hal. 43.

⁷³Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 13, hal. 399-400.

Hal ini menyiratkan bahwa sejak awal seluruh ciptaan telah lebih dahulu tunduk kepada Tuhan melalui caranya masing-masing, bahkan sebelum manusia menyadari keberadaan mereka. Langit dan bumi tidak hanya disebut sebagai bagian dari alam raya, tetapi tampil sebagai entitas aktif yang bertasbih, meskipun bentuk tasbih itu tidak dapat ditangkap oleh bahasa manusia. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan dalam QS. al-Isra/17:44: “*wa lâkin lâ tafqahûna tasbîhahum,*” manusia “tidak memahami tasbih mereka”. Ketidakkampuan ini bukan berarti tasbih itu tidak ada, melainkan bahwa bentuk dan cara tasbih tersebut berada di luar jangkauan persepsi manusia.⁷⁴ Namun, ada saat-saat tertentu ketika tabir antara dunia lahir dan batin tersingkap. Salah satu momen tersebut diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud dalam *Shahih Bukhari*, yang menyaksikan secara langsung tasbih makanan terdengar jelas saat disantap dihadapan Rasulullah:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الزَّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ
إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ «كُنَّا نَعُدُّ الْآيَاتِ بَرَكَةً وَأَنْتُمْ تَعُدُّونَهَا تَخْوِيفًا
كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فِي سَفَرٍ فَقَلَّ الْمَاءُ فَقَالَ اطْلُبُوا فَضْلَةً مِنْ مَاءٍ فَجَاؤُوا بِإِنَاءٍ فِيهِ
مَاءٌ قَلِيلٌ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ ثُمَّ قَالَ حَيَّ عَلَى الطَّهْرِ الْمُبَارَكِ وَالْبَرَكَةِ مِنَ اللَّهِ
فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَنْبَعُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ
يُؤَكَّلُ.⁷⁵

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin al-Muthanna, telah menceritakan kepada kami Abu Aḥmad az-Zubayri, telah menceritakan kepada kami Isra'il dari Mansur, dari Ibrahim, dari 'Aqamah, dari 'Abdullah bin Mas'ud radhiyallahu 'anhu berkata: "Dahulu kami biasa menghitung ayat-ayat (tanda-tanda kebesaran Allah) sebagai keberkahan, sedangkan kalian sekarang menghitungnya sebagai ancaman. Kami pernah bersama Rasulullah Saw. dalam suatu perjalanan, lalu air menjadi sangat sedikit. Beliau bersabda, 'Carilah sisa air!' Maka mereka pun datang membawa wadah berisi sedikit air. Rasulullah Saw. pun memasukkan tangannya ke dalam wadah itu, lalu berkata, 'Mari menuju air suci yang penuh

⁷⁴Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 7, hal. 102-104.

⁷⁵Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, tahqiq: Jama'ah min al-'Ulama, cet. Sultanah, al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, Bulaq-Misr, 1311 H, disalin ulang oleh Muhammad Zuhayr al-Nashir, cet. I, Beirut: Dar Thuruq al-Najah, 1422 H, juz 4, hal. 194, No. hadis 3579.

berkah. Keberkahan itu berasal dari Allah. 'Demi Allah, sungguh aku melihat air memancar dari sela-sela jari-jemari Rasulullah Saw. Dan sungguh kami mendengar tasbih makanan saat sedang dimakan.'

Riwayat ini memperlihatkan bahwa tasbih bukan sekadar istilah simbolik. Ia adalah kenyataan yang berlangsung terus-menerus meskipun tidak dapat dirasakan oleh manusia. Makanan, air, dan benda-benda yang tampak diam, ternyata memiliki cara sendiri dalam menyatakan kesuciannya kepada Tuhan. Kesaksian Abdullah bin Mas'ud, memperlihatkan bahwa adakalanya tasbih itu bisa terdengar, meskipun tidak selalu. Artinya, semesta ini bukan hanya teratur, tetapi juga sadar dan hidup, meski manusia sering tidak sadar untuk memahaminya.

Dari sini, terlihat bahwa posisi manusia tidak lebih tinggi dari makhluk lain, hanya karena ia diberi akal. Manusia bukan pusat, dan tidak ditugaskan mengendalikan segalanya. Ia adalah bagian dari satu sistem besar yang sudah lebih dulu tunduk kepada Tuhan. Tasbih yang dilakukan oleh air, makanan, dan langit serta bumi, semuanya berlangsung sejak awal, sebelum manusia hadir. Maka tugas manusia bukan mendominasi, tetapi menyadari.

Kesadaran itu melahirkan rasa hormat. Jika seluruh ciptaan tunduk, maka merusaknya berarti melawan alur. Sebaliknya, menjaga dan merawat berarti ikut bertasbih dengan caranya sendiri. Itulah cara manusia mengambil peran, bukan dengan merasa lebih tinggi, tetapi dengan ikut menjaga keseimbangan semesta yang sudah lebih dulu sujud kepada Tuhan.⁷⁶

b. *Shalât* (صلاة) sebagai Relasi Vertikal-Transendental

Kata *shalât* (صلاة) dalam bahasa Arab berasal dari akar kata yang bermakna doa, permohonan, dan hubungan. Secara etimologis, sebagaimana dijelaskan dalam kamus-kamus klasik seperti *ash-Shihâh fi al-Lughah*, istilah ini awalnya digunakan untuk menunjukkan bentuk seruan dan permintaan yang penuh harap.⁷⁷ Kata *shalât* juga merujuk kepada bentuk ibadah formal yang terdiri dari doa, bacaan, ruku', dan sujud.⁷⁸

⁷⁶Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Quran Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan...*, hal. 26-29.

⁷⁷Ismail bin Hammad al-Jauhari, *ash-Shihâh: Tâj al-Lughah wa Shihâh al-'Arabiyah*, ed. Ahmad Muhammad Tamer, Anas Muhammad Shadiq, Zaki Mubarak, Kairo: Dar al-Hadits, 2009, hal. 651.

⁷⁸Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab...*, hal. 2489.

Namun, cakupan maknanya dalam Al-Qur'an tidak terbatas pada ritual individu, melainkan juga mencakup kesadaran kosmos dalam mengarahkan diri kepada Tuhan. Hal ini tersirat dalam QS. an-Nur/24:41:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

Tidakkah engkau tahu bahwa kepada Allah bertasbih apa yang di langit dan di bumi serta burung-burung yang mengembangkan sayapnya? Masing-masing telah mengetahui shalat dan tasbihnya, dan Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan.

Quraish Shihab ketika menjelaskan kata *shalât* dan *tasbîh* dalam QS. an-Nur/24:41 mengutip pendapat Ibnu 'Asyur. Menurut Ibnu 'Asyur, penggunaan kata *shalât* pada ayat ini tidak bisa dipahami sebagai ibadah ritual semata. Kata tersebut merujuk pada arah, tujuan, dan kepatuhan makhluk dalam menjalankan perannya sebagai bagian dari semesta yang teratur. Kata *shalât* dan *tasbîh* pada ayat tersebut dikaitkan dengan kata kerja 'alima (mengetahui), yang artinya setiap makhluk mengetahui bentuk *shalât* dan *tasbîh* -nya sendiri. Bagi makhluk berakal, pengetahuan itu bersifat sadar, sementara bagi burung atau makhluk lain yang tidak berakal, pengetahuan itu merupakan fitrah dan kecenderungan alami yang ditanamkan oleh Tuhan.⁷⁹

Hal yang menarik dari ayat ini adalah burung-burung yang disebut dalam ayat tersebut digambarkan dalam keadaan membentangkan sayap (صَافَّاتٍ). Ibnu 'Asyur menafsirkan bahwa posisi burung di antara langit dan bumi bukan hanya menunjukkan tempat hidup mereka secara fisik, tetapi juga menyimbolkan keberadaan mereka sebagai makhluk yang menyambungkan dua kutub realitas: atas dan bawah.⁸⁰ Dengan begitu, tasbih burung bukan sekadar gerakan tanpa makna, tetapi bagian dari kesadaran semesta yang berjalan sesuai dengan garis ketundukan kepada Tuhan.

Penafsiran ini menjadi sangat bermakna jika diletakkan dalam kerangka *ecological humanism spiritual*. Makhluk-makhluk seperti burung tidak dilihat sebagai objek, tetapi sebagai subjek yang memiliki orientasi spiritual. Mereka hidup, bergerak, dan menyatakan keberadaannya dalam irama semesta yang tertuju kepada Tuhan.

⁷⁹Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, Vol. 18, 1984, hal. 258.

⁸⁰Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*..., hal. 259.

Ketundukan mereka bukan sekadar akibat dari keterpaksaan sistem alam, tetapi bentuk *tasbih* dan *shalat* yang dijalankan sesuai kodrat masing-masing. Dari sini bisa dibaca bahwa seluruh unsur ekosistem tidak sekadar hadir, tetapi memiliki arah dan kesadaran tersendiri dalam relasinya dengan Tuhan.

Ayat ini sekaligus menempatkan manusia bukan sebagai satu-satunya makhluk yang berinteraksi dengan Tuhan. Bahkan dalam beberapa sisi, alam semesta telah lebih dahulu menunaikan *shalât* dan *tasbih*-nya. Manusia justru diundang untuk menyadari keterlibatannya dalam sistem semesta yang sudah terlebih dahulu bertasbih. Jika manusia abai, maka ia justru tertinggal dari makhluk lain yang telah lebih dulu tunduk. Maka, tugas manusia bukan menciptakan harmoni, tetapi menyelaraskan diri dengan irama yang telah berlangsung. Inilah inti dari spiritualitas ekologis, menyadari bahwa kehidupan bukan dimulai dari manusia, melainkan manusia hadir sebagai bagian dari kesadaran kosmis yang lebih besar.

c. *Sajada* (سجدة) sebagai Kesadaran Prostratif Alam

Kata *sajada* (سجدة) bermakna merendahkan diri secara lahir dan batin, serta menunjukkan bentuk ketundukan total di hadapan otoritas yang lebih tinggi. Mengutip dari *Lisân al-‘Arab*, makna ini dikaitkan dengan tindakan bersujud yang dilakukan secara fisik, yakni dengan meletakkan dahi, tangan, lutut, dan kaki. Di sisi lain, kata ini juga menyiratkan kepatuhan dan ketundukan batin.⁸¹ Raghîb al-Ashfahani memperluas makna ini dalam dua jenis sujud: *pertama*, sujud *ikhtiyârî* (sukarela) yang hanya berlaku pada manusia dan bernilai ibadah; *kedua*, sujud *qahrî* atau *taskhîrî* (paksaan) yang berlaku pada makhluk lain, termasuk benda-benda langit dan bumi dalam bentuk kepatuhan alami terhadap sistem Tuhan.⁸²

Al-Qur’an menggunakan kata *sajada* dengan derivatifnya sebanyak 92 kali.⁸³ Secara umum penyebutan ini terbagi dalam tiga konteks utama: *pertama*, ketaatan para malaikat kepada Allah dan pembangkangan Iblis (QS. al-hijr/15:30-33 dan Shad/38:73); *kedua*, kepatuhan kosmik kepada Allah (QS. ar-Ra‘d/13:15 dan an-Nahl/16:49); dan *ketiga*, larangan bersujud kepada selain Allah (QS. Fussilat/41:37).⁸⁴

⁸¹Ibn Manzhur, *Lisân al-‘Arab*..., hal. 1940-1941.

⁸²Al-Raghîb al-Ashfahani, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur’ân*..., 295.

⁸³Muhammad Quraish Shihab et al., *Ensiklopedia al-Qur’an*..., hal. 924.

⁸⁴Muhammad Quraish Shihab et al., *Ensiklopedia al-Qur’an*..., hal. 924-926.

Beberapa ayat memberikan gambaran tentang sujud sebagai bentuk ekspresi universal dari seluruh ciptaan. Sebagaimana firman Allah dalam QS. ar-Ra'd/13:15:

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ

Dan semua sujud kepada Allah, baik yang di langit maupun yang di bumi, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa, dan (sujud pula) bayang-bayang mereka, pada waktu pagi dan petang hari.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini menggambarkan keterlibatan seluruh entitas alam dalam sistem ketundukan terhadap ketetapan Tuhan. Sujud tidak hanya dipahami sebagai gerakan lahiriah, melainkan juga mencerminkan kepatuhan alami terhadap sistem Ilahi. Air, misalnya, selalu mengalir dari tempat tinggi ke tempat rendah. Api, bila tidak diperintah oleh Allah untuk menyelamatkan Nabi Ibrahim, pasti akan membakar.

Hal yang menarik, Quraish Shihab menulis, bahkan orang-orang kafir sekalipun sesungguhnya bersujud kepada Allah, meskipun hanya sebagian tubuh mereka, “*Dia hanya membangkang melalui bagian dari anggota badannya. Adapun yang di luar kendalinya, segala bagian yang dapat dikendalikan-Nya.*”⁸⁵ Dengan kata lain, denyut jantung, aliran darah, sistem pernapasan, dan seluruh mekanisme biologis tetap tunduk pada sistem Tuhan, sekalipun akalanya menolak untuk sujud. Hal ini mempertegas bahwa manusia bukan pusat eksistensi yang otonom, tetapi bagian dari jaringan yang lebih luas yang telah lebih dahulu menyatakan ketundukan kepada Tuhan.

Selain itu, ayat yang lain (QS. an-Nahl/16:48-49) juga menegaskan bahwa semua makhluk, baik di bumi dan di langit, fenomena fisik, bahkan para malaikat juga tunduk di dalam kerangka harmoni ilahi.

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلًّا عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ ذَاكِرُونَ ◊ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبِرُونَ

Dan apakah mereka tidak memperhatikan suatu benda yang diciptakan Allah, bayang-bayangnya berbolak-balik ke kanan dan ke

⁸⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 6, hal. 243.

kiri, dalam keadaan sujud kepada Allah, dan mereka (bersikap) rendah hati. Dan segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi hanya bersujud kepada Allah, yaitu semua makhluk bergerak (bernyawa) dan (juga) para malaikat, dan mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri.

Penegasan pada ayat tersebut menunjukkan bahwa sujud kosmik memiliki dimensi simbolik sekaligus struktural. Artinya, semesta tidak hanya tunduk secara metaforis, tetapi benar-benar berada di dalam kerangka sistem keteraturan yang tak bisa membangkang pada hukum dan kehendak Tuhan. Nicolai Sinai menyebutnya sebagai *cosmic prostration*,⁸⁶ suatu jaringan ketundukan universal yang tidak terbatas pada manusia religius, tetapi mencakup sistem langit, bumi, hewan, tumbuhan, bahkan bayangan dan gerakan bintang.

Dari sini mendapatkan sebuah kejelasan bahwa sujud menjadi representasi dari makna ekologis spiritual. Setiap unsur semesta tidak independen, melainkan berada di dalam kerangka jaringan keberadaan yang terarah pada Allah. Bahkan di dalam kerangka konteks larangan sujud kepada matahari dan bulan seperti ditegaskan QS. Fussilat/41:37, Al-Qur'an tidak menolak fenomena kosmik itu sendiri, tetapi menolak orientasi ibadah kepada entitas selain Allah. Ini juga mempertegas bahwa sujud hanya sah dan bermakna ketika mengarah pada Sang Pencipta, bukan ciptaan-Nya.

C. Kesadaran Partisipatoris-Spiritual

Ketika membicarakan hubungan antara manusia dan semesta, Skolimowski menghadirkan konsep *Participatory Mind* sebagai salah satu fondasi dari pendekatan *ecological humanism* yang ia bangun. Manusia tidak lagi diposisikan sebagai pusat kekuasaan atau subjek rasional semata, tetapi sebagai makhluk yang terlibat langsung dalam membentuk makna kehidupan. Pengetahuan tidak lahir dari netralitas dan bebas nilai, melainkan dari kesadaran yang menyatu dengan kehidupan itu sendiri. Dari sinilah muncul gagasan bahwa spiritualitas harus dihidupkan melalui keterlibatan manusia secara penuh terhadap dunia yang dihuni bersama.

