

PARADIGMA TAFSIR EKOLOGI

Ahmad Saddam

LAIN Tulungagung

saddad.sukses@gmail.com

Abstrak

Artikel ini akan menampilkan corak baru dalam khazanah tafsir. Corak yang dimaksud adalah corak ekologi, sehingga tafsir dengan corak ini dikatakan tafsir ekologi. Berbagai paradigma relasi manusia dengan lingkungan, baik antroposentris, ekosentris maupun ekoteosentris, pelacakan ayat-ayat ekologi, dan contoh tafsir ekologi adalah fokus kajian dalam artikel ini. Paradigma tafsir ekologi merupakan sebuah cara pandang baru (new paradigm) dimana seorang mufassir akan mengarahkan uraian-uraian penafsirannya dari sudut pandang atau perspektif ekologis, sehingga gagasan penafsiran akan selalu mencerminkan keberpihakan terhadap persoalan ekologi dan ingin memberikan kontribusi dan solusi terhadap problem ekologi yang menimpa masyarakat modern dewasa ini. Terilhami dari term Rabb al-‘alamīn yang terulang hingga 41 kali, maka tafsir ekologi berparadigma ekoteosentris. Perilaku ekologi masyarakat merupakan cerminan bahkan merupakan pengejawantahan dari sistem keyakinan yang bersemayam di lubuk hati mereka. Oleh karena itu, jika sistem keyakinannya pro-ekologis maka perilaku kearifan lingkungannya akan tinggi. Sebaliknya, jika sistem keyakinannya kontra ekologis, maka perilakunya pun akan menentang sunnah lingkungan. Dengan paradigma ekoteosentris, relasi manusia dengan alam akan senantiasa harmonis, karena ada nuansa sakralitas dalam paradigma tersebut. Dengan paradigma tersebut, manusia disamping memiliki kesadaran penuh untuk tanggungjawab dalam melestarikan lingkungan, juga memiliki kesadaran untuk mempertanggungjawabkan urusan lingkungan

tersebut kelak dihadapan Tuhan. Sehingga paradigma tafsir ekologi sangat urgen untuk ditumbuhkembangkan dan dilestarikan.

[This article will display a new model of Islamic interpretation. That new model is ecology's form, it can be called by ecology interpretation. There are many paradigms of human relation with environment, even anthropocentrism, egocentrism or ecoteocentrism. The searching of ecology' verses and the example of ecology interpretation is the focus of this article. The ecology's paradigm of interpretation is a new point of view (new paradigm) where an interpreter will conscript their pieces from ecology' point of view or perspective. So, their idea will show their support to ecology's problems and want to give contribution and solution toward ecology's problem which descended upon this modern society. Been inspirited from Rabbil Alamin 'term which was repeated 14 times in the holy qur'an, so ecology interpretation use ecoteocentrism paradigm. The ecology's act is the reflection or manifestation of human trust' system which reside in their deepest heart. Therefore, if their trust' system pro-ecology, their wisdom toward environment is high. Besides, if the trust' system contra – ecology, their wisdom toward environment is low or opposing environment. By using ecoteocentris paradigm, human relation with nature will be harmony. Because of the scarcity of that paradigm. By that paradigm, human have truly consciousness to protect environment. They will also have truly consciousness to responsibility about environment in front of the God Almighty. So the paradigm of ecology interpretation is very urgent to be growth and ever lasted.]

Keywords: *interpretation, ecology, al-Qur'an, ecoteocentrism.*

Pendahuluan

Menurut Riset J.J.G Jansen sebagaimana dikutip oleh Abdul Mustaqim dalam bukunya *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an, Tafsir Modern Kontemporer* dipetakan dalam tiga kategori, yakni 'ilmi, linguistik-filologis, dan tafsir praktis.¹ Tafsir Praktis adalah tafsir yang terkait dengan persoalan keseharian umat. Termasuk persoalan keseharian umat adalah masalah lingkungan. Pengeksploitasian sumberdaya alam secara besar-

¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), h. 148

besaran, dan pengelolaan lingkungan yang tidak beraturan membuat segala unsur harmoni dan sesuatu yang tumbuh alami berubah menjadi kacau dan sering berakhir menjadi bencana.² Sederet bencana alam telah melanda tanah air Indonesia, seperti tsunami, tanah longsor, gempa bumi, gunung meletus, angin puting beliung, kabut asap, dan banjir bandang.³

Hal itu seharusnya menjadi bahan evaluasi, inspirasi dan sekaligus motivasi bagi pengkaji al-qur'an (khususnya mufassir) untuk segera merumuskan episteme agar menghasilkan sebuah produk tafsir yang memiliki perspektif ekologis demi keberlanjutan ekologi. Hal ini mengingatkan bahwa perilaku masyarakat (*mode of conduct*) tidak bisa dipisahkan dengan pola pikir (*mode of thought*). Sementara pola pikir juga dipengaruhi oleh tafsiran atas teks-teks keagamaan, kemudian menjadi sistem teologi yang mereka yakini. Karena itu, Dari posisi teologi yang mesti dilihat adalah mana dari tindakan manusia itu yang menimbulkan pelanggaran atas harmoni alam.⁴

Tafsir-tafsir klasik dan abad pertengahan agaknya memang tidak menjelaskan secara rinci dan sistematis tentang bagaimana manusia sebaiknya mengelola dan melakukan pola relasi dengan alam ini, agar misi kekhalifahan manusia di muka bumi dapat terlaksana dengan baik. Hal itu bisa dimengerti, sebab boleh jadi problem ekologis ketika itu memang tidak separah sekarang ini.⁵

Oleh sebab itu, di era modern ini merumuskan paradigma tafsir ekologis menjadi sebuah keniscayaan sejarah untuk memberikan kontribusi etis-teologis bagaimana semestinya manusia menjalin komunikasi yang baik dengan alam yang menjadi tempat tinggalnya.

² Fachruddin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), h. 9

³ Berita tentang sederetan bencana itu kerap mewarnai media informasi lokal maupun nasional, baik cetak maupun elektronik.

⁴ Abdul Mustaqim, *Metode penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), h. 20, lihat Juga Machasin, *Islam Teologi Aplikatif* (Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003), h. 170

⁵ *Ibid.*,

Ḥabl ma'a al-Bī'ah dan Tafsir Ekologi

Jika selama ini dikenal slogan *ḥabl min Allah* (menjalin komunikasi yang baik dengan Allah) dan *ḥabl min al-nās* (menjalin komunikasi yang baik dengan sesama manusia), maka sudah saatnya juga dikumandangkan slogan *ḥabl ma'a al-bī'ah* (menjalin komunikasi yang baik dengan lingkungan alam). Trilogi atas relasi antara Tuhan sebagai Pencipta, manusia sebagai khalifah dan bumi sebagai tempat untuk menjalankan misi ke-khalifahan perlu dilakukan secara harmoni, sehingga ketimpangan-ketimpangan yang terjadi dengan munculnya bencana alam bisa diminimalisir.

Sebaliknya, membiarkan pola relasi manusia dan alam yang cenderung eksploitatif dan destruktif sama dengan “menandatangani kontrak” bagi kehancuran eksistensi umat manusia dan mempercepat terjadinya kiamat.⁶ Paradigma tafsir ekologi merupakan upaya dalam mewujudkan slogan *ḥabl ma'a al-bī'ah*.

Tafsir ekologi dalam bahasa arab dikenal dengan istilah *al-tafsīr al-bī'i*. Ungkapan *al-tafsīr* yang disandingkan dengan *al-bī'i* secara gramatikal masuk dalam klasifikasi *tarkīb bayānī*⁷, bentuk *tarkīb waṣfī*, terdiri atas sifah (*al-bī'i*) dan mausuf (*al-tafsīr*).

al-Zarkasyī berpendapat bahwa kata tafsir secara etimologi sepadan dengan makna memperlihatkan dan membuka (*al-iḥḥar wa al-kasyf*)⁸. Pada dasarnya, pengertian tafsir berdasarkan bahasa tidak akan lepas dari kandungan makna *al-Idāḥ* (menjelaskan), *al-Bayān* (menerangkan), *al-kasyf* (mengungkapkan), *al-iḥḥar* (menampakkan), dan *al-Ibānah* (menjelaskan).⁹

Tafsir secara terminologi menurut al-Zarkasyi adalah ilmu yang

⁶ Mustaqim, *Metode Penelitian*, h. 71

⁷ *Tarkīb Bayānī* atau *al-murakkaḥ al-bayānī* merupakan sebuah susunan yang terdiri atas dua kata, dan kata kedua merupakan penjelas dari kata yang pertama. *Al-Murakkaḥ al-bayānī* terdiri dari tiga bentuk yaitu *murakkaḥ waṣfī*, *taukūḍīy* serta *badalīy*. Mustafa al-Galāyīnī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabīyyah* Cet. VII, Juz I (Beirut: Dār Kutub al-'Arabīyyah, 2006), h.12

⁸ Badr al-Dīn Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyī, *al-Burbān Fī Ulūm al-Qur'an* Cet.I Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1957), h.147

⁹ Khalid Abdul Ar-Rahman Al-'Ak, *Usul al-Tafsīr Wa Qawa'idub*, (Bairut: Tp, 1986), h. 30. Lihat pula Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), h.11

digunakan untuk memahami dan menjelaskan makna-makna kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-Nya, Muhammad saw serta menyimpulkan kandungan-kandungan hukum dan hikmahnya.¹⁰ Ali al-Sabuni dalam kitab *al-tibyān* menjelaskan bahwa tafsir adalah suatu ilmu yang dengan ilmu itu dapat memahami kitab Allah (*al-Qur'an*) yang diturunkan pada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-makna *al-Quran* serta menggali hukum di dalamnya.¹¹ Syeh Al-Jazairi shohib Al-Taujih berkata tafsir pada hakikatnya adalah menjelaskan lafadz yang sukar difahami oleh pendengar, dengan mengemukakan lafadz sinonimnya atau makna yang mendekatinya, atau dengan jalan mengemukakan salah satu dilalah lafadz tersebut.¹² Tafsir secara terminologi dapat ditipologikan menjadi dua bentuk, yakni sebagai proses maupun sebagai sebuah produk pemikiran.¹³

al-Bi'i terbentuk dari *fi'il sulasi* (ءل), *fi'il* tersebut digunakan untuk makna yang banyak sesuai konteksnya, namun yang paling masyhur bermakna tempat tinggal (*al-nuzul wa al-iqamat*), seperti dikatakan *tabanwa'a fulan baitan an daran* (Fulan tinggal di rumah. makna asal kata ini adalah rumah), kemudian jika dikatakan (ءلءل) sebagai ikatan pernikahan, maka karena sesungguhnya seseorang yang menikahi wanita itu memberi mempelai wanita itu rumah.¹⁴ Secara etimologi *al-bi'i* adalah interaksi makhluk hidup dengan makhluk hidup atau tak hidup lainnya.¹⁵ *al-Bi'i* kemudian dalam tulisan ini disebut ekologi.

Dilihat dari sejarahnya ekologi dikembangkan pertama kali oleh Ernest Haeckel dalam kerangka disiplin keilmuan biologi. Karena itu ekologi sering disebut sebagai cabang dari biologi pada masa awal-awal

¹⁰ al-Suyuti, *Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Quran*, (maktabah syamilah)

¹¹ Muhammad Ali Al-Sabuni, *Al-Tibyan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Jakarta: Dar Al-Islamiyah, 2003) h. 65

¹² Muhammad Hasbi Al-Siddiqi, *Ilmu Alquran dan Tafsir*, (Semarang, Pustaka Rizki Putra, 2000) h. 170

¹³ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008) Cet. I, h.5-23

¹⁴ Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, Juz I (Beirut: Dār Ṣādir, tt), h. 36

¹⁵ Ahmad al-Dīsi, *Ilm al-Bi'ah wa al-'Alaqa' al-haywiyah*, (Ardān: Mansyūrāt Jāmi'at al-Quds al-Maftūhah, 1997), h.7

sejarah perkembangannya, yang membahas tentang ekosistem.¹⁶

Sejalan dengan waktu yang terus berubah istilah ekologi ini pun berkembang. Pengertian ekologi secara etimologi berasal dari kata *oikos* berarti rumah tangga atau tempat tinggal, dan *logos* berarti ilmu.¹⁷ Pengertian ekologi secara terminologi yang dikonsepsikan oleh para pakar dan pemerhati lingkungan begitu banyak dan beragam. Misalnya, Eugene P.Odum yang mendefinisikan ekologi sebagai ilmu yang mengkaji tentang proses interelasi dan interpedensi antar organisme dalam satu wadah lingkungan tertentu secara keseluruhan. Hubungan timbal-balik antara makhluk hidup dan lingkungannya inilah yang dibidik ekologi.

Dengan demikian, lingkungan dan makhluk yang ada di dalamnya merupakan objek kajian ekologi. Otto Soemarwoto mendefinisikan ekologi dengan bahasa yang sederhana, yakni ilmu tentang hubungan timbal-balik makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya. Dengan definisi itu, Otto Soemarwoto menjelaskan bahwa permasalahan lingkungan hidup pada hakikatnya adalah permasalahan ekologi. Amsyari mendefinisikan ekologi sebagai sebuah ilmu yang mempelajari hubungan antara satu organisme dengan yang lainnya dan antara organisme tersebut dengan lingkungannya. Di samping itu, Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan ekologi sebagai ilmu tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dan (kondisi) alam sekitarnya¹⁸.

Dari beberapa definisi yang telah disebutkan, terdapat tiga kata kunci untuk merumuskan ekologi, yakni hubungan timbal-balik, hubungan antara sesama organisme dan hubungan organisme dengan lingkungannya. Sebagai suatu ilmu yang sistematis dan terstruktur,

¹⁶ Suroyo, dkk, *Ensiklopedi Sains dan kehidupan*, (Jakarta: Tarity Samudera berlian, Cet.II, 2003), h. 49-51. Ernest Hackel memperkenalkan istilah itu pada tahun 1866 lihat Otto Soemarwoto, *Ekologi; Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, (Jakarta: Djambatan, 1994), h. 19

¹⁷ Resosoedarmo, Soedjiran, dkk, *Pengantar Ekologi*, (Bandung: Remadja Karya Cv, 1984), h. 1

¹⁸ Ahmad Suhendra, "Menelisik Ekologis dalam al-Qur'an", *Jurnal Esensia* vol XIV No. 1 April 2013

ekologi berkembang pesat setelah tahun 1900-an, kemudian lebih pesat lagi dalam dua dasawarsa terakhir ini¹⁹.

Setelah melihat paparan dan uraian dari para tokoh di atas, ekologi secara sederhana dapat dikatakan studi tentang ekosistem, studi tentang keadaan lingkungan hidup atau studi tentang hubungan makhluk hidup dengan lingkungannya. Dapat dikatakan, ekologi merupakan kajian tentang proses dan interrelasi kehidupan suatu organisme dengan organisme lain dan organisme dengan lingkungannya yang menyeluruh dalam satu kesatuan.