Pada bagian ini, konsep *Participatory Mind* akan dibahas secara lebih mendalam sebagai salah satu pilar penting dalam kerangka *ecological humanism spiritual*. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Bab IV terdiri atas empat bagian tematik yang dibangun berdasarkan pemetaan nilai-nilai utama dalam *ecological humanism*, yaitu: *sanctuary of the earth*, *interconnectedness of life*, *participatory mind*, dan manusia sebagai

⁸⁶Nicolai Sinai, *Key Terms of The Qur'an: A Critical Dictionary...*, hal. 384.

mahluk partisipatoris. Keempat bagian ini merupakan konstruksi tematik yang disusun oleh penulis. Di antara keempat bagian tersebut, *Participatory Mind* memiliki posisi yang khas karena di dalamnya terdapat struktur kesadaran yang lebih terperinci. Untuk itu, bagian ini akan menguraikan empat unsur inti dari *Participatory Mind*: keutuhan (*wholeness*), keterlibatan (*participation*), empati (*empathy*), dan tanggung jawab (*responsibility*), yang dalam beberapa karya Skolimowski disebut sebagai *mandala participation*.

1. Keutuhan (*Wholeness*)

Wholeness bukan sekadar gambaran bahwa segala sesuatu saling terhubung, tetapi merupakan cara berpikir dan cara hidup yang menempatkan manusia dalam kesatuan yang hidup bersama semesta.⁸⁷ Berbeda dari *interconnectedness* yang menekankan pada hubungan antarbagian dalam sistem kehidupan, *wholeness* menyiratkan bahwa seluruh bagian tersebut menyatu membentuk satu kesadaran, satu makna, dan satu arah.⁸⁸

Skolimowski menyebut bahwa keutuhan (*wholeness*) dan keterhubungan (*interconnectedness*) adalah bahasa sejati dari alam semesta.⁸⁹ Alam tidak ditulis dalam bahasa matematika sebagaimana diyakini Galileo,⁹⁰ melainkan dalam bahasa keutuhan. Tanpa memahami keutuhan, manusia akan gagal menangkap keindahan dan koherensi dari

⁸⁷Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth...*, hal. 145.

⁸⁸*Interconnectedness* seperti sarang laba-laba, semua benang terhubung dan saling memengaruhi. Sedangkan *wholeness* adalah jaringan itu sendiri sebagai satu kesatuan yang memiliki struktur, fungsi, dan arah.

⁸⁹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 141.

⁹⁰Ungkapan terkenal Galileo adalah, "*la filosofia está escrita en ese grandísimo libro... está escrito en lenguaje matemático*" (filsafat tertulis dalam buku besar yang disebut dengan alam semesta dan ditulis dengan bahasa matematika). Realitas alam semesta dalam perspektif Galileo hanya bisa dipahami secara benar jika diterjemahkan ke dalam sistem matematis, yakni melalui angka, garis, dan bentuk geometri. Efek dari perspektif ini adalah pengandaian bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta harus diukur, dihitung, dan dijelaskan menurut hukum fisika. Husserl mengkritik hal ini, sebab konsekuensi ini akan berdampak besar. Menurutnya, realitas alam dipenuhi dengan makna, rasa, dan pengalaman manusia. Lucio R. Berrone, "Galileo y la génesis de la cinemática del movimiento uniformemente acelerado," dalam *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas (SEHCYT)*, Vol. 24, No. 51, 2001, hal. 629-630.

Lalu pertanyaannya, dimana posisi Quraish Shihab dan Skolimowski dalam hal ini? Bisa dikatakan bahwa mereka berdua bertentangan. Quraish Shihab dan Skolimowski tidak menolak keteraturan kosmos. Skolimowski menyebutnya bahwa alam adalah rumah suci (*santuario*), tempat manusia hadir sebagai dari jaringan kehidupan, bukan sebagai penguasa atas alam. Quraish Shihab tidak pernah menyempitkan makna alam semesta dengan matematika dan hukum sebab akibat. Alam adalah tanda-tanda kebesaran Allah (*ayat Allah*) yang harus dibaca dengan akal dan hati (QS. Ali Imran/3:190).

kehidupan. Oleh sebab itu, keutuhan (*wholeness*) bukan hanya bersifat deskriptif, tetapi juga epistemologis.⁹¹ Artinya, cara berpikir yang utuh bukan sekadar mengamati, melainkan juga membentuk pemahaman yang selaras dengan hakikat kehidupan itu sendiri.

Dalam penjelasan lain, Skolimowski menyebut bahwa menjadi utuh berarti hidup berdamai dengan kosmos dan memahami hukum-hukum yang mengatur kehidupan. Skolimowski menggambarkan keutuhan sebagai daya tarik spiritual seperti magnet, “*wholeness works like a magnet: you must be whole to enable the other to be come whole; your magnet of wholeness activates the potential for wholeness in the other.*”⁹² Seseorang harus utuh agar mampu membangkitkan potensi keutuhan dalam diri orang lain. Pada akhirnya, menjadi utuh berarti terbuka terhadap kehadiran yang ilahi dalam kehidupan.

Quraish Shihab mencoba masuk dalam kerangka ini dengan menafsirkan QS. Ali Imran/3:190:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ
Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal.

Menurut Quraish Shihab, ayat ini mengajak manusia untuk merenungkan sistem kerja alam secara utuh. Langit, bumi, peredaran waktu, pergantian malam dan siang, semuanya merupakan satu rangkaian yang ditata dengan presisi dan tujuan. Perenungan terhadap alam bukan sekadar perenungan ilmiah, tetapi perenungan spiritual yang membawa manusia menyadari bahwa seluruh ciptaan ini berada dalam satu sistem makna yang berasal dari Tuhan.⁹³

Pada penafsiran ayat ini, Quraish Shihab menyoroti kata *ulu al-albâb*, yakni orang-orang yang memiliki akal yang bersih dan tidak diliputi kabut pikiran. Kata ini berasal dari akar (*lubb*) yang berarti inti, biji, atau bagian dalam dari kacang dan buah yang bisa dimakan (hakikat; esensi).⁹⁴ Quraish Shihab menyebut bahwa orang-orang yang dimaksud dalam ayat ini adalah mereka yang mampu menembus “kulit” realitas, dan mencapai “inti” makna di balik tatanan kehidupan. Alam bukan hanya ruang fisik atau kumpulan objek, melainkan sistem tanda yang utuh. Hanya orang-orang dengan hati yang jernih dan akal yang terarah

⁹¹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 142.

⁹²Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age...*, hal. 127.

⁹³Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 2, hal. 371

⁹⁴Elsaid M. Badawi dan Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage...*, hal. 834.

yang mampu membaca pesan Tuhan yang tersembunyi dalam keutuhan ciptaan. Inilah yang membedakan antara pengamatan biasa dan penghayatan spiritual.⁹⁵

Jika seseorang mampu melihat semesta sebagai satu kesatuan yang saling menopang dan bergerak dalam kehendak Tuhan, maka ia sedang masuk ke dalam kesadaran keutuhan itu sendiri. Namun demikian, kesadaran ini masih bersifat eksternal (terbatas pada kemampuan membaca keteraturan alam sebagai *ayah*). Agar kesadaran itu benar-benar utuh, diperlukan juga dimensi internal (orientasi hidup manusia yang turut bergerak menuju Tuhan). Pada tahap ini, keutuhan tidak hanya diamati, tetapi juga dihayati sebagai sikap hidup yang menyatukan ibadah, tindakan, dan tujuan. Kesadaran tersebut tergambar dalam QS. al-An'am/6:162:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Katakanlah (Muhammad), “Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan seluruh alam.”

Ayat ini merupakan deklarasi totalitas penghambaan seorang Muslim dan memuat prinsip dasar yang sangat penting. Quraish Shihab menafsirkan bahwa seluruh hidup manusia, baik yang dianggap sebagai ibadah ataupun yang bersifat sehari-hari, semuanya harus ditujukan kepada Allah. Tidak ada pemisahan antara yang dianggap keagamaan dan yang bukan. Semua tindakan manusia, jika dilandasi dengan kesadaran dan niat untuk mengabdikan kepada Allah, memiliki nilai yang sama di sisi-Nya.⁹⁶ Di sinilah letak keutuhan (*wholeness*), ketika hidup manusia tidak terbagi-bagi, tetapi diarahkan sepenuhnya dalam satu tujuan, yaitu pengabdian kepada Allah sebagai Tuhan seluruh alam.

2. Keterlibatan (*Participation*)

Keterlibatan (*participation*) merupakan fondasi dari seluruh bentuk kesadaran manusia terhadap realitas. Sebagaimana dikatakan oleh Skolimowski pada subbab sebelumnya, *participation* adalah kesadaran bahwa manusia tidak sekadar hadir di dunia sebagai pengamat, tetapi ikut serta membentuk dan menghidupi realitas. Dengan berpikir, merasa, dan bertindak secara sadar, manusia menciptakan makna bersama semesta yang ia tempati. Inilah yang disebut oleh

⁹⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 2, hal. 371.

⁹⁶Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 3, hal. 765.

Skolimowski sebagai partisipasi spiritual, yakni kehadiran yang penuh tanggung jawab dan menyatu dengan kehidupan sebagai *amânah*.⁹⁷

Dalam kerangka *ecological humanism*, keterlibatan tidak bisa dipisahkan dari kesadaran ekologis. Ketika manusia hadir secara utuh dalam hidupnya, ia tidak hanya menyadari posisinya sebagai bagian dari jaringan kehidupan, tetapi juga memahami tugas spiritualnya untuk merawat, menjaga, dan mencipta harmoni. Oleh karena itu, keterlibatan bukanlah pilihan moral semata, melainkan cara manusia menegaskan eksistensinya.

Kesadaran partisipatif seperti ini menemukan korespondensinya dalam Al-Qur'an, terutama ketika Allah Swt. berfirman:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (QS. Fushshilat/41:53)

Ayat ini sangat kuat untuk menunjukkan bahwa kesadaran partisipatif bukan hanya tuntutan, tetapi memang diciptakan sebagai jalan manusia untuk mencapai keyakinan eksistensial terhadap kebenaran. Manusia dilibatkan langsung oleh Allah, bukan hanya melalui wahyu tekstual, tetapi juga melalui pengalaman hidup di luar dirinya dan kepekaan sepirtual di dalam dirinya. Proses “Kami akan memperlihatkan” (سَنُرِيهِمْ) bukanlah sepihak, tetapi membutuhkan kesiapan dari pihak manusia dengan keterbukaan batin, perenungan mendalam, dan kehendak untuk memahami.⁹⁸ Inilah bentuk keterlibatan yang Skolimowski maksud sebagai *participatory*, yakni saat manusia hadir secara aktif dalam penciptaan makna bersama semesta.

Bukan hanya sekadar pengamatan, keterlibatan dalam ayat ini juga menuntut respons. Ketika manusia membaca tanda di ufuk dan di dalam dirinya,⁹⁹ ia terdorong untuk menanggapi dengan iman, kesadaran, dan

⁹⁷Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 155-156.

⁹⁸Quraish Shihab menjelaskan bahwa penggunaan bentuk jamak yang menunjuk kepada Allah/Tuhan mengisyaratkan keterlibatan selain Allah dalam hal yang dibicarakan—dan ini adalah rumus. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 12, hal. 91.

⁹⁹Quraish Shihab menafsirkan ‘*al-âfâq*’ sebagai fenomena alam, kejadian sejarah, dan peristiwa besar di luar diri manusia. Sedangkan ‘*anfusihihim*’ berupa pencarian makna,

arah hidup yang lebih dalam. Maka, ayat ini menunjukkan bahwa realitas bukanlah dunia di luar sana yang terpisah, melainkan dunia yang saat ini manusia berada. Ini sepenuhnya sejalan dengan pandangan Skolimowski bahwa dunia hanya menjadi bermakna ketika manusia terlibat di dalamnya.

3. Empati (*Empathy*)

Skolimowski menggarisbawahi bahwa empati merupakan inti terdalam dari partisipasi. Ketika manusia merasakan kehadiran makhluk lain sebagai sesuatu yang hidup dan bermakna, saat itu juga manusia benar-benar terlibat. Skolimowski menyebut bentuk ini sebagai “*deep participation*”, yang menurutnya memiliki dimensi hampir menyatu (*an almost complete identification*) dengan kehidupan yang dihadapi.¹⁰⁰ Dalam *The Participatory Mind*, Skolimowski menulis bahwa keterhubungan tanpa empati hanya akan menjadi jaringan yang sunyi. Namun, ketika empati hadir, jaringan itu mulai bernafas, membawa makna, dan melahirkan kedekatan spiritual.¹⁰¹ Inilah poros yang membuat *participatory* tidak hanya intelektual, tetapi juga spiritual.

Kesadaran yang dibangun oleh empati tidak berhenti pada rasa peduli, tetapi bergerak menjadi dorongan untuk melindungi.¹⁰² Partisipasi sejati yang melibatkan empati selalu melahirkan tanggung jawab. Seseorang tidak bisa mengaku hadir bersama kehidupan jika ia tidak merasa terpanggil untuk menjaganya. Karena itu, dalam sistem nilai yang ditawarkan Skolimowski, empati bukan perasaan, melainkan keputusan untuk melibatkan diri secara penuh.

Dengan memperhatikan pentingnya empati dalam partisipasi spiritual, menarik untuk ditelusuri bagaimana nilai ini tercermin dalam Al-Qur’an. Sejauh penelusuran yang dilakukan, penulis belum menemukan ayat Al-Qur’an yang secara eksplisit menggunakan istilah empati atau padanan langsungnya dalam bahasa Arab, seperti *ta’âthuf* (تَعَاظُف), *syafaqah* (شَفَاقَة), atau bahkan *rahmah* (رَحْمَة) dalam konteks relasi manusia dengan non-manusia.¹⁰³ Namun demikian, terdapat ayat-

pengalaman batin, dan penemuan ilmiah yang menyingkap rahasia ciptaan. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an...*, hal. 90-91.

¹⁰⁰Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 152.

¹⁰¹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 152.

¹⁰²E. Stocks dan D. Lishner, “Empathy and Altruism,” *Oxford Research Encyclopedia of Psychology*, 24 Oktober 2018, diakses 8 Juli 2025, <https://oxfordre.com/psychology/view/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-272>.

¹⁰³Bahkan dalam dua buku utamanya yang mengarah kepada humanisme ekologis, yakni *Khilafah: Peran Manusia di Bumi* dan *Islam & Lingkungan, Perspektif Al-Qur’an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*, Quraish Shihab lebih sering mengekspresikannya

ayat yang secara tematik memuat kesadaran batin, sensitivitas spiritual, dan keterhubungan ekologis, yang sejalan dengan gagasan empati dalam kerangka partisipatif Skolimowski. Salah satu ayat yang paling relevan dengan semangat ini adalah QS. al-A‘raf/7:56:

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

Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan.

Ayat ini tidak menyebut empati secara eksplisit, namun makna yang dikandungnya menggambarkan sikap batin yang sangat dekat dengan dimensi empatik. Kesadaran untuk memperbaiki kerusakan yang terjadi di bumi, serta berdoa dengan harapan dan ketundukan, mencerminkan keterlibatan batiniyah yang dalam terhadap kondisi ekologis. Hal ini selaras dengan “*deep participation*” yang disebut Skolimowski.

Penafsiran Quraish Shihab terhadap bagian akhir ayat ini memperjelas arah spiritual dari pesan tersebut. Menurutnya, rahmat Allah tidak ditujukan kepada semua orang secara umum, melainkan kepada mereka yang layak disebut *muhsinîn*. Dalam penjelasannya, *muhsinîn* menggambarkan tingkatan kebaikan tertinggi yang dapat dicapai manusia, yaitu ketika seseorang tidak lagi melihat dirinya sebagai pusat, melainkan menjadikan kebutuhan orang lain sebagai prioritas yang lebih utama dari dirinya sendiri. Ia memberi bukan karena ia memiliki kelebihan, tetapi karena ia merasa hadir dalam diri yang lain.¹⁰⁴

Lebih jauh, Quraish Shihab menyebut bahwa *ihsan* kepada Allah bermakna meleburkan diri secara spiritual, yakni ketika seseorang tidak lagi memusatkan perhatian pada dirinya saat beribadah, melainkan sepenuhnya mengarahkan pandangannya kepada Allah semata. Dalam dua bentuk relasi ini (dengan sesama dan dengan Tuhan) *muhsinîn* adalah pribadi yang telah mencapai puncak amal dan keutuhan spiritual. Ia hidup tidak untuk dirinya, tetapi untuk yang lain, baik dalam tataran

melalui istilah *amanah*, *khalifah*, atau *rahmat* Allah kepada makhluk yang berbuat baik, bukan melalui kategori empati sebagaimana dimaksud oleh Skolimowski.