Sehingga tafsir ekologi adalah tafsir dengan corak ekologi yang dihasilkan oleh *mufassir* yang selalu mencerminkan keberpihakannya terhadap persoalan ekologi, dan ingin memberikan kontribusi dan solusi terhadap problem ekologi yang menimpa masyarakat modern dewasa ini. Dengan kata lain tafsir ekologi adalah sebuah model kerangka berfikir dalam penafsiran al-Qur'an, dimana objek kajiannya adalah ayat-ayat yang terkait dari tema ekologis dan keberpihakan mufassir terhadap masalah ekologi yang sangat menonjol.

Latar Belakang Tafsir Ekologi

Embrio tafsir ekologi sebenarnya sudah ada sejak Islam masa awal. Hal ini dapat dilihat dari beberapa hadis nabi yang menyatakan betapa pentingnya menjaga lingkungan. Pernah suatu ketika Rasul bersabda “Barang siapa yang menebang pohon sidrah, maka Allah akan mencelupkan kepalanya ke dalam neraka.”²⁰ Pohon sidrah yang dimaksud adalah pohon yang tumbuh di padang pasir dan tahan panas, yang dimanfaatkan manusia berteduh dan diambil buahnya jika mereka sedang dalam perjalanan atau ketika mencari rerumputan dan tempat

¹⁹ *Ibid.*,

²⁰ مَنْ قَطَعَ سِدْرَةَ صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ lihat Abū Dāwud al-Sijistānī, *Sunan Abi Dāwud*, Juz VII (tt. Dār al-Risālah al-ʿAlamiyyah, 2009), h. 523

tinggal serta tempat gembalaan dan tujuan-tujuan lainnya.²¹ Ancaman keras tentang penebangan pohon tersebut tentunya merupakan bentuk kepedulian Rasul akan lingkungan.

Hadith tentang pelarangan mencemari air dengan buang air seni di atasnya juga merupakan bukti bahwa embrio tafsir ekologi sudah ada sejak masa Islam awal, saat itu rasul bersabda, “Janganlah engkau kencing di air yang diam yang tidak mengalir, kemudian engkau mandi di situ.”²² Terkait dengan perintah agar tidak mengeksploitasi SDA secara berlebihan tersirat dalam kisah saat Nabi melakukan perjalanan bersama Sa’ad ibn Abi Waqash. Ketika Sa’ad berwudhu nabi menegurnya “Jangan menggunakan air berlebihan!” Sa’ad bertanya, apakah di dalam berwudhu juga dilarang (menggunakan air) berlebihan?” Nabi menjawab ya, sekalipun kamu melakukannya di sungai yang mengalir.²³

Meskipun embrionya sudah ada sejak Islam masa awal, namun Tidak ada literatur yang menyatakan kapan awal munculnya tafsir ekologi yang *stressing*-nya sebagaimana definisi di atas. kesadaran tentang perlunya harmoni dengan lingkungan di dunia Islam terlambat dibanding kesadaran di Barat. Sejak tahun 1969, Amerika memiliki *The National Environmental Policy Act* (NEPA), yaitu undang-undang Amerika tentang lingkungan. Sebagai hukum, undang-undang tersebut tentu saja memuat sanksi²⁴. Al Gore, dalam *Earth In The Balance: ecology and the human spirit* menyatakan “lebih dalam saya menggali akar krisis lingkungan yang melanda dunia lebih mantap pula keyakinan saya bahwa krisis ini tidak lain adalah manifestasi nyata dari krisis spiritual. Oleh karena itu sikap

²¹ Yusuf al-Qardawi, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Sah, dkk, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002), h. 149

²² لا تبول في الماء الدائم الذي لا يجري ثم تغتسل منه. lihat Muslim bin al-Hajjaj al-Nisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Tahqiq Muhammad Fuad ‘Abd al-Bāqī, Juz I (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, tt), h. 235

²³ مَرَّ بِسَعْدٍ، وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَقَالَ: «مَا هَذَا السَّرَفُ؟» فَقَالَ: أَوْفَى الْوُضُوءِ إِسْرَافٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتُ جَارٍ عَلَى نَهْرٍ جَارٍ» lihat Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Yazīd al-Qazwainī, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz I (Tt: Dār al-Risālah al-‘Alamiyah, 2009), h. 272

²⁴ Wardani dan Mulyani, “Eko-Teologi al-Qur’an; Sebuah Kajian Tafsir al-Qur’an dengan Pendekatan Tematik”, dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 12, No. 2 Juli 2013

manusia terhadap alam dan lingkungan berkorelasi dengan pandangan spiritualnya²⁵.

Berpatokan pada risetnya J.J.G Jansen tentang hasil kesimpulannya bahwa tafsir praktis itu adalah tafsir yang muncul di era modern kontemporer, maka bisa disimpulkan bahwa tafsir ekologi juga muncul di era modern kontemporer.²⁶ Hal ini bisa dimaklumi karena tafsir era sahabat hingga era pertengahan masih bernuansa mitis dan idologis.²⁷ Sebagai contoh saat mereka menafsirkan QS. Al-Rum ayat 41:

Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusi, supay Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).

Penafsiran ayat di atas dalam lintasan tafsir klasik cenderung seragam. Ibnu Kathir dalam *Tafsīr Ibnu Kathir*, dan Abu Bakr al-Jazairi dalam *Aisir al-Tafāsir*, misalnya, ketika menafsirkan ayat di atas, keduanya menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kerusakan (*fasad*) dengan perbuatan syirik, pembunuhan, maksiat, dan segala pelanggaran terhadap Allah. Hal ini disebabkan, pada saat itu belum terjadi kerusakan lingkungan seperti sekarang, sehingga *fasad* dimaknai sebagai kerusakan sosial dan kerusakan spiritual belaka²⁸.

Perilaku ekologi masyarakat merupakan cerminan bahkan merupakan pengejawantahan dari sistem keyakinan yang bersemayam di lubuk hati mereka. Oleh karena itu, jika sistem keyakinannya pro-ekologis maka perilaku kearifan lingkungannya akan tinggi. Sebaliknya, jika sistem

²⁵ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 166

²⁶ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), h. 148

²⁷ Abdul Mustaqim. *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 34-58.

²⁸ Ahmad Suhendra, "Menelisik Ekologis dalam al-Qur'an," *Jurnal Esensia* vol XIV No. 1 April 2013. h. 70, lihat juga Ahmad Suhendra, "Ajaran Nabi Saw Tentang Menjaga Keseimbangan Ekologis," dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadith*, Vo. 12, No. 1, Januari 2011, h. 134

keyakinannya kontra ekologis, maka perilakunya pun akan menentang sunnah lingkungan. Betapapun terdapat keyakinan populer bahwa Islam memiliki sistem teologi tentang lingkungan, namun ternyata baru bersifat potensial tentang teologis paradigmatis. Artinya Islam belum memiliki konsep teologi lingkungan yang utuh menyeluruh dan detail operasional.²⁹

Ekoteosentris

Tafsir ekologi memiliki paradigma yang ekoteosentris. Paradigma tersebut diilhami dari term *rab al-‘ālamīn* dalam al-Qur’an. Term *rab al-‘ālamīn* berdasar data dalam *Mu’jam al-Mufabras li al-Alfaz al-Qur’an* sebagaimana dikutip oleh Mujiono disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 41 kali.³⁰ Banyaknya penyebutan term tersebut dalam al-Qur’an mengindikasikan adanya rahasia besar dibalik term tersebut.

Ditinjau dari sisi bahasa term *Rab al-‘ālamīn* adalah susunan *idbāfah*. *Rabbun* sebagai kata pertama yaitu *mudhaf*, dan kata *al-‘ālamīn* sebagai kata kedua, yaitu *mudhaf ilaih*. Kata *rabbun* merupakan bentuk masdar yang berarti pemilik, pendidik, dan pemelihara. Dari frasa tersebut terungkap paradigma teosentris.³¹

Kata *rabbun* merupakan salah satu nama baik dan predikat khusus bagi Allah swt. Sedangkan kata *al-‘ālamīn* merupakan bentuk jamak dari

²⁹ Mujiono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur’an*, (Jakarta: Paramadina, 2001). h. 222

³⁰ *Ibid.*, h. 34. Locus penyebaran kata *al-ālamīn* yang bermakna seluruh spesies terdapat pada QS. [1]: 1, QS. [2]:131, QS. [5]: 28, QS.[6]:45,71,162, QS. [7]:54,61,67,104,121, QS.[10]:10,37, QS.[26]:16,23,47,77,97,109,127,145,164,180,192, QS.[27]:8,44, QS.[28]:30, QS.[32]:2, QS.[37]:79,87,182, QS.[39]:75, QS.[40]:64,65,66, QS.[41]:9, QS.[43]:46, QS.[45]:36, QS.[56]:80, QS.[69]:43, QS.[81]: 29, QS.[83]:6. Lihat Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufabras li Al-faz al-Qur’an*, (Mesir: Dar al-Fikr, cet. II, 1992), h. 609-611. Adapun locus penyebaran kata seluruh spesies *al-‘ālamīn* yang digabung dengan kata depan yakni kata depan li, ‘an, ‘ala sejumlah 5 buah, yakni QS. [2]: 251, QS.[3]: 37, 106, QS. [29]: 6, QS.[37]: 79. Lihat Abdillah, *Agama Ramah*, h. 39-40.

³¹ Teosentris berasal dari bahasa Yunani, *theos*, yang memiliki arti Tuhan, dan bahasa Inggris, *center*, yang berarti pusat. Pada konteks ini, teosentris mengacu pada pandangan bahwa sistem keyakinan dan nilai terkait Ketuhanan secara moralitas lebih tinggi dibandingkan sistem lainnya. Teosentris adalah sebuah pemikiran dimana semua proses dalam kehidupan di muka bumi ini akan kembali kepada Tuhan.

kata *'alam* yang berarti nama, dunia, organisme dan spesies. Oleh karena itu, kata *al-'alamīn* berarti banyak organisme atau seluruh spesies yaitu meliputi seluruh spesies biotik seperti manusia, binatang mikroba dan spesies abiotik misalnya tumbuh-tumbuhan, benda mati, mineral, biosfer.³² Dari term *al-'alamīn* inilah disimpulkan sebagai ekologi. Sehingga dari susunan *idhafah* tersebut maka kemudian dimunculkan paradigma baru yakni ekoteosentris.

Sebagaimana uraian sebelumnya, dimana kata *Rab* di-*mudaf*-kan pada kata sesudahnya yakni *al-'alamīn*. Terkait dengan hal tersebut Abdul Mustaqim berpendapat bahwa dari term tersebut dipahami Tuhan rela meng-*idofab*-kan diriNya pada alam karena kemuliaan alam. *al-'Alamīn* juga bermakna beberapa tanda. Eksistensi Tuhan bisa diketahui lewat adanya alam. Merusak alam berarti juga merusak tanda-tanda kekuasaan Tuhan. Merusak alam berarti juga kufur.³³ Hal ini sebagaimana terdapat dalam QS. Sad

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلٌ لِلَّذِينَ
كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (٢٧) أَمْ جَعَلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْفُضَيْدِينَ فِي
الْأَرْضِ أَمْ جَعَلَ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (٢٨) كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ
وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (٢٩)

(27) Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah. yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir, Maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka. (28) Patutkah Kami menganggap orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh sama dengan orang-orang yang berbuat kerusakan di muka bumi? Patutkah (pula) Kami menganggap orang-orang yang bertakwa sama dengan orang-orang yang berbuat ma'siat? (29) Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran. (QS. Sad / 38:27-28)

³² Abdillah, *Agama Ramah*, h. 35-36.

³³ Disampaikan oleh Abdul Mustaqim saat mengampu mata kuliah *Madzhab al-Tafsir*

Para mufassir klasik pun nampaknya mereka sepakat terhadap kesimpulan bahwa orang yang merusak alam juga termasuk kufur³⁴. Hanya saja dikarenakan pada masanya tidak ditemukan kerusakan ekologi yang serius maka mereka tidak begitu *greget* untuk menyusun sebuah paradigma baru terkait relasi atau kepedulian manusia dengan lingkungannya, dimana relasi tersebut pondasinya adalah nash-nash yang telah mereka sepakati penafsirannya tersebut.

Kelebihan paradigma ekoteosentris terletak pada adanya unsur sakralitas di dalamnya, yakni manusia bukan hanya memiliki tanggung jawab memelihara lingkungan dengan baik, namun juga memiliki tanggung jawab kepada Tuhan atas amanah yang diberikan oleh Tuhan kepadanya sebagai *kehalifah fi al-ard*. Paradigma tersebut tentu perlu benar-benar ditanamkan pada masyarakat era modern kontemporer, karena dengan paradigma tersebut masyarakat akan menjalin hubungan yang harmonis dengan lingkungannya, sekaligus memiliki pemahaman bahwa mereka juga akan mempertanggungjawabkannya pada Tuhan. Nasaruddin Umar sebagaimana dikutip oleh Abdul Mustaqim pernah berkomentar, “di era sekarang, tidak cukup hanya membumikan al-Qur’an tapi juga harus melangkitkan manusia.”³⁵

Perilaku ekologi masyarakat merupakan cerminan bahkan merupakan pengejawantahan dari sistem keyakinan yang bersemayam di lubuk hati mereka.³⁶ Paradigma tafsir ekologi yang tertumpu pada ekoteosentris tentu akan jauh lebih menjadikan relasi antara manusia dengan lingkungan bisa harmonis. Hal ini berbeda dengan paradigma-

³⁴ Lihat Jamal al-Dīn al-Qasimi, *Tafsīr al-Qāsīmī al-Musammā bi Mahāsīn al-Ta’wīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), Juz VIII, h. 255, lihat juga *Al-Zamakhsyari, al-Kasyshāf ‘an Hāqāiq al-Ta’wīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl Fi Wujūh al-Ta’wīl* Juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), h. 732

³⁵ Disampaikan oleh Abdul Mustaqim saat mengampu mata kuliah *Madzhab al-Tafsīr*

³⁶ Abdillah, *Agama Ramah*, h. 222

paradigma sebelumnya, seperti paradigma antroposentris,³⁷ maupun yang berbanding terbalik, yakni ekosentris.

Karakteristik Tafsir Ekologi

Untuk berpartisipasi dalam memperkaya khazanah tafsir yang bercorak ekologi, setidaknya karya tafsir tersebut memuat hal-hal berikut:

Praktis.³⁸ Produk tafsir merupakan solusi praktis untuk kepentingan masyarakat ekologi, di dalamnya tidak *njlimet* memuat ayat-ayat atau hal-hal di luar ekologi.

Tematis. Tema yang diusung adalah masalah ekologi, dan ayat-ayat yang ada dalam tafsir tersebut adalah ayat-ayat ekologi.