¹⁰⁴Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 4, hal. 144.

sosial maupun dalam tataran transendental.¹⁰⁵ Maka, *muhsinîn* dalam ayat ini dapat dipahami sebagai representasi manusia empatik yang sepenuhnya hadir dalam jejaring kehidupan, sebagaimana diidealkan dalam kerangka *participatory mind*.

4. Tanggung Jawab (*Responsibility*)

Sebagai salah satu pilar penting dalam ecological humanism, tanggung jawab memiliki posisi yang sangat mendasar dalam kerangka partisipatoris pada ranah etika. Skolimowski tidak memaknainya sebagai beban atau kewajiban moral yang datang dari luar, tetapi sebagai bagian yang melekat pada eksistensi manusia sebagai makhluk spiritual dan partisipatif. Tanggung jawab menurutnya adalah bentuk nyata dari keterlibatan manusia dalam kehidupan.¹⁰⁶

Konsep ini berangkat dari kesadaran bahwa seluruh makhluk hidup dan proses kehidupan saling terhubung dalam jaringan eksistensi yang kompleks. Ketika manusia menyadari dirinya sebagai bagian dari jaringan ini, muncullah rasa hormat dan kepedulian terhadap kehidupan yang lain. Dalam kerangka ini, tanggung jawab tidak hanya menyangkut perlindungan terhadap kehidupan manusia, tetapi juga seluruh ciptaan, termasuk bumi sebagai rumah bersama.¹⁰⁷ Itulah mengapa Skolimowski menyatakan, “*we are co-creating with the universe/evolution/God*”. Artinya, manusia tidak sekadar hidup di dunia, tetapi ikut ambil bagian dalam menciptakan masa depan dunia secara sadar dan bertanggung jawab.¹⁰⁸

Tanggung jawab ini menjadi fondasi utama dalam etika partisipatoris yang ditawarkan Skolimowski. Sebagaimana telah dijelaskan dalam Bab II bahwa manusia merupakan makhluk partisipatoris, maka keterlibatannya dalam kehidupan tidak cukup hanya dengan pengakuan spiritual atau rasa hormat semata. *Reverence* terhadap sesama dan terhadap bumi baru menemukan maknanya ketika diwujudkan dalam bentuk tanggung jawab konkret. Melalui tanggung jawab, empati menjelma menjadi tindakan, perhatian berubah menjadi perlindungan, dan kesadaran ekologis menjadi landasan bagi praktik kehidupan yang berkelanjutan dan penuh kepedulian.¹⁰⁹

¹⁰⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an...*, hal. 145.

¹⁰⁶Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 152.

¹⁰⁷Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport..., hal. 6.

¹⁰⁸Henryk Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*, Rockport..., hal. xi-xii.

¹⁰⁹Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 372.

Nilai ini memiliki resonansi yang kuat dalam Al-Qur'an, sebagaimana tergambar dalam QS. al-Baqarah/2:205:

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

Dan apabila dia berpaling (dari engkau), dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanam-tanaman dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan.

Ayat ini menggambarkan sosok manusia yang setelah memperoleh kekuasaan justru berpaling dan menyebarkan kerusakan di muka bumi, termasuk merusak tanaman dan generasi. Quraish Shihab menafsirkan bahwa kata (تَوَلَّى) mengandung makna berpaling atau memerintah; memegang otoritas, yang kemudian dilanjutkan dengan tindakan (لِيُفْسِدَ) atau kerusakan.¹¹⁰ Frasa (الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ) merujuk pada dua aspek mendasar dalam kehidupan: lingkungan hidup dan keberlangsungan generasi, sehingga ayat ini menggambarkan bentuk kerusakan ekologis sekaligus sosial.¹¹¹

Kerusakan tersebut bukan semata hasil tindakan langsung yang destruktif, melainkan juga akibat dari kegagalan manusia menjalankan tanggung jawab ekologisnya. Dalam penafsirannya, Quraish Shihab menjelaskan bahwa makna *fasâd* dalam Al-Qur'an berkaitan erat dengan hilangnya keseimbangan, baik jasmani, spiritual, maupun lingkungan. Ia menekankan bahwa kerusakan tidak terjadi begitu saja, tetapi merupakan konsekuensi dari kelalaian manusia dalam memelihara keteraturan ciptaan Allah.¹¹²

"Memang Allah Swt. menciptakan semua makhluk, saling kait berkait. Dalam keterkaitan itu, lahir keserasian dan keseimbangan dari yang terkecil hingga yang terbesar, dan semua tunduk dalam pengaturan Allah Yang Mahabesar. Bila terjadi

¹¹⁰Thahir ibn 'Asyur menjelaskan bahwa kerusakan (فساد) adalah lawan dari perbaikan (صلاح). Artinya, lenyapnya apa yang bermanfaat bagi manusia, baik sebagian maupun seluruhnya. Demikian pula kata *al-ifsâd* digunakan ketika sesuatu tidak lagi memberikan faedah, meskipun kerusakannya tidak total. Dalam konteks manusia, seseorang bisa kelihatan baik-baik saja tetapi membawa kehancuran. Sedangkan dalam konteks alam—yang menyebabkan kerusakan dan hilangnya manfaat secara menyeluruh—seperti menghancurkan tanaman, menebang pohon, semuanya harus diputuskan berdasarkan kemaslahatan. Jika tindakan tersebut lebih banyak kerusakan daripada maslahat, maka tidak diperbolehkan. Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, Vol. 2, 1984, hal. 270.

¹¹¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 1, hal. 541.

¹¹²Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Quran Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan...*, hal. 23-26.

*gangguan pada keharmonisan dan keseimbangan itu, maka kerusakan terjadi, dan ini kecil atau besar, pasti berdampak pada seluruh bagian alam, termasuk manusia, baik yang merusak maupun yang merestui perusakan itu bahkan tidak mustahil yang tidak berdosa pun.*¹¹³

Thabathaba'i mengatakan—sebagaimana yang dikutip oleh Qurasih Shihab—seluruh struktur alam raya ibarat satu tubuh yang saling terhubung. Gangguan pada satu bagian akan memengaruhi bagian lainnya. Ketika manusia menyimpang dari sistem Tuhan yang telah ditetapkan, kerusakan pun akan terjadi dan dampaknya kembali menimpa manusia itu sendiri.¹¹⁴

Ayat ini menunjukkan bahwa tanggung jawab terhadap bumi bukan sekadar ajakan moral, tetapi perintah ilahiah yang jika diabaikan akan berujung pada krisis ekologis, sosial, dan spiritual. Maka dalam perspektif *ecological humanism* spiritual, tanggung jawab menjadi bentuk tertinggi dari kesadaran: pengakuan terhadap keterikatan, kesiapan untuk memelihara kehidupan, serta komitmen untuk menjaga bumi sebagai bentuk syukur dan amanah lintas generasi.

D. Subjektivitas Ganda Manusia; Khalifah dan Hamba

Sepanjang sejarah filsafat, manusia kerap dipahami secara terpisah antara tubuh dan jiwa, rasio dan emosi.¹¹⁵ Pandangan semacam ini banyak dikritik karena mereduksi kemanusiaan menjadi pecahan-pecahan yang tidak utuh, termasuk Skolimowski yang tidak sejalan dengan pemahaman dualitas yang bersifat dikotomis. Ia justru menekankan bahwa dimensi-dimensi manusia, baik pikiran, struktur simbolik, sensitivitas, maupun spiritualitas bukan untuk dibenturkan, tetapi untuk diintegrasikan sebagai dasar keutuhan diri manusia.¹¹⁶ Gagasan ini sejalan dengan pandangan

¹¹³Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Quran Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan...*, hal. 27.

¹¹⁴Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Quran Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan...*, hal. 28.

¹¹⁵Konsep dualitas secara mendasar menurut Descartes—sebagaimana ditulis oleh Nath—melibatkan keyakinan pada keberadaan dua entitas yang berbeda dan kemungkinan bertentangan. Dalam kasus Descartes ini adalah pikiran dan materi (fisik). Pikiran tidak memiliki bentuk atau ukuran, makanya tidak bersifat spasial atau memiliki lokasi fisik. Sedangkan materi adalah bagian dari alam mekanis, ia bersifat pasif dan tunduk pada hukum mekanis. Meskipun pikiran dan materi memiliki karakteristik yang bertentangan, Descartes yakin adanya interaksi antara keduanya. Nath dalam *paper*-nya tidak menjelaskan dengan detail interaksi/mechanisme detailnya secara rasional atau empiris. Hal ini memperjelas bahwa ada interaksi non-rasional = spiritual, antara pikiran dan materi. S. Nath, "Can Descartes Be Called a Perfect Dualist," *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 12, No. 4, 2013, hal. 171, 181.

¹¹⁶Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 88.

Sachiko Murata yang menekankan bahwa dualitas yang hakiki bukanlah pemisahan, tetapi kesalinghubungan.¹¹⁷

Kecenderungan untuk memisahkan atau mereduksi eksistensi manusia tidak hanya tampak dalam filsafat, tetapi juga dalam berbagai definisi antropologis yang beredar sepanjang sejarah. Sebagian dari golongan Kantian mendefinisikan manusia sebagai *animal rationale*,¹¹⁸ makhluk berpikir. Ada pula yang menekankan sisi sosialnya, golongan Aristotelian menyebut manusia sebagai *zoon politikon*.¹¹⁹ Sementara lainnya mengangkat aspek ekspresif, seperti bahwa manusia adalah makhluk yang tertawa atau berbicara.¹²⁰ Semua definisi ini memang menyentuh ciri-ciri khas manusia, namun belum menggambarkan keutuhannya sebagai makhluk yang bertubuh, berjiwa, memiliki ruh, serta memikul tanggung jawab spiritual.

Kerangka spiritual inilah yang turut ditegaskan oleh Quraish Shihab, khususnya ketika mengkritik kecenderungan sebagian kalangan yang menyederhanakan manusia hanya sebagai makhluk sosial, makhluk berpikir, atau makhluk yang tertawa. Bagi Quraish Shihab, sebutan-sebutan semacam itu hanya menjelaskan sebagian kecil dari kompleksitas manusia yang unik. Keunikan tersebut tidak hanya terletak pada komposisi tubuhnya, tetapi juga pada jiwanya, pada tugas yang diembannya, serta pada tujuan hidup yang harus dicapainya. Lebih lanjut, Quraish Shihab mengatakan, salah satu penyebab mendasar dari kedangkalan definisi tentang manusia adalah karena keberadaan unsur ruh, yang tidak dapat dijangkau oleh akal rasional.¹²¹ Hal ini ditegaskan dalam QS. al-Isra/17:85 bahwa “*roh adalah urusan Tuhan dan manusia tidak diberi pengetahuan kecuali sedikit.*” Maka, memahami manusia secara utuh tidak bisa dilepaskan dari sumber-sumber wahyu yang menyampaikan hakikat penciptaan dan peran manusia di bumi.

Keterbatasan definisi-definisi manusia di atas membawa implikasi serius terhadap cara manusia memahami dirinya dan hubungannya dengan semesta. Ketika manusia didekati hanya dari satu sisi, maka seluruh jaring kehidupan pun ikut dipahami secara sempit. Pemikiran yang mereduksi

¹¹⁷Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook On Gender Relationships in Islamic Thought*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan M.S Nasrullah dari judul *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 42.

¹¹⁸C. Heyes, “New Thinking: The Evolution of Human Cognition,” *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 367, no. 1599, 2012, hal. 2091.

¹¹⁹Zoran Dimic, “Education and Politikon Zoon,” *Philosophy and Society*, vol. 33, no. 2, 2022, hal. 424.

¹²⁰Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, Tangerang: Lentera Hati, 2020, hal. 7.

¹²¹Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 8.

manusia menjadi sekadar makhluk rasional, sosial, atau biologis telah menciptakan cara pandang yang kering terhadap peran manusia dalam semesta. Akibatnya, relasi manusia dengan alam tidak dibangun atas kesadaran spiritual dan tanggung jawab etis, melainkan sekadar atas nama fungsi, manfaat, atau bahkan penghindaran dosa ekologis. Di sinilah kerangka spiritual yang utuh menjadi penting untuk melihat manusia sebagai makhluk yang sadar, terhubung, dan ikut serta secara bermakna dalam menjaga tatanan kehidupan. Skolimowski menyebutnya sebagai makhluk partisipatoris,¹²² dan Quraish Shihab menyebutnya sebagai makhluk yang memiliki tujuan.¹²³

Penegasan tentang tujuan ini diperkuat oleh QS. al-Mu'minun/23:115 bahwa manusia tidak diciptakan secara sia-sia. Quraish Shihab menjelaskan bahwa bahkan dalam aktivitas yang paling ringan seperti bermain pun terkandung tujuan. Maka, keberadaan manusia tidaklah kosong, tetapi memiliki arah tujuan dan tugas. Tujuan dan tugas tersebut adalah ibadah kepada Allah yakni perhambaan diri kepada-Nya.¹²⁴ Sebagaimana difirmankan oleh Allah Swt. dalam QS. adz-Dzariyat/51:56, "*Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku.*"

Kehadiran manusia di bumi pun tidak hanya ditentukan oleh asal biologis. QS. as-Sajdah/32:7-9 menggambarkan secara rinci bahwa manusia diciptakan dari tanah, dilanjutkan dengan tahapan biologis yang hina, lalu dimuliakan dengan ruh, serta diberi perangkat-perangkat kesadaran seperti pendengaran, penglihatan, dan hati. Dengan kelengkapan ini, manusia dituntut untuk bersyukur dan sadar atas peran yang diembannya, yakni sebagai *khalifah fi al-Ardh* dan hamba. Manusia tidak hanya makhluk yang berevolusi secara biologis, tetapi juga makhluk yang terus bergerak menuju pemenuhan tugas spritualnya.

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ◊ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلْمَلَةٍ
مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ ◊ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ
قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah, kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina (air mani). Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya dan Dia menjadikan

¹²²Henryk Skolimowski, *The Participatory Mind...*, hal. 1, 26, 354.

¹²³Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. xiii.

¹²⁴Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 115

pendengaran, penglihatan dan hati bagimu, (tetapi) sedikit sekali dari kamu yang bersyukur.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa proses penciptaan manusia bukan hanya soal fisik, tetapi juga menyentuh spiritual manusia. Setelah organ manusia terbentuk, Allah menyempurnakannya lalu meniupkan ruh-Nya sebagai bentuk kemuliaan. Ruh inilah yang membuat manusia memiliki potensi untuk sadar, memilih, dan bertindak secara etis. Ruh juga yang menjadi pembeda antara manusia dan makhluk lainnya.¹²⁵

Ibnu ‘Asyur menambahkan lapisan makna yang memperkaya tafsir ini. Ia menafsirkan bahwa kata (سَلْةٌ) menunjuk pada elemen paling baik yang diambil dari air mani, bukan sekadar cairan biasa, tetapi ekstrak yang paling murni darinya. Penjelasan ini menunjukkan bahwa penciptaan manusia tidak berlangsung secara kasar atau tiba-tiba, melainkan melalui penyaringan yang penuh hikmah. Lalu, ketika tubuh sudah sempurna, barulah ruh ditiupkan. Menurut Ibnu ‘Asyur, ini menunjukkan bahwa ruh adalah unsur terhalus dan paling rahasia dari penciptaan manusia, sesuatu yang tidak bisa dijelaskan oleh ilmu, dan hanya Allah yang tahu hakikatnya.¹²⁶

Keduanya sepakat bahwa ruh merupakan titik puncak yang membedakan manusia dari makhluk lain. Quraish Shihab menekankan pada fungsi ruh sebagai sumber nilai dan tanggung jawab, sementara Ibnu ‘Asyur lebih banyak menekankan dimensi keajaiban dan ketakterjelasan ruh dari sisi penciptaan. Keduanya bertemu pada kesimpulan bahwa tiupan ruh dari sisi Tuhan menunjukkan adanya tujuan besar dalam keberadaan manusia.