Menggunakan pendekatan interdisipliner.³⁹

Pendekatan interdisipliner adalah mengkaji satu persoalan dengan kacamata dua atau lebih disiplin keilmuan, kemudian hasilnya dirumuskan dalam satu konsep yang utuh menyeluruh. Aplikasinya, isu lingkungan hidup yang diangkat dikaji dengan kacamata ekologi dan agama Islam. Kemudian hasil kajiannya di rumuskan berdasarkan kaidah moral islam,

³⁷ Antroposentrisme adalah sebuah paradigma arogan yang menjadikan alam sebagai pemuas kebutuhan manusia. Relasi manusia dengan lingkungan selalu didasarkan pada nilai untung bagi kepentingan manusia, bukan pada nilai untung bagi lingkungan itu sendiri. Akibatnya, problem lingkungan yang tidak memberi keuntungan bagi manusia akan diterlantarkan, tidak diacuhkan bahkan akan dikesampingkan. Paradigma antroposentrisme dalam ekologi mengacu pada satu keyakinan sosial masyarakat lingkungan bahwa manusia adalah makhluk elite, *exclusivism*, manusia adalah makhluk istimewa, *super being*. Organisme di luar manusia diciptakan dan disediakan untuk kepentingan dan kebutuhan manusia. Karena itu, spesies selain manusia tidak penting untuk diperhatikan. Secara linier pendekatan antroposentris ekologi melempangkan jalan bagi manusia untuk terjerumus pada kepongahan, keangkuhan dan eksploitatif, *adigang adigung adiguno*, terhadap lingkungan dan melegitimasi kekuasaan absolut manusia terhadap lingkungan. Akibatnya adalah lingkungan menjadi rusak dan tercemar. Lihat Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan*, h. 31. Bandingkan Daniel D. Chiras, *Environmental Science A Frame Work For Decision Making* (Menlo Park, Canada: The Benyamin Publishing co., 1985), h. 4.

³⁸ Mustaqim, *Dinamika Sejarah*, h. 148

³⁹ Abdillah, *Agama Ramah*, h. 17

dan kaidah ekologi. Dengan demikian, dimungkinkan hasil rumusan finalnya bermuatan kebenaran ekologis sekaligus kebenaran agama.⁴⁰

Abdul Mustaqim berpendapat bahwa dalam paradigma tafsir ekologi, setidaknya-tidaknya ada prinsip-prinsip etis-teologis dalam pengelolaan sumber daya alam yang ditawarkan al-Qur'an. Bentuk corak penafsiran ekologis setidaknya terdapat konten hal-hal berikut:

Pertama, prinsip *al-'adalah (justice)* yakni berlaku adil. Secara bahasa adil berarti meletakkan sesuatu pada tempatnya. Adil dalam konteks ekologi berarti kita berbuat secara seimbang, tidak berlaku aniaya terhadap alam dan lingkungan. Meskipun manusia berada pada posisi atas dari penciptaan, namun manusia hanyalah anggota dari komunitas alam. Manusia harus bertanggung jawab terhadap seluruh lingkungannya, sebagaimana mereka bertanggung jawab terhadap keluarganya. Berbagai makhluk ciptaan yang hidup di alam ini, ternyata diakui al-Qur'an sebagai *umam amsālukum*, umat seperti kalian manusia (Q.S. al-An'am [6]: 38) sehingga berlaku adil menjadi sebuah keharusan moral yang tidak bisa ditawar-tawar lagi.⁴¹

Kedua, prinsip *al-tawāzun* (keseimbangan). Harmoni dan stabilitas kehidupan ini memerlukan keseimbangan (*al-tawāzun wal i'tidāl*) dan kelestarian di segala bidang. Rusaknya alam ini karena manusia mengabaikan prinsip keseimbangan alam (*al-mīzān al-kawmīy*). Ketika tindakan manusia yang mengabaikan keseimbangan (equilibrium) pasti akan berdampak buruk, karena ia berarti telah menyalahi desain Allah SWT. Pengelolaan dan pemanfaatan alam harus selalu memperhatikan aspek keseimbangan alam. Jika terkait dengan penggunaan SDA (sumber daya alam) yang dapat diperbaharui, maka manusia harus memperbaharuirnya. Jika terkait dengan SDA (sumber daya alam) yang tak dapat diperbaharui, maka manusia tidak boleh boros (*tabzīr*), berlebihan

⁴⁰ *Ibid.*,

⁴¹ Abdul Mustaqim, *Menggagas paradigma tafsir ekologi*, dalam Muhammad Mufid, Tafsir Ekologi, <http://lorongquran.blogspot.co.id/2014/01/tafsir-ekologi.html> diakses pada 20 Maret 2016

(*israf*⁴²).

Ketiga, prinsip *al-intifa' dun al-fasad*, mengambil manfaat tanpa merusak. Alam dan segala isinya diciptakan untuk memang untuk manusia, sejauh hal-hal yang bermanfaat bagi manusia dan tidak boleh menguras semua sumber daya alam hingga menimbulkan kerusakan.

Keempat, *al-ri'āyah dūn al-isrāf*, yakni memelihara dan merawat, dan tidak berlebihan secara eksploitatif, hingga merusak keberlanjutan ekologi.⁴³ *Kelima*, prinsip *al-tabdith wa al-istikhlaf* yakni pembaharuan sumber daya alam yang memang memungkinkan untuk diperbaharui.⁴⁴

Ayat-Ayat Ekologi dalam al-Qur'an

Kata Kunci yang terkait dengan ekologi banyak terdapat dalam al-qur'an, di antaranya adalah:

Pertama, term *al-'alamin* (العالمين) secara kuantitas disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 71 kali baik dalam bentuk frasa, *idhafiyah* (gabungan kata), maupun dalam bentuk *syibh jumlah*. Sedangkan secara kualitas term *al-'a>lamin* terdapat dua makna, yakni bermakna alam secara keseluruhan dan ada yang hanya ditujukan kepada manusia. Adapun jumlah kata yang berkonotasi alam secara keseluruhan sebanyak 46 kata. Dengan rincian berupa frasa posesif 41 buah, seluruhnya adalah frasa *rabbun al-'ālamīn* dan berupa gabungan kata dengan kata depan sebanyak 5 kata.⁴⁵

Berdasarkan data yang ada, frasa *rabbu al-'ālamīn* seluruhnya

⁴² *Ibid.*,

⁴³ Mustaqim, *Menggagas Paradigma*, diakses pada 20 Maret 2016

⁴⁴ *Ibid.*,

⁴⁵ Abdillah, *Agama Ramah*, h. 34. Locus penyebaran kata *al-'ālamīn* yang bermakna seluruh spesies terdapat pada QS. [1]: 1, QS. [2]:131, QS. [5]: 28, QS.[6]:45,71,162, QS. [7]:54,61,67,104,121, QS.[10]:10,37, QS.[26]:16,23,47.77,97,109,127,145,164,180,192, QS.[27]:8,44, QS[28]:30, QS.[32]:2, QS.[37]:79.87,182, QS.[39]:75, QS.[40]:64,65,66, QS[41]:9, QS.[43]:46, QS.[45]:36, QS.[56]:80, QS.[69]:43, QS.[81]: 29, QS.[83]:6. Lihat Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfaẓ al-Qur'an*, (Mesir: Dar al-Fikr, cet. II, 1992), h. 609-611. Adapun locus penyebaran kata seluruh spesies *al-'ālamīn* yang digabung dengan kata depan yakni kata depan li, 'an, 'ala sejumlah 5 buah, yakni Qs. [2]: 251, QS.[3]: 37, 106, QS. [29]: 6, QS.[37]: 79. Lihat Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan...*,h. 39-40

digunakan untuk konotasi Tuhan seluruh alam semesta atau Tuhan seluruh spesies. Baik spesies biotik maupun abiotik yang meliputi spesies manusia, binatang tumbuh-tumbuhan, mikroba, mineral dan lain-lain. Contoh representatif tafsir tentang *rabb al-‘alamīn* kiranya dapat dilihat dalam tafsir QS. al-Fatihah: 1.

Isu sentral ayat di atas terletak pada kata kunci *rabb al-‘alamīn*. Kata tersebut merupakan bentuk aneksi posesif yang terdiri dari kata *rabb-un* sebagai kata pertama, *mudlaf*, dan kata *al-‘alamīn* sebagai kata kedua, *mudlaf ilayh*. Kata *rabb-un* merupakan bentuk *mashdar rabbā-yarubbu-rabban* yang berarti pemilik pendidik pemelihara. Kata *rabb-un* merupakan salah satu nama baik dan predikat khusus bagi Allah swt bahkan kata tersebut hanya digunakan untuk Tuhan semata kecuali dalam keadaan khusus, seperti *rabbu al-bayt*, pemilik rumah, *rabbu al-jamal*, pemilik unta dan sebagainya. Sedangkan kata *al-‘alamīn* merupakan bentuk jamak dari kata ‘alam yang berarti nama, dunia, organisme dan spesies. Oleh karena itu, kata *al-‘alamīn* berarti banyak organisme atau seluruh spesies yakni meliputi seluruh spesies biotik seperti manusia, binatang mikroba dan spesies abiotik misalnya tumbuh-tumbuhan, benda mati, mineral, biospher dsb⁴⁶.

Kerangka teologis dari pernyataan Tuhan, pemilik, pendidik dan pemelihara, seluruh spesies, *rabb al-‘Alamīn*, adalah pendekatan teologi obyektif dan subyektif. Maksud dari kerangka teologi obyektif adalah bahwa secara konseptual, diakui atau tidak diakui oleh spesies, Tuhan merupakan pemilik, pendidik dan pemelihara seluruh spesies. Dalam hal ini, keberadaan Tuhan sebagai pemilik, pendidik dan pemelihara seluruh spesies tidak memerlukan pengakuan dari spesies manapun sehingga walaupun spesies selain manusia atau bahkan spesies manusia tidak mengakui atau tidak memerlukan keberadaan Tuhan pun tidak mengganggu eksistensi Tuhan sebagai pemilik, pendidik, dan pemelihara lingkungan. Tuhan akan terus menjalankan posisi dan fungsinya sebagai pemilik, pendidik dan pemelihara seluruh spesies. Sebab, secara obyektif

⁴⁶ Abdillah, *Agama Ramah*, h. 35

eksistensi Tuhan sebagai pemilik patent dan pendidik tanpa pamrih serta pemelihara tak perlu tanda jasa. Pemilik, pendidik dan pemelihara seluruh spesies merupakan sunnah Ilahiyah yang diciptakan oleh Tuhan sendiri. Secara operasional, pelaksanaan pemeliharaan dan kependidikan seluruh spesies didelegasikan kepada institusi sunnatullah, *the objective reality* terkait.⁴⁷

Adapun maksud dari pendekatan teologi subyektif terhadap pernyataan Tuhan, pemilik, pendidik dan pemelihara seluruh spesies, *rabbu al-'alamin*, adalah eksistensi obyektif Tuhan sebagai pemilik, pendidik, dan pemelihara seluruh spesies ditangkap oleh komunikan, spesies, secara subyektif dan relatif. Maksudnya, meskipun secara obyektif keberadaan Tuhan sebagai pemilik, pendidik dan pemelihara seluruh spesies memang benar adanya, namun pada kenyataannya di samping ada spesies yang mengakui, ada pula spesies yang tidak mengakuinya. Memang secara potensial dapat dinyatakan bahwa seluruh spesies mengakui eksistensi Tuhan, hanya saja pada tataran aktualnya pengakuan tersebut bersifat subyektif, relatif dan beragam.⁴⁸

Sedangkan yang berkonotasi manusia diulang dalam al-Qur'an sebanyak 25 kali.⁴⁹ Indikator utama yang dapat memberikan isyarat bahwa kata *al-'alamin* berkonotasi spesies manusia sebagai makhluk berakal pada sampel di atas adalah bahwa lawan wicara dan kata kunci yang digunakan dalam konteks wicaranya adalah tepat untuk arti spesies manusia sebagai makhluk berakal, *rational species*. Adapun kata kunci yang digunakan antara lain kata *bidayah*, *budan*, peringatan, *dzikran*, nurani, *sudūr*, *risalah*, *rasūlan*, dsb. Kata kunci-kata kunci yang dipakai dalam kalimat tersebut selalu digunakan hanya untuk spesies manusia dan tidak lazim digunakan untuk selain manusia. Karena manusia merupakan spesies berakal dan

⁴⁷ *Ibid.*, h. 36

⁴⁸ *Ibid.*,

⁴⁹ Locus penyebarannya terdapat dalam QS. 2:37,122; QS. 3:33,42,97; QS. 5:20, 115; QS. 6:66,90; QS. 7:140; QS. 12:104; QS. 15:70; 21:71,91,107; QS. 25:1; QS. 26:165; QS. 29:15,28; QS. 37:79; QS. 38:87; QS. 44:32; QS. 45:16; QS. 68:52; dan QS. 61:27. *Ibid.*, h. 41

berhati nurani yang dapat berkomunikasi untuk kepentingan hidayah, risalah dan kata hati. Sedangkan spesies selain manusia tidak layak menjadi wawan wicara dalam konteks hidayah, peringatan, nurani dan risalah. Sebab, spesies selain manusia bukanlah spesies berakal dan berhati nurani, sehingga tidak mungkin diajak wawan wicara oleh Tuhan dalam kepentingan hidayah, risalah, dan suara hati nurani. Dengan demikian, meskipun Tuhan dapat berkomunikasi dengan seluruh spesies, namun dalam konteks ayat-ayat hidayah, risalah, suara hati yang dirangkai kata *al-'ālamīn* berpeluang dikonotasikan khusus spesies manusia bukan yang lain⁵⁰.

Kedua, *al-sama* (السماء)/jagad raya. Kata ini dan derivasinya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 387 kali. Bentuk tunggal mufrad, yakni *al-sama'* diulang sebanyak 210 kali dan bentuk jamak *al-samāwāt* diulang sebanyak 177 kali. Dari sekian kata itu, Mujiyono melakukan klasifikasi makna yang dibaginya dalam makna jagad raya, ruang udara, dan. ruang angkasa.⁵¹

Setelah memaparkan dan menampilkan ayat yang terdapat term *al-sama* (السماء), Mujiono menyimpulkan Meskipun data pengungkapan al-Qur'an tentang term *al-sama'* bervariasi konotasinya, yakni berkonotasi ruang udara, ruang angkasa dan ruang jagad raya, namun jika dicermati keseluruhan konotasi tersebut adalah bermuara pada alam jagad raya. Karena jagad raya terdiri dari ruang udara atau biospher dan ruang angkasa atau lithospher dan statospher. Dengan demikian, cukup landasan untuk menyatakan bahwa jagad raya yang meliputi ruang atmospher dan biospher merupakan salah satu term yang digunakan oleh al-Qur'an untuk mengungkapkan istilah lingkungan. Sebab, secara faktual lingkungan jagad raya hakikatnya terdiri dari ruang udara atau atmosfer dan mang angkasa spacephere⁵².

⁵⁰ *Ibid.*, h. 42

⁵¹ Term *al-sama* dapat ditemukan dalam beberapa ayat, di antaranya, QS. al-Baqarah: 22& 164, QS. al-Nahl: 79 dan QS. al-Furqan: 61. *Ibid.*, h. 42-43.

⁵² *Ibid.*, h. 44

Ketiga, *al-ardh* (الأرض) yang digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 483 atau 461 kali.⁵³ Kata ini disebut dalam bentuk mufrad (tunggal) saja dan tidak pernah muncul di dalam bentuk jamak. Setelah memaparkan dan menampilkan ayat yang terdapat term *al-ard*, Mujiono menyimpulkan, berdasarkan data makna semantik kata *al-ard* yang terungkap dalam al-Qur'an, maka terdapat indikasi kuat bahwa kata *al-ard* dalam al-Qur'an dijadikan sebagai salah satu term guna memperkenalkan istilah lingkungan.