Setelah menyebut ruh, Allah menyebut anugerah pendengaran, penglihatan, dan hati. Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa ketiga kata ini disusun secara strategis: *Pertama*, pendengaran didahulukan karena ia berkembang lebih awal dan menjadi pintu pertama menerima pesan; *Kedua*, penglihatan menjadi sarana memahami realitas visual; dan *ketiga af'idah* jamak dari *fu'ad* menunjuk pada jantung kesadaran dan pemaknaan.¹²⁷ Penempatan ketiganya menunjukkan bahwa kesadaran manusia bukan hanya sensorik, tapi juga mencakup perenungan dan pemilahan nilai.

Keseluruhan proses ini menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang diciptakan dengan desain fisik yang baik, dilengkapi dengan ruh dan perangkat kesadaran, serta ditugasi untuk menjalankan mandat etis dan

¹²⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 10, hal. 368.

¹²⁶Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, Vol. 21, 1984, hal. 217.

¹²⁷Muhammad Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, hal. 217.

spiritual di bumi. Inilah yang menjadi dasar peran ganda manusia sebagai khalifah dan hamba; peran yang akan dijelaskan lebih lanjut di bawah ini.

1. Manusia sebagai Khalifah

Kekhalifahan merupakan konsep sentral dalam Al-Qur'an yang tidak hanya bermuatan sosial, tetapi juga spiritual dan ekologis. QS. al-Baqarah/2:30 menjelaskan bahwa manusia ditetapkan sebagai khalifah oleh Allah secara langsung, bukan karena ambisi manusia, tetapi karena amanah ilahiah. Sebagai bentuk amanah, manusia tidak dibiarkan kosong tanpa perangkat. Ia justru dipersiapkan dengan potensi intelektual dan spiritual yang memungkinkan amanah ini dijalankan.

Salah satu bentuk paling nyata dari persiapan ini terlihat dalam kelanjutan ayat tersebut, yakni QS. al-Baqarah/2:31-33:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ◊ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ◊ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْمُونَ

Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, "Sebutkan kepada-Ku nama semua benda ini, jika kalian yang benar!". Mereka menjawab, "Mahasuci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana". Dia (Allah) berfirman, "Wahai Adam! Beritahukanlah kepada mereka nama-nama itu!" Setelah dia (Adam) menyebutkan nama-namanya, Dia berfirman, "Bukankah telah Aku katakan kepada kalian, bahwa Aku mengetahui rahasia langit dan bumi, dan Aku mengetahui apa yang kalian nyatakan dan apa yang kalian sembunyikan?"

Ayat ini menginformasikan bahwasanya Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama (*al-asmâ'*). Pengajaran ini bukan sekadar simbol penghormatan terhadap Adam sebagai khalifah, tetapi juga sekaligus menjadi modal utama dalam menjalankan peran kepemimpinannya di bumi. Al-Qur'an menegaskan bahwa pengajaran nama-nama ini merupakan wujud dari keistimewaan manusia, karena tidak satu pun dari malaikat mampu menjawab tantangan yang sama.¹²⁸ Hal ini menandakan bahwa kekhalifahan tidak hanya bertumpu pada

¹²⁸Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 53.

posisi struktural, tetapi juga pada kapasitas epistemik dan spiritual yang dianugerahkan langsung oleh Tuhan.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “nama-nama” (*al-asmâ*) yang diajarkan kepada Nabi Adam bukan sekadar daftar kata atau istilah, tetapi mencakup pengetahuan menyeluruh tentang hakikat, ciri, fungsi, dan potensi dari berbagai ciptaan Allah yang berkaitan dengan kehidupan di bumi.¹²⁹ Pengajaran ini mengisyaratkan bahwa Allah membekali manusia dengan kemampuan untuk memahami esensi sesuatu, bukan hanya mengenal istilah luarnya saja.

Pengetahuan itu tidak diberikan secara verbal, tetapi ditanamkan sebagai potensi dalam akal dan kesadaran manusia. Dengan akal yang dimiliki, manusia tidak hanya bisa menamai sesuatu, tetapi juga mampu memahami cara kerjanya dan bagaimana ia bisa digunakan secara bijak. Kemampuan ini menjadi alasan mengapa manusia memiliki posisi khusus dibanding makhluk lain. Bukan karena kekuatan fisik, tetapi karena kapasitas akal dan kesadarannya.¹³⁰ Di sinilah terlihat bahwa manusia memang dipersiapkan untuk menerima amanah sebagai khalifah, yakni makhluk yang bertugas menjaga, memelihara, dan membangun kehidupan di bumi dengan tanggung jawab moral dan spiritual.

Amanah atas mandat ini diperkuat dalam QS. Hud/11:61 yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dari tanah dan ditugaskan untuk memakmurkan bumi.

وَالِىٰ ثَمُوْدَ اٰخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يٰقَوْمِ اَعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ اَنْشَأَكُمْ
مِّنَ الْاَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا فَاسْتَغْفِرُوْهُ ثُمَّ تَوْبُوا اِلَيْهِ اِنَّ رَبِّىۡ قَرِيْبٌ مُّجِيْبٌ

Dan kepada kaum Samud (Kami utus) saudara mereka, Saleh. Dia berkata, “Wahai kaumku! Sembahlah Allah, tidak ada tuhan bagimu selain Dia. Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) dan memperkenankan (doa hamba-Nya)”.

Ibnu ‘Asyur dalam tafsirnya menyoroti perintah (استعمار) dalam ayat ini sebagai penegasan bahwa manusia diciptakan dari bumi karena bumi memang menjadi tempat hidup dan penghidupan bagi mereka. Kata *isti‘mâr* berasal dari akar kata “*amara – ya‘muru*” yang berarti memakmurkan atau menjadikan sesuatu berumur panjang. Ibnu Asyur

¹²⁹Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 55.

¹³⁰Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 56.

menjelaskan bahwa perintah ini bukan sekadar menginjak bumi sebagai tempat tinggal, tetapi memanfaatkannya secara produktif melalui kegiatan bercocok tanam, mendirikan tempat tinggal, dan menggali segala potensi bumi untuk menunjang kehidupan yang bermartabat. Karena itu, *isti 'mâr* dipahami bukan dalam pengertian simbolik semata, tetapi konkret: membangun peradaban, menjadikan bumi layak dihuni, serta menggali dan mengelola nikmat Tuhan secara bertanggung jawab.¹³¹

Pemaknaan ini mendapatkan perluasan dari Quraish Shihab ke dalam kerangka spiritual yang lebih luas. Ia menjelaskan bahwa ayat ini tidak hanya menyampaikan aspek material dari asal-usul manusia, tetapi juga menunjukkan dimensi tanggung jawab kolektif dan spiritual yang melekat pada penciptaan itu sendiri. Tugas kekhalifahan mencakup pengelolaan bumi secara bertanggung jawab, membangun peradaban yang adil, dan menjaga relasi yang harmonis antar makhluk. Tanggung jawab ini melampaui batas administratif atau ekologis teknis, sebab ia menyentuh dimensi terdalam dari spiritualitas manusia sebagai makhluk yang sadar dan terikat dengan nilai.¹³²

Sebelum melangkah ke pembahasan ekologis kekhalifahan, perlu ditelusuri lebih dahulu kerangka konseptual yang menjadi fondasinya. Quraish Shihab menyebut bahwa tugas kekhalifahan dalam Al-Qur'an berdiri di atas tiga pilar utama: Tuhan sebagai sumber mandat, bumi sebagai objek pengabdian, dan manusia sebagai subjek yang dibekali akal dan tanggung jawab moral.¹³³ Ketiganya membentuk sistem etis yang tidak memisahkan pencipta, ciptaan, dan pengembangan amanah.

Tabel IV.1.
Tiga Unsur Kekhalifahan

Unsur Kekhalifahan	Penjelasan Perspektif Quraish Shihab	Resonansi dengan Konsep Skolimowski
Tuhan sebagai Pemberi Tugas	Mandat berasal dari kehendak Allah, bukan ambisi manusia	Keterlibatan manusia dalam menjalankan tugas dari Sang Sumber Makna (Allah)
Manusia sebagai Subjek	Diberi akal, moralitas, dan ilmu untuk menjalankan tugas	Sebagai makhluk partisipatoris: mencipta makna dan merawat tatanan kehidupan

¹³¹Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr...*, hal. 108.

¹³²Muhammad Quraish Shihab, *Islam & Lingkungan...*, hal. 49-52.

¹³³Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 558.

Bumi sebagai Objek Amanah	Ruang pengabdian yang harus dijaga dan dimakmurkan	<i>Sanctuary of the earth:</i> bumi sebagai rumah spiritual dan tanggung jawab etis
---------------------------	--	---

Ketiga unsur ini dijelaskan secara eksplisit dalam QS. al-Baqarah/2:30-38, dan diuraikan oleh Quraish Shihab melalui tiga peristiwa utama: (1) pengajaran *al-asmâ'* kepada Adam sebagai bentuk pembekalan epistemologis, (2) pengalaman eksistensial Adam di surga dan perintah “turun” sebagai pembelajaran spiritual, serta (3) pengilhaman kalimat taubat kepada Adam yang menunjukkan kesadaran moral dan bimbingan ilahiah.¹³⁴

Dari kerangka ini, muncul pemahaman bahwa tanggung jawab manusia terhadap alam bukan sekadar teknis, tetapi spiritual. Di sinilah konsep *taskhîr* mendapatkan relevansinya. Quraish Shihab menjelaskan bahwa penundukan alam oleh Allah bukan bentuk legalisasi eksploitatif, melainkan amanah yang harus diemban secara bijaksana. Alam yang tunduk bukan berarti lemah, melainkan dipercayakan. Maka, manusia tidak berada di atas alam sebagai penguasa, melainkan berada di dalamnya sebagai penjaga yang sadar dan penuh tanggung jawab.¹³⁵

Gagasan ini bersinggungan erat dengan apa yang dalam literatur akademik disebut sebagai antroposentrisme. Pandangan ini memposisikan manusia sebagai pusat nilai dan tujuan dalam sistem alam. Banyak kritikus ekologi menilai bahwa antroposentrisme ekstrem mengarah pada eksploitasi lingkungan karena gagal mengakui nilai intrinsik makhluk lain.¹³⁶ Namun dalam konteks Qur’ani, antroposentrisme tidak ditolak secara mutlak. Ia hadir sebagai pengakuan atas keistimewaan manusia dengan syarat dan batas yang ketat.

¹³⁴Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 52-58.

¹³⁵Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 73.

¹³⁶Diantara para kritikus tersebut adalah Traves; Traves berfokus pada bentuk-bentuk antroposentrisme. Salah satu pertanyaannya kritikanya adalah kenapa ketika suatu kasus muncul yang berupa pilihan antara kepentingan manusia dan non-manusia, kepentingan manusia selalu didahulukan? *Correia Caeiro*; Caeiro mengkritik adanya hierarki implisit atau eksplisit yang menempatkan manusia di puncak tertinggi. Claire Batavia, “Is Anthropocentrism Really the Problem,” *Earth Common Journal*, Vol. 4, No. 27, 2020, hal. 1.

Selain itu, Holmes, Rolston, Cafaro dan Primack, mereka berargumen bahwa antroposentrisme tidak berguna untuk konservasi keanekaragaman hidup. Crist dan Taylor, menurutnya supremasi manusia sebagai bentuk antroposentrisme yang paling populer. H. Kopnina, H. Washington, B. Taylor, dan J. Piccolo, “Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem,” *Journal of Agricultural & Environmental Ethics*, Vol. 31, No. 1, 2018, hal. 109-127.

Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diberi keistimewaan berupa akal, ilmu, dan kebebasan moral. QS. al-Baqarah/2:31 menyebutkan bahwa Adam diajarkan nama-nama. Pengajaran ini bukan sekadar soal linguistik, tetapi kapasitas untuk memahami struktur realitas dan memaknai ciptaan. Ilmu yang diberikan oleh Allah kepada manusia sebagai bekal sebagai khalifah tidaklah netral, melainkan alat etis.

Di sinilah letak antroposentrisme Qur'ani, manusia memang memiliki posisi strategis, tetapi bukan untuk mengeksploitasi. Ia diberi alat untuk merawat, bukan menguasai. *Taskhîr* menjadi kerangka kerja etik: manusia mendapat fasilitas alam sebagai ujian tanggung jawab, bukan hak milik absolut. Dengan demikian, antroposentrisme dalam Qur'an bukan dominasi, melainkan amanah spiritual.

Untuk menjaga amanah itu, Al-Qur'an menghadirkan konsep *mîzân*; keseimbangan universal yang tidak boleh dilanggar. QS. ar-Rahman/55:7-8 menegaskan bahwa keseimbangan adalah prinsip dasar kosmos, dan manusia dituntut untuk tidak melampaui batas. Quraish Shihab menjelaskan bahwa langit dan benda-benda angkasa tunduk pada hukum keseimbangan yang ketat. Mereka beredar secara teratur dalam orbit dan kadarnya masing-masing. Jika sedikit saja sistem itu terganggu, kehancuran akan terjadi. Maka, ketika Allah menyandingkan langit dan *mîzân*, ini bukan sekadar simbol harmoni kosmis, tapi juga menjadi pelajaran moral dan spiritual bagi manusia. Artinya, seperti langit yang tunduk pada hukum keseimbangan, manusia pun diminta menjaga keseimbangan dalam seluruh aspek kehidupannya.¹³⁷

Jika prinsip *mîzân* diabaikan, maka yang muncul adalah *fasâd* (kerusakan). QS. al-Baqarah/2:11-12 memperingatkan bahwa sebagian manusia menyebarkan kerusakan sambil mengklaim bahwa mereka sedang memperbaiki (*mushlih*).

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۖ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ
وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ

Dan apabila dikatakan kepada mereka, “Janganlah berbuat kerusakan di bumi!” Mereka menjawab, “Sesungguhnya kami justru orang-orang yang melakukan perbaikan.” Ingatlah, sesungguhnya merekalah yang berbuat kerusakan, tetapi mereka tidak menyadari.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa klaim ini sangat menyesatkan karena diucapkan dengan keyakinan penuh, seolah hanya mereka yang

¹³⁷Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 13, hal. 283-284.

mampu memperbaiki. Bahkan bentuk redaksional *إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ* mengandung pengkhususan, bahwa selain mereka bukanlah pelaku perbaikan. Kata *fasâd* dalam perspektif Al-Qur'an tidak semata soal kehancuran fisik, tapi juga disebabkan oleh manusia yang kehilangan kepekaan terhadap nilai-nilai kebaikan dan keseimbangan.

Selain itu, Quraish Shihab juga mengaitkan kerusakan ini dengan aktivitas yang secara langsung maupun tidak langsung berdampak pada kehancuran tatanan sosial dan alam. Bisa dimulai dari rusaknya akhlak dan nilai, lalu menjalar ke pola hidup yang menciptakan konflik, kesenjangan, dan eksploitasi. Akhir dari kerusakan itu bisa berupa kehancuran lingkungan hidup, sebagaimana yang kerap terjadi ketika kekuasaan dijalankan tanpa tanggung jawab spiritual.¹³⁸

Kerangka partisipatoris dari Skolimowski memberi penguatan filosofis terhadap hal ini. Ia menyebut manusia sebagai makhluk yang tidak hanya berpikir, tetapi juga berpartisipasi aktif dalam realitas.¹³⁹ Sehingga dalam kerangka ini disimpulkan bahwa kekhalifahan adalah bentuk keterlibatan spiritual manusia dalam menjaga harmoni kehidupan. Manusia hadir bukan di atas alam, tetapi di dalamnya. Manusia ikut serta dalam merawat dan mencipta makna.

Jika Quraish Shihab menyebutnya sebagai khalifah, maka berbeda dengan Skolimowski, Skolimowski menyebutnya manusia sebagai *co-creator* dan *steward*. Sebagaimana dikatakan dalam karyanya ketika Skolimowski mendefinisikan *co-creator*, "*we are always co-creators participators*".¹⁴⁰ Lalu, "*We are the movers, co-creating the world as we create new forms of sensitivity and new forms of consciousness. We must have the courage to look 500 million years ahead; then think what fantastic beings we shall become by this time.*"¹⁴¹ Sedangkan untuk *steward*, "*We are the guardian and stewadrs, not just "users" of the eco-habitat in the same sense in which we are the guardians and stewards of human ilfe and of our spiritual heritage.*"¹⁴² Lalu, "*we are here not goven and exploit, but to mentain and creativiely transform, dan to carry on the torch of evolution.*".¹⁴³

¹³⁸Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 1, hal. 125-126.

¹³⁹Penjelasan terdapat pada BAB II dimensi manusia, Skolimowski.

¹⁴⁰Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age...*, hal. 95.

¹⁴¹Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life...*, hal. 113.

¹⁴²Henryk Skolimowski, *Ecological Humanism...*, hal. 34.

¹⁴³Henryk Skolimowski, *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life...*, hal. 54.

Sebagai *co-creator*, manusia bukan pencipta dalam arti mutlak, tetapi rekan semesta dalam memperindah kehidupan. Ia berpartisipasi aktif menciptakan makna baru melalui kesadaran, kepekaan, dan imajinasi. Manusia ikut serta membentuk arah evolusi, bukan sekadar menerima apa adanya, tetapi ikut “menggerakkan dunia” melalui laku kreatif dan transformatif. Sebagai *steward*, manusia tidak hadir untuk menguasai atau mengeksploitasi, melainkan menjaga, merawat, dan mewariskan kehidupan. Ia bukan sekadar “pengguna” alam, tetapi penjaga warisan spiritual dan ekologis umat manusia. Maka, posisi manusia sebagai khalifah bukanlah tugas administratif, melainkan tanggung jawab spiritual yang tumbuh dari kesadaran bahwa dunia adalah ruang suci yang harus dijaga, dihormati, dan ditumbuhkembangkan.

Dalam titik ini, terlihat jelas bahwa kekhalfahan Qur’ani menawarkan jalan tengah. Ia tidak menafikan nilai dan peran manusia sebagaimana dituduhkan oleh sebagian pemikir *deep ecology* yang memarginalkan kesadaran moral manusia.¹⁴⁴ Namun ia juga tidak mendewakan manusia seperti dalam model antroposentrisme Barat. Islam memosisikan manusia sebagai pusat tanggung jawab, bukan pusat kekuasaan.

Model antroposentrisme yang dibingkai dengan *taskhîr*, dibatasi oleh *mîzân*, dan diingatkan oleh *fasâd* adalah bentuk tertinggi dari etika kekhalfahan. Spiritualitas ekologis tidak lahir dari penyangkalan peran manusia, tetapi dari partisipasi aktif yang selaras dengan nilai-nilai

¹⁴⁴Menurut Boris van Meurs, Arne Naess mencoba memberikan dasar ontologis bagi gerakan *deep ecology* dengan mengadopsi pandangan Spinoza tentang alam sebagai totalitas yang sakral. Namun pendekatannya justru menghasilkan “Dual Nature Problem”, yaitu perpecahan antara alam sebagai keseluruhan tak terbatas dan bagian-bagian partikularnya. Pandangan ini tidak hanya dikritik karena persoalan ontologis yang belum tuntas, tetapi juga karena implikasinya yang dianggap mengaburkan peran manusia dalam dimensi etis dan praksis sosial. Boris van Meurs, “Deep Ecology and Nature: Naess, Spinoza, Schelling”,..., hal. 3-6.

Murray Bookchin menjadi salah satu pengkritik paling tajam. Ia menuduh *deep ecology* telah melarutkan manusia ke dalam “abstraksi kosmik” yang impersonal. Ketika manusia dianggap sekadar satu titik dalam jaringan kehidupan tanpa peran istimewa, maka hilang sudah ruang bagi kesadaran etis, tanggung jawab sosial, dan sejarah perjuangan manusia terhadap ketimpangan ekologis. Boris van Meurs, “Deep Ecology and Nature: Naess, Spinoza, Schelling”,..., hal. 5.

Sementara itu, Scerri mengkritik fondasi metafisik *Deep Ecology* yang terlalu berpijak pada asumsi kesatuan alam dalam gaya Spinozistik. Pendekatan Arne Naess justru menjauhkan persoalan ekologi dari realitas praktis dan politik. Ia menilai bahwa Naess gagal menjembatani antara idealisme kosmologis dan kebutuhan konkret akan keadilan ekologis di dunia nyata. Boris van Meurs, “Deep Ecology and Nature: Naess, Spinoza, Schelling”,..., hal. 6, 9.

ilahiah. Manusia yang sadar akan perannya, tahu batasnya, dan peka terhadap ciptaan adalah bentuk paling otentik dari khalifah di bumi.

Dengan kesadaran itu, kekhalifahan bukan sekadar tugas, tetapi proses penyempurnaan diri. Ia bukan klaim keunggulan, melainkan pengakuan atas keterikatan. Dalam kerangka ini, manusia menjadi penjaga bukan karena ia lebih kuat, tetapi karena ia tahu bahwa kekuatan sejatinya berasal dari kesadaran, bukan dominasi.

2. Manusia sebagai Hamba

Setelah membahas mandat fungsional manusia sebagai khalifah, pada subbab ini akan masuk kepada dimensi yang lebih mendasar dan personal, yakni kehambaan. Jika kekhalifahan menunjukkan mandat fungsional manusia di bumi, maka kehambaan menegaskan akar ontologis dari eksistensi manusia di hadapan Tuhan. Kedua dimensi ini tidak saling bertentangan, tetapi saling melengkapi. Artinya, manusia tidak bisa menjadi khalifah secara benar tanpa lebih dahulu meneguhkan posisinya sebagai hamba (*'abd*).¹⁴⁵ Posisi ini merupakan pondasi spiritual yang mengarahkan kekuasaan kepada pengabdian, dan tugas kepada ketundukan.

Kata *'abd* dalam Al-Qur'an muncul dalam berbagai bentuk sebanyak lebih dari 275 kali,¹⁴⁶ dan merupakan salah satu identitas paling fundamental bagi manusia. Identitas ini tidak bermakna rendah secara hierarkis, melainkan pangkat spiritual tertinggi yang menunjukkan kedekatan eksistensial dengan Tuhan. Hal ini tampak ketika Allah menyebut Nabi Muhammad sebagai "hamba-Nya" pada momen agung Isra' Mi'raj, sebagaimana tercantum dalam QS. al-Isra'/17:1. Penyebutan ini menegaskan bahwa puncak kemuliaan seorang manusia justru terletak pada pengakuan totalnya sebagai hamba di hadapan Tuhan Yang Mahasempurna.¹⁴⁷

Dalam *Ensiklopedia Al-Qur'an* disebutkan bahwa kata *'abd* memuat dua arti utama: *pertama*, bermakna manusia secara umum (*al-insan*), baik merdeka maupun budak; dan *kedua*, bermakna hamba dalam arti kerendahan hati dan kepatuhan total (*al-'ubûdiyyah*).¹⁴⁸ Dari sini muncul makna ibadah sebagai bentuk puncak ketundukan batiniah. Al-Ashfahani menekankan bahwa ibadah dalam konteks ini adalah bentuk tertinggi dari kehambaan, di mana manusia mengakui seluruh

¹⁴⁵Muhammad Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami: Keragaman itu Rahmat...*, hal. 231.

¹⁴⁶Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, cet. ke-5, Kairo: Matba'ah Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1364 H, hal. 441-445.

¹⁴⁷Muhammad Quraish Shihab et al., *Ensiklopedia al-Qur'an...*, hal. 324.

¹⁴⁸Muhammad Quraish Shihab et al., *Ensiklopedia al-Qur'an...*, hal. 323.

eksistensinya bergantung pada Tuhan dan menunjukkan ketaatan lahir dan batin.¹⁴⁹

Kehambaan menjadikan manusia sadar bahwa segala potensi, kekuatan, bahkan eksistensinya bersumber dari Tuhan. Allah berfirman dalam QS. al-Fatihah/1:5:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Kepada-Mu-lah kami menyembah dan kepada-Mu-lah kami mohon pertolongan.

Ayat ini menegaskan bahwa ibadah (kehambaan) bukan sekadar ritual, tetapi juga bentuk ketergantungan eksistensial manusia kepada Allah Swt. Pemilihan kata نَعْبُدُ (kami menyembah) mengandung dua pesan penting: *pertama*, tentang aspek kebersamaan ibadah yang tidak bisa dipisahkan dari dimensi sosial manusia; dan *kedua*, tentang pengakuan total bahwa segala sesuatu, termasuk potensi diri, bukan milik pribadi, tetapi milik Allah.¹⁵⁰ Kehambaan dalam ayat ini bukan hanya ritual, tetapi pernyataan bahwa manusia dan seluruh eksistensinya adalah milik Tuhan dan sepenuhnya tergantung pada-Nya.

Lebih lanjut, Quraish Shihab mengelaborasi bahwa bentuk jamak “kami menyembah” menunjukkan ibadah tidak seharusnya dilakukan secara egoistik atau individualistik. Ketika seseorang membaca ayat ini dalam shalat, ia sedang menyadari keterbatasan dirinya dan memohon agar ibadahnya disempurnakan oleh orang-orang beriman lain yang melakukannya bersamanya. Dalam bentuk kebersamaan itu, manusia mengakui kekurangan diri dan saling menutupi kelemahan antar sesama hamba.¹⁵¹ Maka, kehambaan bukan hanya pengakuan spiritual, melainkan juga pengakuan sosial.

Untuk memperdalam pemahaman spiritual atas konsep kehambaan, penting juga ditinjau pendapat Ibnu Manzhur yang menjelaskan bahwa akar kata ‘*abd*’ memiliki cakupan yang luas, dari makna umum sebagai manusia yang tunduk dan taat, hingga makna khusus sebagai makhluk yang secara sadar merendahkan diri kepada perintah Allah tanpa perlawanan. Yang menarik dan akan memperluas kata ini dari tulisan Quraish Shihab adalah cara Ibnu Mandzhur menjelaskan kata ‘*abd*’. Ia membedakan antara bentuk fi’il seperti ‘*abada*’ yang berarti tunduk, patuh, atau menyembah, dengan bentuk *ism* seperti

¹⁴⁹Al-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradât fi Gharib al-Qur’ân...*, hal. 415.

¹⁵⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 1, hal. 65-66.

¹⁵¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an...*, hal. 67.

'*abd* dan '*ibâdah* yang telah menjadi istilah teknis utama dalam spiritualitas Islam. Selain itu, ia juga menegaskan bahwa secara fitrah, seluruh makhluk ada dalam posisi penghambaan, artinya manusia secara sadar memilih untuk tunduk kepada Allah, sementara makhluk lain melakukannya karena sistem alam yang telah ditetapkan.¹⁵²

Skolimowski menyebut bahwa manusia sebagai *makhluk partisipatoris* harus memiliki kesadaran bahwa dirinya terikat pada pusat makna tertinggi (yaitu Tuhan). Dalam *The Participatory Mind*, ia menegaskan bahwa manusia bukan sekadar pengamat pasif dunia, melainkan peserta aktif dalam realitas yang sarat makna. Kesadaran ini menuntut keterbukaan spiritual dan penghormatan terhadap struktur eksistensial yang telah ditetapkan Tuhan. Maka dari itu, manusia yang memiliki kesadaran akan hal tersebut akan lebih mampu menjaga keseimbangan, menghindari dominasi, dan menempatkan dirinya sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang suci.

Selain itu, kehambaan juga membentuk sikap *taqwâ*, yakni kesadaran terus-menerus akan kehadiran Tuhan dalam setiap aspek kehidupan. QS. al-Baqarah/2:2 menyebut bahwa al-Qur'an menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Ini menunjukkan bahwa kehambaan membuka jalan menuju pemahaman yang benar terhadap wahyu dan realitas. Jika ditarik ke dalam konteks ekologis, sikap takwa melahirkan kehati-hatian terhadap bumi, kesadaran akan keterbatasan manusia, serta penghormatan terhadap ciptaan Tuhan lainnya.

Tanpa kesadaran kehambaan, tugas kekhalifahan mudah bergeser menjadi bentuk dominasi. Quraish Shihab mengingatkan bahwa manusia bisa menjadi *كَانَ ظَلُومًا جَهُورًا* sangat zalim dan sangat bodoh ketika ia memikul amanah tanpa kesadaran sebagai hamba (QS. al-Ahzab/33:72).¹⁵³

Oleh karena itu, posisi manusia sebagai khalifah harus senantiasa dikembalikan kepada akar kehambaannya. Ia hadir bukan untuk menguasai, tetapi untuk *mengabdikan dengan sadar*. Ia memimpin bukan karena merasa layak, tetapi karena dipilih dan diuji. Kesadaran ini menjadi titik temu antara teologi Qur'ani dan filsafat ekologi partisipatoris: bahwa manusia tidak lebih tinggi dari makhluk lain, kecuali sejauh ia sanggup mengabdikan kepada Tuhan dan merawat ciptaan-Nya.

¹⁵²Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab...*, hal. 2777-2781.

¹⁵³Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, Vol. 10, hal. 550.

E. Analisis Komparatif Pandangan Ekologis Skolimowski dan Quraish Shihab

Salah satu kontribusi penting dari penulisan ini adalah pembacaan ulang terhadap posisi manusia dalam semesta. Skolimowski, yang menjadi pemilik kerangka utama gagasan ini memandang bahwa krisis lingkungan tidak hanya dipicu oleh kerusakan ekologis, tetapi juga oleh kegagalan manusia memahami perannya dalam jaringan kehidupan. Ia mengusulkan pemulihan relasi antara manusia dan alam melalui spiritualitas ekologis, di mana manusia ditempatkan sebagai *co-creator* dan *steward* dari kehidupan, bukan sebagai penguasa tunggal.¹⁵⁴ Namun, kerangka ini masih menyisakan problem teologis. Posisi manusia sebagai *co-creator* tidak disertai penjelasan mendalam tentang sumber tanggung jawab moral yang mengikat, karena basis spiritualitas Skolimowski berangkat dari kesadaran evolusioner, bukan dari wahyu atau otoritas transenden.

Di sinilah perspektif Quraish Shihab memberikan perluasan yang penting dan melengkapi kelemahan tersebut. Bagi Quraish Shihab, manusia memang istimewa, namun keistimewaan itu berakar pada relasi spiritualnya dengan Tuhan.¹⁵⁵ Manusia adalah hamba yang diberikan amanah sebagai khalifah di bumi.¹⁵⁶ Tanggung jawab ekologis tidak muncul semata dari partisipasi dalam proses evolusi, tetapi dari mandat ilahi yang dibingkai oleh Tauhid.¹⁵⁷ Quraish Shihab tidak hanya mengingatkan manusia akan posisinya dalam semesta, tetapi juga menekankan bahwa bumi adalah amanah, bukan sekadar habitat. Pandangan ini tidak menghapus agensi manusia, melainkan menegaskan batas dan arah bagi agensi tersebut.

Untuk mengurai lebih jauh relasi antara pemikiran Skolimowski dan Quraish Shihab dalam konteks manusia dan alam semesta, Tabel IV.2. merangkum perbedaan dan titik temu di antara keduanya.

¹⁵⁴Henryk Skolimowski, *Dancing Shiva in the Ecological Age...*, hal. 95. Henryk Skolimowski, *Ecological Humanism...*, hal. 34.

¹⁵⁵Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 53.

¹⁵⁶Muhammad Quraish Shihab, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi...*, hal. 50.

¹⁵⁷Fakhr al-Din al-Razi, *Mafātiḥ al-Ghayb*, cet. ke-3, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1400 H, hal. 165.

Tabel IV.2.
Komparasi Nilai-Nilai Ekologis
Skolimowski dan Quraish Shihab

Skolimowski	Quraish Shihab	Titik Temuan	Perbedaan Mendasar
Bumi adalah ruang suci, bukan objek eksploitasi.	Bumi adalah amanah dan tanda kebesaran Allah.	Sama-sama melihat bumi sebagai entitas sakral yang harus dijaga.	Skolimowski berbasis filsafat, Quraish Shihab berbasis wahyu.
Realitas bersifat saling terhubung dan hidup.	Tauhid sebagai prinsip kesatuan segala ciptaan.	Menolak fragmentasi dan menekankan keterkaitan spiritual makhluk.	Fondasi kesatuan: kosmologi dan Tauhid.
Manusia menciptakan makna melalui partisipasi sadar.	Manusia berperan aktif melalui wahyu, akal, dan ruh.	Sama-sama melihat manusia sebagai subjek spiritual aktif.	Skolimowski fokus pada kesadaran, Quraish Shihab pada wahyu.
Manusia adalah pelaku evolusi spiritual alam semesta.	Manusia adalah khalifah dan hamba yang memakmurkan bumi.	Sama-sama menempatkan manusia sebagai penjaga kehidupan.	Skolimowski menekankan <i>co-creator</i> dan <i>stewardship</i> , Quraish Shihab pada amanah.