Dalam hal ini, kata *al-ard* digunakan dalam konotasi ekosistem, niche ekologis, lingkungan hidup dan habitat Keseluruhan konotasi tersebut mengacu pada term lingkungan dalam konsep ekologis. Dengan demikian, cukup kuat untuk menyatakan bahwa salah satu konsep lingkungan dalam al-Qur'an diungkapkan dengan menggunakan term *al-ard*. Hal ini paralel dengan tradisi masyarakat ekologis yang lazim menggunakan istilah lingkungan untuk arti planet bumi. Dengan kata lain, masyarakat ekologi lazim memahami istilah lingkungan sebagai ungkapan lain dari istilah planet bumi Berdasarkan kejumbuhan ini dapat dipertegas bahwa al-Qur'an tidak berseberangan dengan tradisi ekologi dalam menggunakan term bumi sebagai term lain lingkungan. Bahkan al-qur'an lebih rinci dalam mendayagunakan term bumi untuk term lingkungan⁵⁴.

Keempat, al-bīah (البيئة) yang digunakan untuk memperkenalkan istilah lingkungan sebagai ruang kehidupan. Secara kuantitatif, kata ini terdapat sebanyak 18 kali dan tersebar dalam 15 ayat.⁵⁵ Berdasarkan data penggunaan arti derivasi kata *al-bīah* dalam al-Qur'an seperti terungkap di atas, tampak berkonotasi pada lingkungan sebagai ruang kehidupan khususnya bagi spesies manusia. Penggunaan konotasi derivasi kata *al-bīah* atau lingkungan sebagai ruang kehidupan tampak paralel dengan tradisi ekologi yang lazim memahami bahwa lingkungan merupakan

⁵³ Adapun penyebaran ayat yang menggunakan kata *al-ard*, di antaranya, QS. al-Baqarah: 164, QS. al-Maidah: 21, dan QS. al-A'raf: 24. *Ibid.*, h. 44-46.

⁵⁴ *Ibid.*, h. 46-47

⁵⁵ Di antaranya terdapat dalam QS. al-Baqarah: 61, QS. al-Ali 'Imran: 162 dan QS. al-Anfal: 16. Lihat *ibid.*, h. 47-49.

segala sesuatu di luar suatu organisme. Segala sesuatu diluar organisme adalah identik dengan ruang kehidupan. Dengan demikian, ketika al-Qur'an memperkenalkan lingkungan dengan term ruang kehidupan, *al-bīah*, dapat dikatakan bahwa walaupun secara aktual al-Qur'an hadir jauh sebelum teori ekologi moderm muncul, namun rumusan pengungkapan term lingkungan dengan menggunakan istilah ruang kehidupan, *al-bīah*, ternyata memiliki pijakan mapan selaras dengan teori ekologi modern⁵⁶.

Bertitik tolak dari uraian tentang term yang digunakan oleh al-Qur'an untuk memperkenalkan konsep lingkungan dengan term seluruh spesies, *al-'alamin*, jagad raya, *al-sama'*, ruang tempat atau bumi, *al-ard*, dan lingkungan sebagai ruang kehidupan, *al-bīah*, dapat dikatakan bahwa konsep lingkungan hidup menurut al-Qur'an adalah lingkungan dalam arti luas yakni meliputi lingkungan alam planet bumi, mang angkasa dan angkasa luar, lingkungan dipahami bukan hanya meliputi lingkungan hidup manusia, melainkan lingkungan hidup selumh spesies baik yang ada di mang bumi maupun di mang angkasa bahkan yang ada di mang angkasa luar. Sebab pada kenyataannya, keseimbangan ekosistem di mang bumi juga memiliki berhubungan dengan ekosistem di luar mang bumi. Oleh karena itu, menurut ajaran agama Islam manusia wajib menjaga kelestarian daya dukung lingkungan bukan saja dalam lingkungan planet bumi, melainkan juga di angkasa luar serta di luar angkasa.⁵⁷

Konsep Islam tentang lingkungan dalam pengertian luas merupakan upaya untuk merevitalisasi misi asal ekologi. Misi asal ekologi adalah untuk mengkaji keterhubungan timbal balik antar komponen dalam ekosistem. Dalam hal ini tidak terbatas hanya komponen manusia dan ekosistemnya melainkan seluruh komponen dalam ekosistem. Dengan demikian, visi Islam tentang lingkungan adalah visi lingkungan yang utuh menyeluruh, holistik integralistik. Visi lingkungan yang holistik integralistik diproyeksikan mampu menjadi garda depan dalam

⁵⁶ *Ibid.*, h. 49-50

⁵⁷ *Ibid.*,

pengembangan kesadaran lingkungan guna melestarikan keseimbangan ekosistem. Sebab seluruh komponen dalam ekosistem diperhatikan kepentingannya secara proporsional tidak ada yang dipentingkan dan tidak ada pula yang diterlantarkan oleh visi lingkungan Islam yang holistik integralistik.⁵⁸

Kelima, fakihab (فاكهة) yang secara kebahasaan berarti baik dan senang. Kemudian kata ini diartikan sebagai buah-buahan yang lezat dan nikmat rasanya. Kata ini dalam bentuk *mufrad*, disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 11 kali. Penyebutan itu ada yang digunakan untuk menerangkan gambaran sebagian nikmat surga, sebagai tanda kekuasaan Allah menumbuhkan pohon yang menghasilkan buah-buahan. Adapun dalam bentuk jamak (*famakih*) disebutkan sebanyak tiga kali; QS. al-Mu'minun: 19 menerangkan manfaat air bagi manusia yang dapat menghasilkan berbagai macam buah-buahan; al-Mursalat: 42 dan al-Baqarah: 25 yang digunakan untuk menggambarkan pahala dan balasan kenikmatan surga.⁵⁹ Kata *syajarah* terdapat dalam Surat Al-Baqarah (02):35, Surat Al-A'raf (07):19-20, dan Surat Thaha (20):120. Kata *khardal* (خردل) yang berarti tumbuh-tumbuhan yang berbiji hitam atau biji sawi. Term ini terdapat dua tempat dalam al-Qur'an, yakni QS al-Anbiya: 47 dan Luqman: 16.⁶⁰ Kedua surat atau ayat tersebut, kata *khardal* hanya sebagai sebuah gambaran tentang keadilan Tuhan dan Nasehat Lukman tentang amal perbuatan baik.

Keenam, nahr (نهر) yang terdapat 113 kali dengan berbagai bentuknya dalam al-Qur'an. Kata ini memiliki banyak makna, ada yang berarti 'siang' seperti dalam QS. al-Muzammil: 7, *nahr* berarti mencegah atau menghardik seperti dalam QS. al-Isra: 23, *nahr* dengan arti sungai terdapat

⁵⁸ *Ibid.*,

⁵⁹ *Ibid.*, h. 207-208.

⁶⁰ Orang Arab menjadikan biji tumbuh-tumbuhan ini sebagai perumpamaan yang paling kecil. Menurut Ibrahim Anis, *khardal* adalah tumbuh-tumbuhan yang hidup dan tumbuh di sawah dan di pinggir jalan, bijinya digunakan untuk harum-haruman, dan juga digunakan untuk bumbu.

dalam QS. al-Baqaaah: 249.⁶¹ Kata *maa* (ماء) yang terulang dalam al-Qur'an sebanyak 63 kali dalam 41 surah. Kata ini memiliki arti benda cair atau air. Dan disebutkan hanya dalam bentuk mufrad saja, tidak ada dalam bentuk jamak. Adapun maknanya tidak hanya berarti air, ada yang dikaitkan dengan proses penciptaan alam semesta (sop kosmos atau zat cair) QS. Hud: 7; ada yang bermakna 'sperma' seperti dalam QS. al-Furqan: 54, al-Sajadah: 8, al-Mursalat: 20, al-Tariq: 6 yang menginformasikan tentang penciptaan manusia; ada juga makna *maa* untuk penghuni neraka dan surga, seperti dalam QS. Ibrahim:16 dan QS.Muhammad: 15. (536-537).