Perbedaan paling mendasar antara Skolimowski dan Quraish Shihab dalam memandang manusia berakar pada paradigma yang digunakan. Skolimowski melihat manusia sebagai makhluk partisipatoris yang menciptakan makna melalui keterlibatan reflektif dalam semesta. Dalam kerangkanya, manusia adalah bagian dari semesta yang hidup, berkesadaran, dan terus berevolusi. Melalui konsep *participatory mind*, ia menekankan peran manusia sebagai pencipta nilai yang aktif, bukan sekadar penerima makna dari luar.

Sebaliknya, Quraish Shihab menempatkan manusia sebagai hamba dan khalifah yang bertugas memakmurkan bumi dalam bingkai penghambaan kepada Tuhan. Spiritualitas tidak lahir dari kesadaran ekologis semata, melainkan dari relasi vertikal dengan Allah melalui Tauhid, wahyu, dan akal. Kemuliaan manusia, dalam pandangan ini, bukan

berasal dari otonominya yang sedemikian sempurna diantara makhluk yang lain, melainkan dari amanah ilahi yang dibebankan kepadanya.

Pandangan tentang spiritualitas pun menunjukkan jarak yang jelas. Skolimowski membangun *ecological spirituality* sebagai refleksi kesadaran atas sakralitas kehidupan dan keterhubungan ekologis. Sementara Quraish Shihab menekankan spiritualitas sebagai bentuk pengabdian dan amanah, yang secara langsung dituntun oleh nilai-nilai wahyu. Dengan demikian, spiritualitas ekologis versi Islam bukan hanya perenungan batiniah, tetapi juga ibadah yang terstruktur.

Meski berasal dari horizon pemikiran yang berbeda, keduanya sama-sama menolak antroposentrisme. Skolimowski mengkritik pandangan modern yang memisahkan manusia dari alam dan memosisikannya sebagai penguasa. Quraish Shihab, lewat pendekatan teologis, menegaskan bahwa keistimewaan manusia sebagai khalifah harus diiringi kesadaran bahwa ia bukan pemilik bumi, melainkan hanya penerima amanah yang wajib bertanggung jawab.

Dari keseluruhan pandangan ini, terlihat bahwa meskipun keduanya sama-sama menegaskan pentingnya tanggung jawab ekologis manusia, mereka berpijak pada fondasi yang berbeda. Skolimowski meletakkannya dalam kerangka humanisme spiritual yang berevolusi, sedangkan Quraish Shihab mendasarkannya pada wahyu dan penghambaan. Perbedaan ini tidak saling meniadakan, justru memberi ruang untuk integrasi. Di sinilah *ecological humanism* spiritual menemukan bentuknya, sebagai sintesis antara kesadaran ekologis dan nilai-nilai spiritual Islam yang tidak hanya menjawab krisis makna atas modernitas, tetapi juga meneguhkan kembali amanah manusia sebagai penjaga kehidupan dalam bingkai tauhid dan tanggung jawab transenden.

F. Sintesis Epistimologis

Epistemologi tafsir yang digunakan dalam penelitian ini merupakan hasil sintesis antara pendekatan tematik (*tafsîr maudhû'î*) dengan kerangka filosofis *ecological humanism* spiritual. Penafsiran tidak dimulai dari pembacaan ayat-ayat secara linier, melainkan melalui konstruksi tema yang didekati dengan sensitivitas terhadap nilai-nilai relasional, spiritual, dan ekologis. Oleh karena itu, metode yang dipakai tidak hanya menyusun makna berdasarkan akar kata atau istilah tertentu, tetapi juga menelusuri alur nilai yang tersembunyi dalam jaringan narasi dan sistem tanda yang ada di dalam Al-Qur'an. Dengan pendekatan ini, penafsiran menjadi lebih dari sekadar eksplorasi semantik; ia menjadi upaya untuk menangkap etos ilahi yang membentuk visi keberadaan. Proses ini menjadikan tafsir sebagai jalan menuju kesadaran ekologis dan spiritual yang menyeluruh.

Pemetaan nilai dalam penelitian ini terdiri atas empat tema besar yang membentuk kerangka analisis: *sanctuary of the earth*, *interconnectedness of life*, *participatory mind*, dan *human as participatory being*. Keempat tema tersebut tidak hadir sebagai kategori leksikal, tetapi sebagai simpul konseptual yang dihasilkan dari pengamatan terhadap struktur relasi dalam Al-Qur'an. Setiap tema dibangun melalui pembacaan lintas ayat, kemudian ditautkan dengan konsep-konsep utama dalam *ecological humanism* yang dikembangkan oleh Henryk Skolimowski. Proses ini bersifat interpretatif dan dialogis, di mana teks suci diperlakukan sebagai sumber makna yang terbuka untuk ditafsirkan secara kontekstual dan reflektif. Oleh karena itu, sintesis epistemologis ini tidak dimaksudkan untuk menutup makna, tetapi justru memperluas cakrawala pemahaman terhadap pesan-pesan Al-Qur'an.

Pada bagian *Participatory Mind*, strategi pembacaan mengalami perluasan. Tidak seperti bagian sebelumnya yang berangkat dari istilah teknis seperti *taskhîr* atau *mîzân*, tema ini justru dibangun melalui struktur nilai yang tidak terikat pada satu kata kunci tertentu. Hal ini dikarenakan ide partisipasi spiritual—sebagaimana dijelaskan oleh Skolimowski—merujuk pada kualitas kesadaran dan keterlibatan eksistensial, bukan pada bentuk linguistik tertentu. Oleh sebab itu, pembacaan terhadap ayat-ayat yang dikaji dalam bagian ini diarahkan untuk mengungkap lapisan batin dari pengalaman manusia terhadap dunia: bagaimana ia merasa utuh, terlibat, berempati, dan bertanggung jawab dalam jaringan kehidupan. Keempat unsur tersebut disusun sebagai kerangka interpretatif yang kemudian ditautkan dengan penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat-ayat yang relevan.

Dengan membangun empat pilar dalam *Participatory Mind*, yaitu *wholeness*, *participation*, *empathy*, dan *responsibility*, penelitian ini berupaya membuktikan bahwa spiritualitas dalam Al-Qur'an tidak bersifat pasif atau individualistis, melainkan aktif dan relasional. Keutuhan hidup dibaca melalui relasi manusia dengan alam dan Tuhan, keterlibatan ditangkap melalui partisipasi spiritual dalam peristiwa dan pengalaman, empati muncul dari kesadaran akan keberlangsungan dan penderitaan makhluk lain, sedangkan tanggung jawab menjadi bentuk konkret dari keberimanan ekologis. Setiap pilar dianalisis melalui perpaduan antara deskripsi filosofis Skolimowski dan penafsiran mendalam Quraish Shihab. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa nilai-nilai ekologis tidak asing dalam Al-Qur'an, bahkan menjadi bagian integral dari visi ilahiah tentang kehidupan.

Sintesis epistemologis ini menunjukkan bahwa tafsir tidak hanya berfungsi untuk memahami pesan Al-Qur'an secara verbal, tetapi juga sebagai jalan menuju transformasi kesadaran. Dengan mendekati ayat-ayat melalui lensa *ecological humanism* spiritual, peneliti tidak hanya membaca

teks, tetapi juga membangun relasi baru antara manusia, wahyu, dan semesta. *Tafsir Al-Mishbah* menjadi alat untuk menciptakan pemahaman yang hidup, kontekstual, dan relevan dengan tantangan zaman. Inilah yang menjadi kekuatan pendekatan ini: membuka ruang tafsir sebagai medan partisipasi, bukan hanya reproduksi makna, tetapi juga penciptaan nilai yang menyatu dengan semangat zaman dan kebutuhan spiritual manusia modern.

Dalam proses sintesis ini, ditemukan bentuk antroposentrisme yang tidak menyalahi semangat ekologis, justru menjadi dasar etika kekhalifahan yang utuh. Al-Qur'an memang menempatkan manusia pada posisi istimewa, tetapi keistimewaan itu tidak dilepaskan dari tanggung jawab dan batas moral yang tegas. Posisi manusia dibingkai oleh prinsip *taskhîr* sebagai penerima fasilitas alam, dibatasi oleh *mîzân* sebagai tatanan keseimbangan, dan diingatkan oleh *fasâd* sebagai risiko kerusakan akibat penyimpangan. Ini bukan antroposentrisme yang eksploitatif, melainkan antroposentrisme yang sadar diri, spiritual, dan bertanggung jawab. Spiritualitas ekologis dalam Al-Qur'an tidak lahir dari penyangkalan atas posisi manusia, tetapi dari partisipasi aktif yang selaras dengan nilai-nilai ilahiah dan keterhubungan semesta.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini bertujuan untuk melihat sejauh mana nilai-nilai *ecological humanism* yang dirumuskan oleh Henryk Skolimowski dapat diintegrasikan dengan spiritualitas Islam yang tercermin dalam *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab. Sepanjang kajian, ditemukan bahwa meskipun keduanya lahir dari kerangka yang berbeda, terdapat resonansi yang kuat antara gagasan Skolimowski dan penafsiran Quraish Shihab, terutama dalam hal bagaimana manusia seharusnya memperlakukan bumi, memahami kehidupan, dan menjalankan tanggung jawabnya di semesta.

Skolimowski membangun kerangka *ecological humanism* yang berpijak pada empat pilar utama: bumi sebagai *sanctuary*, kehidupan sebagai jaringan keterhubungan, kesadaran partisipatoris, dan manusia sebagai makhluk partisipatoris. Melalui empat pilar ini, manusia bukan lagi pusat yang dominan, melainkan bagian dari semesta yang hidup dan sakral. Namun demikian, spiritualitas Skolimowski tidak mengandalkan wahyu sebagai dasar, melainkan kesadaran evolusioner dan nilai-nilai eksistensial.

Sebaliknya, Quraish Shihab memaknai relasi manusia dengan alam berdasarkan kerangka tauhid. Bumi adalah amanah, kehidupan adalah bagian dari sistem ilahi, dan manusia adalah khalifah sekaligus hamba. Quraish Shihab melalui karya-karyanya, khususnya adalah *Tafsir Al-Misbah* dan beberapa buku yang menjadi rujukan primer penulis dalam menulis, banyak penafsiran yang menunjukkan bahwa alam semesta tidak kosong secara spiritual, tetapi sarat makna ketuhanan. Penafsiran beliau

memperkuat bahwa tugas manusia dalam menjaga bumi bukan hanya etis, tetapi juga ibadah. Konsep spiritualitas yang dibawanya tidak bersifat spekulatif, melainkan bersumber dari wahyu dan iman.

Berdasarkan hal tersebut, penulis menemukan bentuk suatu model antroposentrisme yang khas, yakni manusia memang diberi keunggulan karena akalanya, tetapi keunggulan itu tidak lepas dari batas. *Taskhîr* menunjukkan bahwa alam memang disediakan untuk manusia, namun *mîzân* menekankan pentingnya keseimbangan, dan *fasâd* menjadi peringatan agar manusia tidak melampaui batas. Dari sinilah tampak bahwa antroposentrisme yang dibingkai oleh *taskhîr*, dibatasi oleh *mîzân*, dan diingatkan oleh *fasâd*, merupakan bentuk tertinggi dari etika kekhalifahan. Model ini menunjukkan bahwa dominasi manusia tidak bersifat absolut, melainkan mengandung kesadaran spiritual dan tanggung jawab ekologis yang terintegrasi.

Dengan demikian, *ecological humanism* spiritual menyatukan kesadaran ekologis, refleksi filosofis, dan juga memberikan fondasi spiritual yang kokoh. Manusia tidak hanya dipanggil untuk peduli terhadap lingkungan, tetapi juga menghidupi perannya sebagai makhluk partisipatoris, yakni subjek yang terlibat penuh secara etis dan spiritual menjaga keberlangsungan hidup.

B. Evaluasi Konseptual

Skolimowski memberi kontribusi besar dengan membongkar paradigma antroposentris dan mekanistik yang menjadi akar krisis ekologi modern. Ia menawarkan kerangka nilai yang menekankan pada kesucian bumi, keterhubungan hidup, dan pentingnya kesadaran spiritual. Namun, pendekatannya tetap terbatas karena tidak berpijak pada wahyu atau sistem nilai yang transenden. Tuhan dalam pemikirannya bukan entitas personal yang aktif membimbing manusia melalui wahyu (Al-Qur'an), melainkan kekuatan evolusioner yang imanen.

Quraish Shihab melengkapi kekosongan ini dengan menegaskan bahwa keterlibatan manusia terhadap alam bukan semata-mata tanggung jawab moral, tetapi juga amanah ilahi. Relasi antara manusia, alam, dan Tuhan dibingkai secara *wholeness* melalui Tauhid. Spiritualitas tidak hanya bersifat reflektif, tetapi juga normatif. Manusia tidak hanya dipanggil untuk sadar, tetapi juga untuk taat.

Perpaduan antara refleksi Skolimowski dan spiritualitas Qur'ani perspektif Quraish Shihab inilah yang memperkaya penulis untuk menyusun *ecological humanism* spiritual. Integrasi ini menghindari kekosongan normatif dari spiritualitas sekuler, sekaligus menghidupkan kembali relevansi tafsir dalam merespon krisis ekologis. Dengan

menjadikan manusia sebagai makhluk partisipatoris, pendekatan ini mampu menjawab pertanyaan etis, spiritual, dan teologis secara bersamaan.

C. Saran

Penelitian ini membuka ruang lebih luas untuk pengembangan studi interdisipliner yang menggabungkan tafsir Al-Qur'an dengan filsafat lingkungan. Beberapa hal yang dapat disarankan sebagai lanjutan dari studi ini antara lain:

1. Akademisi

Studi ini membuktikan bahwa pendekatan tematik terhadap isu lingkungan dalam tafsir mampu memperlihatkan dimensi spiritual yang mendalam. Kajian lanjutan dapat difokuskan pada ayat-ayat lain yang terkait langsung dengan isu-isu ekologi kontemporer, seperti air, udara, hutan, dan krisis iklim. Selain itu, pendekatan *ecological humanism spiritual* dapat dijadikan basis pengembangan kurikulum tafsir tematik yang bersifat aplikatif dan transformatif.

2. Tokoh Agama

Spiritualitas ekologis yang dirumuskan dari sintesis ini dapat menjadi narasi dakwah baru yang relevan dengan konteks krisis lingkungan saat ini. Para pendakwah, kyai, gus/ning, ustadz, dan khatib dapat menyampaikan pesan-pesan tanggung jawab ekologis sebagai bagian dari ibadah dan pengabdian kepada Allah. Konsep manusia sebagai makhluk partisipatoris sangat tepat untuk mengajak umat agar sadar akan peran spiritualnya dalam menjaga bumi.

3. Pemerintah dan Pengambil Kebijakan

Pemerintah dapat menjadikan hasil penelitian ini sebagai salah satu rujukan normatif dalam menyusun kebijakan lingkungan yang selaras dengan nilai-nilai keagamaan. Khususnya bagi para ASN Kementerian Agama (KEMENAG) yang sedang menyusun penafsiran ekologis. Kolaborasi antara akademisi, ulama, dan pembuat kebijakan sangat diperlukan untuk membumikan ekoteologi yang membumi dalam kebijakan publik, terutama di negara dengan mayoritas Muslim. Dengan demikian, nilai-nilai Qur'ani tidak hanya menjadi bahan kajian, tetapi juga dasar arah pembangunan berkelanjutan.

Penelitian ini tentu belum sempurna. Masih banyak aspek yang bisa diperdalam dan diperluas. Namun demikian, apa yang telah ditemukan menunjukkan bahwa ketika filsafat dan spiritualitas Qur'ani dipertemukan dalam kerangka yang tepat, maka akan lahir sebuah jalan pemikiran yang bukan hanya relevan secara ekologis, tetapi juga bermakna secara spiritual.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abduh, Muhammad. *Risâlah at-Tawhîd*. Mesir: al-Manar, 1353 H.
Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, Departemen Agama RI, 1983.
- Ali, Atabik dan A. Zuhdi Muhdhor. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, cet. 8. Yogyakarta: Grafika, t.t.
- Al-Ashfahani, ar-Raghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Jil. 1. Kairo: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, 1961.
- . *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan, disunting oleh Ruslan Nurhadi. *Kamus Al-Qur'an*. Jil. 2. Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- . *Mufradât al-Fâzh al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Syamiyyah, 2009.
- Asyur, Muhammad Thahir ibn. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Vol. 22. Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984.
- Badawi, Elsaid M., dan Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden–Boston: Brill, 2008.
- Baidan, Nashruddin, dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Surakarta: Institut Agama Islam Negeri Surakarta, 2015.
- . *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Bateson, Gregory. *Mind and Nature*. New York: E. P. Dutton, 1979.
- Berry, Thomas. *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Bell Tower, 1999.
- Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il. *Shahîh al-Bukhârî*, tahqiq: Mustafa Dib al-Bugha, cet. 5. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414 H/1993 M, juz 1, no. hadis 6131.

- . *Shahîh al-Bukhârî*, tahqiq: Jama‘ah min al-‘Ulama, cet. Sultanah. al-Matba‘ah al-Kubra al-Amiriyyah, Bulaq–Misr, 1311 H. Disalin ulang oleh Muhammad Zuhayr al-Nashir, cet. I. Beirut: Dar Thuruq al-Najah, 1422 H, juz 4, no. hadis 3579.
- Cajete, Gregory. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers, 2000.
- Capra, Fritjof. *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Anchor Books, 1996.
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Yale University Press, 1954.
- Farmawi, Abd al-Hayy. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû‘î (Metode Tafsir Mawdhû‘iy: Suatu Pengantar)*, diterjemahkan oleh Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Foster, John Bellamy. *Marx’s Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil para Mufasir Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 1994.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.t.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Aqidah Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY, 2010.
- Junaidi, Mahbub. *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*. Kediri: Mahdi Pustaka, 2011.
- Jauhari, Ismail bin Hammad. *ash-Shihâh: Tâj al-Lughah wa Shihâh al-‘Arabiyyah*, ed. Ahmad Muhammad Tamer, Anas Muhammad Shadiq, dan Zaki Mubarak. Kairo: Dar al-Hadits, 2009.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*, diterjemahkan oleh James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Khalil ibn Ahmad. *Kitâb al-‘Ayn*. Jil. 3. Kairo: Dar al-Hadith, 2003.
- Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought and Its Sources*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Kusmana, M. *Quraish Shihab, Membangun Citra Institusi*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, edisi peringatan khusus. New York: Oxford University Press, 1989.
- Lines, David. *Aristotle’s Ethics in the Italian Renaissance: The Universities and the Problem of Moral Education*. Leiden: Brill, 2002.
- Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah. *al-Mu‘jam al-Wasîth*, cet. ke-4. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Duwaliyyah, 1425 H/2004 M.
- Ma’luf, Luis. *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A‘lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1984.

- Mangunhardjana, A. *Isme-Isme dari A sampai Z*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Manzhur, Ibnu. *Lisân al- 'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Muhammad Fuad Abd al-Baqi. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur 'ân al-Karîm*, cet. ke-5. Kairo: Matba'ah Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1364 H.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1997.
- Masduki, Mahfudz. *Tafsir al-Mishbah M. Quraish Shihab: Kajian atas Amsal Al-Qur'an*.
- Mathews, Freya. *The Ecological Self*. London: Routledge, 1991.
- Morris, Brian. *Pioneers of Ecological Humanism*. Montreal: Black Rose Books, 2017.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2014.
- Naess, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, diterjemahkan oleh David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Narburko, Cholid, dan Abu Ahmadi. *Metodologi Penelitian*, edisi ketiga. Jakarta: Bumi Aksara, 2001.
- Nash, Roderick Frazier. *The Rights of Nature*. London: The University of Wisconsin Press, 1989.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen & Unwin, 1990.
- . *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen & Unwin, 1968.
- . *Religion and the Order of Nature*. New York–Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne, 2015.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1993.
- al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Lintera Antar Nusa, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Ar-Razi, Fakhr al-Din. *Mafatih al-Ghayb*, cet. ke-3. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1400 H.
- Ricoeur, Paul. *Fallible Man: The Philosophy of Will*. New York: Fordham University Press, 1986.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Islam & Lingkungan: Perspektif Al-Qur'an Menyangkut Pemeliharaan Lingkungan*. Tangerang: Lentera Hati, 2020.

- . *Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, cet. II. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- . *Islam yang Saya Anut*. Tangerang: Lentera Hati, 2017.
- . *Islam yang Saya Pahami*. Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- . *Kaidah Tafsir*, cet. ke-2. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-4. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- . *Khilafah; Peran Manusia di Bumi*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020.
- . *Logika Agama*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-30. Bandung: Mizan, 2007.
- . *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Membumikan Al-Qur'an*. Jil. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- . *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- . *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1-15. Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-1. Bandung: Mizan.
- Sinai, Nicolai. *Key Terms of the Qur'an: A Critical Dictionary*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- Skolimowski, Henryk. *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth*. Rockport, Mass: Element, 1993.
- . *Dancing Shiva in the Ecological Age*. Delhi: Clarion Books, 1991.
- . *Eco-philosophy: Designing New Tactics for Living*. Boston: Marion Boyars, 1981.
- . *Ecological Humanism*. Lewes, Sussex: Gryphon Press, 1975.
- . *Ecological Humanism*. London: Ecological Press, 1974.
- . *Living Philosophy: Eco-philosophy as a Tree of Life*. London: Arkana, 1992.
- . *Technology and Human Destiny*. Madras: University of Madras, 1983.
- . *The Participatory Mind: A New Theory of Knowledge and of the Universe*. London: Arkana, 1994.
- Smith, A. P. *Philosophy and Ecology*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Suseno, Franz Magnis. *Humanisme Religius vs Humanisme Sekuler*, terj. Dedi M. Siddiq. Semarang: Pustaka Pelajar, 2007.
- Sya'ni, Husayn Muhammad adz-Dzahabi. *al-Dalil al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Salam, 2012.
- Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir al-Sya'rawi*. Kairo: Akhbar al-Yawm, t.t.

- Syahatah, Abdullah. *Ayat Allah fî al-Kawn: Tafsir al-Ayat al-Kawniyyah bi al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar Nahaat Misr, 2014.
- Syirbasyi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Taylor, Bron. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press, 2014.
- Troost, Cornelius J. dan Harold Altman, comps. *Environmental Education*. New York: John Wiley & Sons, 1972.
- Ulluwishewa, R. *Spirituality: Development Perspectives*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- United Nations Environment Programme (UNEP). *Making Peace with Nature: A Scientific Blueprint to Tackle the Climate, Biodiversity and Pollution Emergencies*. Nairobi: UNEP, 2021.
- Urban, P., M. Sabo, dan J. Plesník. *Introduction to Ecology and Nature Conservation*. Banská Bystrica: State Nature Conservancy of the Slovak Republic, 2021.
- Wenning, Michael. *Eurodaoism and the Environment*. London: Routledge, 2022.
- Zarkasyi. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, juz. 6. Mesir: al-Muassasah al-Misriyyah. 1957.
- Zarqani. *Manâhil al-'Irfân*, juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Zamakhsyari, al-*al-Kasyasyâf*, Juz. 3. Beirut: Dar al-Fikr, 1392 H/1972 M.

Karya Ilmiah

- Akbar, Muhammad Idnan. “Ekospiritualisme Al-Qur'an: Studi atas Tanggung Jawab Manusia sebagai Khalifah fî al-Ard dalam Penyelamatan Alam.” Tesis, Universitas PTIQ Jakarta, 2023.
- Fios, Frederikus. “Homo Ecologicus Spiritual-Etis.” Tesis, Universitas Indonesia, Depok, 2016.
- Khoiriyah, Amri. “Islam dan Ekologi Spiritual: Studi Kearifan Ekologis Masyarakat Merapi.” Tesis, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2021.
- Munaji. “Ayat-ayat Konservasi Lingkungan (Telaah Tafsir Al-Azhar Karya Buya Hamka dan Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab).” Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, 2019.
- Tamam, Badru. “Ekoteologi dalam Tafsir Kontemporer.” Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2021.

Artikel

- A., A., E. Barlian, S. Fatimah, dan I. Umar. “Ecological Theory and Its Application, Ecology Relationships and Other Science, and Approaches to Human Ecology.” *Ecology and Society Journal*, vol. 2, no. 7, 2021, hal. 9–16.

- Alfikar, A. R. H., dan A. K. Taufiq. "Metode Khusus Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsirnya." *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, vol. 2, no. 1, 2022, hal. 373–380.
- Alkatiri, Luthfi. "Loss of the Tawhidi Worldview in the Islamic World: A Philosophical Diagnosis." *Contemporary Islam*, vol. 15, no. 3, 2021, hal. 298–299.
- Alwi, M. Daniel. "Membumikan Al-Qur'an: Membedah Gaya Penafsiran Al-Qur'an Quraish Shihab." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, vol. 1, no. 1, 2003, hal. 3.
- Arman, A. kdfdfso, et al. "Ecological Theory and Its Application, Ecology Relationships and Other Science, and Approaches to Human Ecology." *Central Asian Journal of Literature, Philosophy and Culture*, vol. 2, no. 7, 7 Juli 2021, hal. 9.
- Asmanto, Eko. "Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam," *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 11, No. 2, 2015, hal. 349.
- Babbitt, S. E. "Epistemic Humility and Moral Education." *Philosophical Studies in Education*, vol. 41, 2010, hal. 7.
- Badri, K. N. bin Z., dan H. K. Andi. "Kepentingan Pendidikan Humanistik dalam Pengembangan Psikologi," *Dinamika: Jurnal Ilmiah Psikologi*, Vol. 12, No. 1, 2020, hal. 38.
- Ball, Brian, Fintan Nagle, dan Ioannis Votsis. "Editorial: Computationalism Meets the Philosophy of Information," *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 11, 2020, hal. 512.
- Batavia, Claire. "Is Anthropocentrism Really the Problem." *Earth Common Journal*, vol. 4, no. 27, 2020, hal. 1.
- Benaoun, T. "Secularism in the West between the Dialectic of Religion and the Material Positivism," *Malaysian Journal of Religion and Society*, Vol. 8, No. 1, 2022, hal. 160.
- Berrone, Lucio R. "Galileo y la génesis de la cinemática del movimiento uniformemente acelerado." *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas (SEHCYT)*, vol. 24, no. 51, 2001, hal. 629–630.
- Bewkes, Eugene G. "Humanism and Ethics." *The International Journal of Ethics*, vol. 41, no. 1, 1930, hal. 18.
- Boaheng, Isaac. "Renewing the Mind, Transforming the Society: Reflections on Romans 12:2 from a Ghanaian Perspective," *E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences (EHASS)*, Vol. 4, No. 4, 2023, hal. 392.
- Bobb, C. V. "C. G. Jung, *Opere complete. Arhetipurile si inconstientul colectiv / Complete Works. Archetypes And Collective Unconsciousness*," *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 3, No. 7, 2010, hal. 204.
- Booth, Alan. "Does the Spirit Move You? Environmental Spirituality." *Environmental Values*, vol. 8, no. 1, 1999, hal. 95.

- Bratton, S. "Luc Ferry's Critique of Deep Ecology, Nazi Nature Protection Laws, and Environmental Anti-Semitism." *Ethics and the Environment*, vol. 4, no. 1, 1999, hal. 4.
- Brown, B., J. Harris, dan J. Russell. "Complexity, Ethics and Sustainability." *Ecological Complexity*, vol. 8, no. 4, 2011, hal. 5–7.
- Bullock, Alan. "Italian Humanism." *Renaissance Quarterly*, vol. 21, no. 3, 1968, hal. 304–308.
- Chang, S. W. "The Fibonacci Sequence and an Elliptic Curve." *Journal de Théorie des Nombres de Bordeaux*, vol. 34, no. 2, 2022, hal. 483.
- Clarke, Steve. "The Sanctity of Life as a Sacred Value," *Bioethics*, Vol. 37, No. 1, 2022, hal. 36.
- De Raadt, J. D. R. "Community Development and Renaissance Social Humanism." *Systemic Practice and Action Research*, vol. 24, no. 6, 2011, hal. 509–521.
- Delaplane, K. "Scientific Ecology and Ecological Philosophy." dalam *Philosophy of Ecology, Encyclopedia of Ecology*, ed. Elsevier. Amsterdam: Elsevier, 2008, hal. 2710–2712.
- Dimic, Zoran. "Education and Politikon Zoon." *Philosophy and Society*, vol. 33, no. 2, 2022, hal. 424.
- Dodlek, Ivica. "Ecological Spirituality." *Bogoslovska smotra*, vol. 91, no. 5, 2022, hal. 6.
- Donnelly, Jack. "Human Rights as Natural Rights," dalam *Human Rights Quarterly*, vol. 4, no. 3, 1982, hal. 397.
- Effendy, Ahmad. "The Balance (Mizan) in the Qur'anic Ecological Ethics." *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies*, vol. 21, no. 2, 2023, hal. 188–190.
- Ellis, Brian, "Humanistic Ethics," dalam *On Civilizing Capitalism*, oleh Brian Ellis, Springer Nature Switzerland, 2023, hal. 12.
- Fang, W.T., A. Hassan, dan B.A. LePage. "Environmental Ethics: Modelling for Values and Choices," dalam *The Living Environmental Education, Sustainable Development Goals Series*. Singapore: Springer, 2022, hal. 154.
- Fatah, Abdul. "Eco-Theology and the Future of Earth." Prosiding *International Seminar and Conference 2015: The Golden Triangle (Indonesia–India–Tiongkok), Interrelations in Religion, Science, Culture, and Economic*. University of Wahid Hasyim, Semarang, 28–30 Agustus 2015, hal. 97.
- Fazeli, S. A. "The System of Divine Manifestation in Ibn 'Arabi's School of Thought," *Religious Inquiries*, Vol. 1, No. 2, 2012, hal. 27–46.
- Febriani, Nur Arfiyah. "Ekosufisme Berwawasan Gender dalam Al-Qur'an." *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, vol. 16, no. 1, 23 April 2018, hal. 127–152.

- , "Wawasan Gender dalam Ekologi Alam dan Manusia Perspektif Al-Qur'an." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, vol. 16, no. 2, 30 Desember 2015, hal. 131.
- Fischer, Kathleen. "Christian Spirituality in a Time of Ecological Awareness." *Theology Today*, vol. 67, no. 2, 2010, hal. 170.
- Fish, Robert, et al. "People and Nature: The Emerging Signature of a Relational Journal," *People and Nature*, Vol. 4, No. 4, 2022, hal. 1041.
- Franch, M. S. "Spirituality, Religion, and Meaning." *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 196, no. 8, 2008, hal. 644.
- Gehrke, P. J. "The Ethical Importance of Being Human: God and Humanism in Levinas's Philosophy." *Philosophy Today*, vol. 50, 2006, hal. 429.
- Gogineni, B., R. Ramanadha, dan L. Gule. "Humanism and Freedom from Religion." dalam *Encyclopedia of Humanism*. Dordrecht: Springer, 2004, hal. 699–700.
- Graheli, S. "Printing Technique, Renaissance," dalam *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, Springer, 2019.
- Gueye, Kamal, Moustapha, dan Najma Mohamed. "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability." dalam *Ecotheology – Sustainability and Religions of the World*, disunting oleh Levente Hufnagel. Intech Open, 2023, hal. 10.
- Gueye, Moustapha Kamal, dan Najma Mohamed. "An Islamic Perspective on Ecology and Sustainability." dalam *Ecotheology: Sustainability and Religions of the World*, disunting oleh Levente Hufnagel. Intech Open, 2023, hal. 4.
- Gulalp, Haldun. "Debating Secularism: A Liberal Cosmopolitan Perspective," *Frontiers in Sociology*, Vol. 8, 2023, hal. 1.
- Hamzah, H., dan W. Muna. "Epistemologi Ibnu Rusyd dalam Merekonsiliasi Agama dan Filsafat," *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1, 2018, hal. 184.
- Hategan, Vasile-Petru. "Promoting the Eco-Dialogue through Eco-Philosophy for Community," dalam *Sustainability*, vol. 13, no. 8, 2021, hal. 2.
- Hay, D., dan P. Socha. "Spirituality as a Natural Phenomenon: Bringing Biological and Psychological Perspectives Together." *Zygon*, vol. 40, 2005, hal. 590–592.
- Hayward, Tim. "Anthropocentrism: A Misunderstood Problem." *Environmental Values*, vol. 6, no. 1, Februari 1997, hal. 53–54.
- Herrick, James A. "The Rhetoric of Secular Humanism." *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, no. 3, 1983, hal. 524.
- Heyes, C. "New Thinking: The Evolution of Human Cognition." *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 367, no. 1599, 2012, hal. 2091.