Ketujuh, jenis binatang yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah *bighal* (بغال) bentuk jamak dari *baghlun* yang berarti binatang yang lahir dari perkawinan antara keledai dengan kuda. Kata ini hanya terdapat dalam QS. al-Nahl: 8. Kata *dabbah* yang terdapat sebanyak delapan belas kali. Yang dikemukakan dalam bentuk ism mufrad (*dabbah*) sebanyak 14 kali, dan empat kali dalam bentuk jama' taksir (*al-Dawwab*). Kata ini meliputi tiga cakupan makna, 1) khusus hewan, seperti QS. al-Baqarah: 164 dan al-An'am: 38 yang bermakna, semua jenis hewan. 2) ditujukan kepada hewan dan manusia QS. al-Nahl: 49. 3) kata *dabbah* yang ditujukan kepada hewan, manusia dan jin, seperti dalam QS. Hud: 6.⁶² Kata *naml* (نمل) menjadi nama binatang berikutnya yang menjadi nama surat dalam al-Qur'an. Kata *al-Naml* adalah bentuk jamak dari *al-Namlah*. Kata *al-Namlah* dengan segala derivasinya disebut sebanyak empat kali dalam al-Qur'an, tetapi yang bermakna semut hanya tiga, yakni QS. al-Naml: 18.⁶³ Kata *nahl* (نحل) yang berarti lebah yang menjadi salah satu nama surat. Kata *nahl* dengan bentuk ini dan dengan arti lebah hanya terdapat satu dalam al-Qur'an, yakni QS. al-Nahl: 68.⁶⁴ Kata *khail* (خيل) yang berarti kuda disebut lima kali di dalam al-Qur'an, yaitu QS. Ali 'Imran: 14, al-

⁶¹ *Ibid.*, h. 695-696.

⁶² *Ibid.*, h. 153-155.

⁶³ *Ibid.*, h. 703-704.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 698.

Anfal: 60, al-Nahl: 8, al-Isra: 64, dan al-Hasyr: 6.⁶⁵ Makna dalam surat pertama berkaitan dengan konteks pembicaraan mengenai bentuk-bentuk kesenangan hidup duniawi. Surah yang kedua dalam konteks persiapan menghadapi musuh dalam peperangan. QS al-Isra: 64 berkaitan dengan permusuhan dan godaan setan terhadap manusia, sedangkan al-Hasyr: 6 berkaitan dengan harta rampasan. Dalam al-Qur'an terlihat begitu banyak term-term yang berkaitan dengan ekologi. Sehingga masih banyak space bagi mufassir untuk terjun dan mengarungi tafsir ekologi.

Penutup

Tafsir ekologi adalah sebuah model kerangka berpikir dalam penafsiran al-Qur'an. Objek kajiannya adalah ayat-ayat yang terkait dari tema ekologis dan keberpihakan mufassir terhadap masalah ekologi yang sangat menonjol. Paradigma dalam tafsir ekologi adalah ekoteosentris; sebuah pemikiran dimana semua proses dalam kehidupan di muka bumi ini disatu sisi berada dalam hak makhluk ekologi, di sisi lain dipertanggungjawabkan kepada Tuhan. Dengan paradigma ekoteosentris manusia disamping memiliki kesadaran penuh untuk tanggungjawab dalam melestarikan lingkungan, juga memiliki kesadaran untuk mempertanggungjawabkan urusan lingkungan tersebut kelak dihadapan Tuhan. Perilaku ekologi masyarakat merupakan cerminan bahkan merupakan pengejawantahan dari sistem keyakinan yang bersemayam di lubuk hati mereka, maka paradigma ini sangat baik dimasukkan dalam tafsir. Unsur *ra'yi* sangat mendominasi dalam tafsir jenis ini, namun *ra'yi* yang selaras dengan *maqasid al-shari'ah*. Embrio Tafsir ekologi sebenarnya sudah ada sejak Islam masa awal, hanya saja penekannya sebagaimana defini tafsir ekologi sebagaimana riset J.J. G Jansen muncul di era modern Kontemporer.

Tafsir Ekologi memiliki karakteristik: praktis, tematis, dan menggunakan pendekatan interdisipliner. Dengan berpedoman pada lima

⁶⁵ Bentuk asalnya adalah *khala, yakhalu, khailan wa khailah* (خال- يخول - خيلا - وخيلة) yang berarti dugaan.

pilar yakni prinsip *al-'adalah* (*justice*), prinsip *al-tawazūn* (keseimbangan). prinsip *al-intifa' dun al-fasād*, mengambil manfaat tanpa merusak. *al-ri'āyah dūn al-isrāf*, yakni memelihara dan merawat, dan tidak berlebihan secara eksploitatif, hingga merusak keberlanjutan ekologi, prinsip *al-tahdits wa al-istikhlaf* yakni pembaharuan sumber daya alam yang memang memungkinkan untuk diperbaharui.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Mujiono, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- al-'Ak, Khalid Abdul Ar-Rahman, *Ushul al-Tafsir Wa Qawa'iduh*. Beirut: Tp, 1986.
- al-Baqi, Muhammad Fuad Abd, *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfaz al-Qur'an*. Mesir: Dar al-Fikr, 1992.
- al-Dīsī, Ahmad, *Ilm al-Bī'ab wa al-'Alaqāt al-Haywiyah*. Ardān: Mansyūrāt Jāmi'at al-Quds al-Maftūhah, 1997.
- al-Galāyīnī, Mustafa, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah*. Beirut: Dār Kutub al-'Arabiyah, 2006.
- Ash-Shiddiqi, Muhammad Hasbi, *Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2009.
- Mangunjaya, Fachruddin M. Dkk, *Menanam Sebelum Kiamat Islam, Ekologi, dan Gerakan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007
- Manzur, Ibnu. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, t.t.
- Mangunjaya, Fachruddin M. *Konservasi Alam Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- al-Nisābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Tahqiq Muhammad Fuad 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-'Turāṣ al-'Arabi, 2006.
- al-Qardawi, Yusuf, *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Sah, dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.
- al-Qazwainī, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yazīd. *Sunan Ibnu Mājah*, Tt: Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, t.t.
- Resoedarmo, Soedjiran, dkk.. *Pengantar Ekologi*. Bandung: Remadja Karya, 1984.

[74] **Kontemplasi**, *Volume 05 Nomor 01, Agustus 2017*

- al-Sabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyān Fī 'Ulūm Al-Qur'an*. Jakarta: Dar Al-Islamiyah, 2003.
- al-Sijistānī, Abū Dāwud. *Sunan Abi Dāwud*, tt. Dār al-Risālah al-'Alamiyyah, 2009.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1998
- Soemarwoto, Otto, *Ekologi; Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta: Djambatan, 1994.
- Suhendra, Ahmad, "Ajaran NabiSaw Tentang Menjaga Keseimbangan Ekologis" dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vo. 12, No. 1, Januari 2011.
- Suhendra, Ahmad, "Menelisik Ekologis dalam al-Qur'an", *Jurnal Esensia* vol XIV No. 1 April 2013
- Suroyo, dkk. *Ensiklopedi Sains dan kehidupan*. Jakarta: Tarity Samudera, 2003.
- Wardani dan Mulyani, "Eko-Teologi al-Qur'an; Sebuah Kajian Tafsir al-Qur'an dengan Pendekatan Tematik", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*. Vol. 12, No. 2 Juli 2013.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muhammad bin 'Abdullah. *al-Burhān Fī Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1957