- Holm, S. "The Philosophical Case against Enhancing Humanity." *European Review*, vol. 24, no. 1, 2016, hal. 131–140.
- Hoogstra, Jacob T. "Humanism in America." *Philosophy East and West*, vol. 4, no. 1, 1954, hal. 46.
- Jayanti, Swasti. "Spirituality and Ecology." *Journal for the Study of Spirituality*, vol. 2, no. 2, 2012, hal. 139.
- Jebb, R. "The Classical Renaissance." *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 5, 1946, hal. 73.
- Jeng, Chuan-Shin, et al. "On Lao Tzu's Ethics as the Inspiration and Practice of Education for Sustainable Development." *Sustainability*, vol. 14, no. 14, 7 Juli 2022, hal. 8313.
- Jirasek, I. "Verticality as Non-Religious Spirituality." *Implicit Religion*, vol. 16, 2013, hal. 192–194.
- Kaluderovic, Zeljko. "The Reception of the Non-Human Living Beings in Philosophical and Practical Approaches," dalam *Epistemes Metron Logos*, No. 4, 2020, hal. 18.
- Kharbe, A. M., et al. "Ecology and Its Scope." *The Ecoscan*, vol. 13, 2019, hal. 3.
- Kherid, Muhammad Nizar, dan Aminah. "Integrasi Konsep Konservasi Laut Menjadi Pertahanan Laut dalam Penegakan Hukum Laut Perspektif Biosentrisme," dalam *Law Reform*, Vol. 15, No. 2, 2019, hal. 266.
- Kopnina, H., H. Washington, B. Taylor, dan J. Piccolo. "Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem." *Journal of Agricultural & Environmental Ethics*, vol. 31, no. 1, 2018, hal. 109–127.
- Lee, H.-W., dan L. Levitov. "Universality in Phyllotaxis: a Mechanical Theory." *arXiv: Pattern Formation and Solitons*, 2021, hal. 2.
- Lines, David. "Ethics, Renaissance." dalam *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, disunting oleh Marco Sgarbi. Cham: Springer, 2019.
- Long, David E., dan Joseph A. Henderson. "Emergent Forms of 'Dark Green Religion' and the (Ecofascist) Future of Environmental Education in the United States." *Environmental Education Research*, vol. 30, no. 9, September 2024, hal. 1500–1518.
- Lufaei. "Tafsir al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara." *Substantia*, vol. 21, no. 1, 2019, hal. 36.
- Macklin, Graham. "The Extreme Right, Climate Change and Terrorism." *Terrorism and Political Violence*, vol. 34, no. 5, 4 Juli 2022, hal. 979.
- Marchesini, Rosi. "The Posthuman Dimension." dalam *Over the Human. Numanities – Arts and Humanities in Progress*, vol. 4. Cham: Springer, 2017, hal. 137–138.
- May, James R., dan Erin Daly. "Constitutional Environmental Rights Worldwide." dalam *Principles of Constitutional Environmental Law*,

- disunting oleh James May. Chicago: American Bar Association, 2011, hal. 335.
- McDonough, Callaghan. "The Purpose of Life," *Global Tides*, Vol. 8, No. 1, 2014, hal. 1.
- Mesbah, A. "Analysis of the Concept of Spirituality and the Issue of Meaning." *Medical Ethics Journal*, vol. 4, no. 14, 2011, hal. 23.
- Meurs, Boris van. "Deep Ecology and Nature: Naess, Spinoza, Schelling," *The Trumpeter: Journal of Ecosophy*, Vol. 35, No. 1, 2019, hal. 3–9.
- Mickey, Sam. "Spiritual Ecology: On the Way to Ecological Existentialism." *Religions*, vol. 11, no. 11, 2020, hal. 580.
- Midgley, Mary. "The End of Anthropocentrism?" *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 36, Maret 1994, hal. 105.
- Mol, A., dan G. Spaargaren. "Ecological Modernisation and Industrial Transformation." dalam *The International Handbook of Environmental Sociology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, hal. 210.
- Nath, S. "Can Descartes Be Called a Perfect Dualist." *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, vol. 12, no. 4, 2013, hal. 171-181.
- Ng, N. "Spirituality and Theology: A Review and Perspective of Their Relationship." *Theology*, vol. 104, 2001, hal. 115–117.
- Nuyen, A. T. "Descartes' Dualism and Environmental Crisis." *Environmental Ethics*, vol. 26, no. 2, 2004, hal. 180.
- Pascal, Robert, dan Addy Pross. "Mind from Matter: The Chemical Connection," *Israel Journal of Chemistry*, Vol. 63, No. 1, 2023, hal. 4.
- Pereira, J. C. "The Challenge of the Global Ecological Crisis for World Politics." *Relacoes Internacionais*, 2023, hal. 2.
- Piety, Marilyn Gaye, "Kierkegaard on Rationality," dalam *Faith and Philosophy* 10, no. 3, 1993, hal. 365.
- Pinn, Anthony B., ed. *The Oxford Handbook of Humanism*. New York: Oxford University Press, 2021, hal. 619–620.
- Pudji Astuti, Tri Marhaeni. "Ekofeminisme dan Peran Perempuan dalam Lingkungan," dalam *Indonesian Journal of Conservation*, Vol. 1, No. 1, 2012, hal. 51.
- Rabil, Albert. "Humanism in Practice." *Renaissance Quarterly*, vol. 54, no. 3, 2001, hal. 914–927.
- Rahman, Fazlur. "Man as the Trustee of Nature: Reflections on Amanah and Khilafah." *Islamic Studies*, vol. 59, no. 1, 2020, hal. 45–47.
- Ravindra, C., V. Rengan, dan R. B. "A Systematic Review of Fibonacci Sequence in the Human Abdominal Wall: Facts and Reality." *Cureus*, vol. 14, 2022, hal. 4.
- Roehlkepartain, E., P. Benson, dan P. Scales. "Spiritual Identity: Contextual Perspectives." dalam *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*. New York: Springer, 2011, hal. 545–547.

- Safdar, S. S., dan G. Shams-ur-Rehman. "The Roots of the Ecological Crisis in the Theological and Philosophical Landscape of Modern Civilization." *Islamic Studies and Interdisciplinary Research International*, vol. 60, no. 3, 2021, hal. 5.
- Saniotis, Arthur. "Muslims and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics." *Contemporary Islam*, vol. 6, no. 2, 2012, hal. 167.
- Sardar, Ziauddin. "Islamic Spirituality and Environmental Ethics." *Environmental Values*, vol. 23, no. 4, 2014, hal. 430–432.
- Schoenberg, Philip. "Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Inclusive Humanism." *Essays in the Philosophy of Humanism*, vol. 27, no. 2, 2019, hal. 1.
- ". "Transcendence and Transformation: Charles Taylor and the Inclusive Humanism." *Philosophical Studies*, vol. 45, no. 1, 2019, hal. 1.
- Scott J. Shackelford, "Tragedy of the Common Heritage of Mankind," *Stanford Environmental Law Journal*, vol. 27, no. 1 (2008), hal. 103–104.
- Setia, A. "The Inner Dimension of Going-Green: Articulating an Islamic Green-Ecology." *Islam and Science*, vol. 5, no. 2, 2007, hal. 138.
- Steenbakkers, Piet. "Human Dignity in Renaissance Humanism." dalam *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, ed. oleh Marcus Düwell dkk. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, hal. 85–86.
- Suplement Redaksi. "Suplemen Ensiklopedia Islam." *Suplemen Ensiklopedia Islam*, cet. ke-2. Jakarta: PT Ikhtiar Baru, 1994, hal. 114–115.
- Suprianto, Bibi, Yuni Triandini, Irwan Abdullah, dan Tri Marhaeni Pudji Astuti. "Islamic Ecological Principles in Muslim Environmentalism Narratives for Religious Moderation in Indonesia." *International Journal of Islamic Studies Higher Education*, vol. 2, no. 3, 2023, hal. 176–179.
- Svitacova, E. P. "Finding Solutions to Ecological and Environmental Crisis with a New Ethics." *Studia Ecologiae et Bioethicae*, vol. 22, no. 1, 2024, hal. 5–8.
- Syauqi, M., Romlah Abubakar Askar, dan Abdul Ghofur. "Ekologi dan Hadits: Analisis tentang Peran Manusia sebagai Khalifah di Bumi." *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial*, vol. 2, no. 10, 2025, hal. 235.
- Takhir Tumashbay dan Nazira Ibrayeva. "Social and Philosophical Views in the Works of Al-Farabi and Al-Ghazali." *Bulletin of the L.N. Gumilyov Eurasian National University*, vol. 142, no. 1, 2023, hal. 230.
- Tambor, Paweł, dan Yves Gaspar. "The Laws of Nature and the Problems of Modern Cosmology." *Foundations of Science*, vol. 29, no. 3, September 2024, hal. 847.
- Tambunan, S. F. "Kebebasan Individu Manusia Abad Dua Puluh: Filsafat Eksistensialisme Sartre." *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, vol. 18, no. 2, 2016, hal. 216.

- Tlili, Sarra. "From Breath to Soul: The Quranic Word Rūḥ and Its (Mis)interpretations." dalam *Arabic Humanities, Islamic Thought*, ed. oleh Joseph E. Lowry dan Shawkat M. Toorawa. Leiden: Brill, 2017, hal. 1.
- Tonsing, D. L. "Homo faber or homo credente? What Defines Humans, and What Could Homo naledi Contribute to This Debate?" *HTS Teologiese Studies – Theological Studies*, vol. 73, no. 3, 2017, hal. 2.
- Trinkaas, Charles. "The Astrological Cosmos and Rhetorical Culture." *Renaissance Quarterly*, vol. 38, no. 3, 1985, hal. 446–472.
- Trismayanti, Regina, dkk. "Al-Qur'an Sebagai Sumber Hukum Islam di Zaman Modern: Tinjauan dari Segi Teori dan Praktik," dalam *SELL (Social, Educational, Learning and Language)*, vol. 1, no. 2, 2023, hal. 153.
- Tucker, Mary Evelyn. "Religion and Ecology: Can the Climate Change?" *Dædalus*, vol. 130, no. 4. Cambridge, Mass: American Academy of Arts and Sciences, 2001, hal. 3.
- , "Religion and Ecology." dalam *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Tyburski, W. "Origin and Development of Ecological Philosophy and Environmental Ethics." *Sustainable Development*, vol. 16, no. 2, 2008, hal. 100.
- Ulanowicz, Robert E. "Ecological Clues to the Nature of Consciousness," *Entropy*, Vol. 22, No. 6, 2020, hal. 8–9.
- Valdivielso, Joaquín. "Environmental Ethics." dalam *Elgar Encyclopedia of Ecological Economics*, disunting oleh Emilio Padilla Rosa dan Jesús Ramos-Martín. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2023, hal. 205.
- Vitte, A. C. "As influencias da filosofia natural e da naturphilosophie na constituicao do darwinismo: elementos para uma filosofia da geografia física moderna." *Boletim Goiano de Geografia*, vol. 29, no. 1, 2009, hal. 14–15.
- Wahyuni, Herpita dan Suranto. "Dampak Deforestasi Hutan Skala Besar terhadap Pemanasan Global di Indonesia," dalam *JIP: Jurnal Ilmiah Ilmu Pemerintahan*, Vol. 6, No. 1, 2021, hal. 148–149.
- Wang, Y., D. Hao, J. Liu, Q. Li, Z. Wang, X. Rong, W. Qi, R. Su, dan Z. He. "Self-assembly of Fibonacci Number Spirals in Amyloid-like Nanofibril Films." *Science China. Materials*, vol. 65, no. 11, 2022, hal. 3151.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science*, vol. 155, no. 3767, 10 Maret 1967, hal. 1205.
- Yan Zhang, Jing. "Development of Ethics and New Humanism." *Journal of Humanistic Studies*, vol. 15, no. 2, 2010, hal. 3.
- Yang, Q., dan L. Yao. "Ethics in the Post-Human Age: Interdisciplinary Reflections." *Frontier Philosophy*, vol. 3, no. 1, 2025, hal. 2–3.

- Yang, Yang, dan Rong Hu. "The Functions of Context in Discourse Analysis," *International Journal of Linguistics, Literature and Culture*, Vol. 8, No. 5, 2022, hal. 220–221.
- Yu, L., Y. Wang, dan C. Tang. "Interdisciplinary Development in Ecology." *Sustainability*, vol. 13, no. 9, 2021, hal. 3.
- Zhang, J. Y. "Development of Ethics and New Humanism." dalam *International Encyclopedia of Human Geography*, ed. Audrey Kobayashi, edisi ke-2. Amsterdam: Elsevier, 2020, hal. 301.
- Zuhdi, Ahmad, M. Agus Muhtadi Bilhaq, dan Lusiana Rahmadani Putri. "Islamic Philosophy's Approach to Environmental Ethics: An Analysis of the Teachings of the Qur'an and Hadith." *Journal of Noesantara Islamic Studies*, vol. 1, no. 4, 2024, hal. 198–213.
- Zuhdi, M., Bilhaq, dan M. Kamal. "Islamic Philosophy's Approach to Environmental Ethics: An Integrative Framework." *Journal of Nusantara Islamic Studies*, vol. 1, no. 4, 2024, hal. 51–60.

Website

- "Etymology of 'Spirit' by Etymonline." <https://www.etymonline.com/word/spirit>. Diakses pada 22 April 2025.
- "Humanisme," *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring*, diakses 12 Januari 2025, dari <https://kbbi.web.id/humanisme>.
- "Spiritual," *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Daring*, diakses 19 Juli 2025, dari <https://kbbi.web.id/spiritual>
- "Spiritualitas," *KBBI Daring*, Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, diakses 21 April 2025, dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/spiritualitas>.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Giovanni Pico della Mirandola." <https://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola>. Diakses pada 11 Juni 2025.
- Stocks, E., dan D. Lishner. "Empathy and Altruism." *Oxford Research Encyclopedia of Psychology*, 24 Oktober 2018. Diakses 8 Juli 2025. <https://oxfordre.com/psychology/view/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-272>.
- World Wildlife Fund. "Living Planet Report 2018." <https://www.worldwildlife.org/pages/living-planet-report-2018>. Diakses pada 30 November 2024.
- www.cordoba.book.online. Diakses pada 20 Januari 2014.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Penulis bernama Abdullah Kafabihi, lahir di Jakarta. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di SDI Al-Falah I Ptg., SMP Nihayatul Amal, dan MAS Tahfidz Yanbu'ul Qur'an, Menawan. Pendidikan tinggi ditempuh di Universitas PTIQ Jakarta pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir jenjang Sarjana (S1), dan dilanjutkan pada jenjang Magister (S2) di Universitas PTIQ Jakarta – Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI), dengan konsentrasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Sebagai bentuk kontribusi atas bidang keilmuannya, penulis mendirikan “*elbranstalk*”, sebuah komunitas yang berfokus pada pengembangan kajian Studi Islam serta Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, sekaligus menjadi ruang kolaborasi bagi generasi muda dalam membangun tradisi keilmuan Al-Qur'an dan Tafsir yang membumi, inklusif, dan kontekstual, dan pada bulan Maret 2025 – April 2025 mengikuti *short course* di *University of California, Riverside (UCR)*. Penulis dapat dihubungi melalui email: abdullahkafabihi.id@gmail.com

